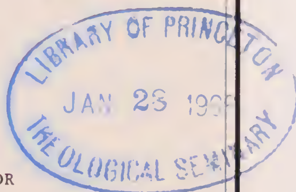
LA SAGRADA ESCRITURA

Texto y comentario por profesores
de la Compañía de Jesús

NUEVO TESTAMENTO

I

Evangelios


LIBRARY OF PRINCETON
JAN 28 1966
THEOLOGICAL SEMINARY

TRADUCCIÓN Y COMENTARIO POR

JUAN LEAL, S. I.
SEVERIANO DEL PARAMO, S. I.
JOSE ALONSO, S. I.

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS
MADRID · MCMLXIV

LA SAGRADA ESCRITURA

La Sagrada Escritura

Texto y comentario por profesores de la Compañía de Jesús bajo la dirección de los PP. Rafael Criado (Antiguo Testamento) y Juan Leal (Nuevo Testamento)

BIBLIOTECA
DE
AUTORES CRISTIANOS

Declarada de interés nacional

ESTA COLECCIÓN SE PUBLICA BAJO LOS AUSPICIOS Y ALTA DIRECCIÓN DE LA PONTIFICIA UNIVERSIDAD DE SALAMANCA

LA COMISIÓN DE DICHA PONTIFICIA UNIVERSIDAD ENCARGADA DE LA INMEDIATA RELACIÓN CON LA B. A. C. ESTÁ INTEGRADA EN EL AÑO 1964 POR LOS SEÑORES SIGUIENTES:

PRESIDENTE:

Excmo. y Rvdmo. Sr. Dr. Fr. FRANCISCO BARBADO VIEJO, O. P., *Obispo de Salamanca y Gran Canciller de la Pontificia Universidad (recientemente fallecido).*

VICEPRESIDENTE: Ilmo. Sr. Dr. LORENZO TURRADO, *Rector Magnífico.*

VOCALES: R. P. Dr. LUIS ARIAS, O. S. A., *Decano de la Facultad de Teología;* R. P. Dr. MARCELINO CABREROS, C. M. F., *Decano de la Facultad de Derecho;* R. P. Dr. PELAYO DE ZAMAYÓN, O. F. M. C., *Decano de la Facultad de Filosofía;* R. P. Dr. JULIO CAMPOS, Sch. P., *Decano de la Facultad de Humanidades Clásicas;* reverendo P. Dr. ANTONIO GARMENDIA OTAOLA, S. I., *Decano adjunto de la Sección de Pedagogía;* R. P. Dr. Fr. MAXIMILIANO GARCÍA CORDERO, O. P., *Catedrático de Sagrada Escritura;* R. P. Dr. BERNARDINO LLORCA, S. I., *Catedrático de Historia Eclesiástica*

SECRETARIO: M. I. Sr. Dr. LUIS SALA BALUST, *Profesor.*

LA EDITORIAL CATOLICA, S. A APARTADO 466
MADRID · MCMLXIV

INDICE GENERAL

Evangelio de San Juan

(Traducción y comentario del P. Juan Leal, S. I.)

Págs.

P R O L O G O

A la primera edición

ESTE comentario de La Sagrada Escritura *se debe a los deseos y orientación del propio Director-Fundador de la B. A. C., quien en el año 1956 nos pidió «un comentario denso, crítico, literal, seguro y de actualidad». Queremos públicamente agradecerle su primera sugerencia y los estímulos y facilidades que siempre nos ha prestado. El título de la obra también es suyo:* La Sagrada Escritura, texto y comentario.

Este título expresa bien el carácter del libro. En principio de página ponemos el texto sagrado, *que hemos vertido al castellano directamente de los originales bíblicos. Paralelo al texto sagrado, corre* el comentario, *que va debajo, y es la parte más importante y extensa.* Las notas, *que van al pie de las páginas, sirven para completar el comentario unas veces, y, otras, para dar las oportunas orientaciones bibliográficas.*

Al comentario de cada libro precede una Introducción *crítica, literaria y teológica. En determinados casos, según la importancia o dificultad del tema que se comenta, se añaden* Notas monográficas *o* Excursus, *de especial interés crítico o teológico.*

Una bibliografía *general selecta a todo el Nuevo Testamento figura al principio de cada tomo, seguida de la propia de los evangelios en el tomo I y de la propia del corpus paulino y cartas católicas en los otros. La bibliografía particular de cada libro se ha puesto al principio del respectivo comentario.*

Las siglas *de los libros sagrados, de las fuentes y colecciones, de las revistas y diccionarios que se citan a lo largo del comentario se han puesto al principio de la obra.*

Cada autor se hace responsable de sus sentencias. En puntos discutidos y de libre opinión, dentro del campo católico, un autor puede seguir una teoría y otro la contraria. Generalmente se suelen exponer las sentencias más importantes y sus fundamentos. Hemos puesto especial empeño en respetar lo que viene avalado por el peso de los mayores. No escribimos para especialistas, sino para el gran público de habla española, que cada día desea conocer mejor el auténtico sentido de la palabra de Dios.

Hoy sale el tomo I del Nuevo Testamento con los cuatro evangelios. Está en prensa el tomo II, que comprende los Hechos y cartas de San Pablo. En el tomo III se insertarán la Carta a los Hebreos, las Epístolas católicas y el Apocalipsis.

Posteriormente pensamos publicar un tomo de carácter introductorio a todo el Nuevo Testamento para estudiar la problemática actual de los evangelios, géneros literarios, historicidad, simbolismo, problema

sinóptico y otras cuestiones afines. Como director, agradecemos a todos los colaboradores su interés y entrega. Al P. Sebastián Bartina y a don Santiago Fernández Abuín agradecemos la ayuda callada que nos han prestado en la corrección de pruebas.

JUAN LEAL, S. I.

Granada, 29 de junio de 1961.

A LA SEGUNDA EDICIÓN

Las características esenciales de la obra permanecen invariadas. Se ha puesto al día la bibliografía, *tanto general como particular, de cada evangelio. Hemos podido apreciar que éste es uno de los valores de nuestro comentario más estimado por el público y de más utilidad práctica.* Las notas, *abundantísimas, siguen esta línea de perfeccionamiento bibliográfico. No son para que el lector las utilice siempre, sino cuando quiere hacer un estudio particular y más amplio. No encontrará un comentario más completo en este sentido, incluidos todos los que circulan en el extranjero.*

El comentario a San Marcos *es el que ha experimentado más* adiciones, *mientras que el de* San Mateo *se ha* abreviado, *sin que perdiera nada de su contenido doctrinal y bibliográfico, que más bien se ha aumentado.* En Marcos *se ha refundido el* excursus *de los* Hermanos de Jesús *(exc.3) y el de* las causas de la muerte *por parte de los Romanos (exc.13). Se han añadido cinco* excursus *nuevos:* Jesús, Hijo de Dios, *que se hace eco de la cuestión reciente sobre la cristología funcional;* el testimonio de Josefo sobre Juan Bautista, el móvil que llevó a los cinco mil hombres al desierto, la cuestión sinóptica y el universalismo del mensaje cristiano en el pasaje de la mujer cananea, el término «Kyrios» aplicado a Jesús.

La traducción *ha sido revisada en todos los evangelios, sobre todo en los tres últimos.*

El comentario, *en determinados pasos, ha sido ampliado y mejorado, sobre todo en Marcos y algunos particulares de Lucas y Juan. El comentario de Marcos era excesivamente sobrio en la primera edición. Para no exceder el número de páginas del volumen, que imponían motivos prácticos, ha sido necesario ceñirse más en otros puntos y condensar.*

JUAN LEAL, S. I.

Roma, 19 de marzo de 1964.

SIGLAS DE LOS LIBROS DE LA SAGRADA ESCRITURA

Abd*(ías)*.
Act*(os)*.
Ag*(eo)*.
Am*(ós)*.
Ap*(ocalipsis)*.
Bar*(uc)*.
Cant*(ar)*.
Col*(osenses)*.
Cor*(intios)*.
Dan*(iel)*.
Dt *(Deuteronomio)*.
Ecls *(Eclesiastés)*.
Ecli *(Eclesiástico)*.
Ef*(esios)*.
Esd*(ras)*.
Est*(er)*.
Ex*(odo)*.
Ez*(equiel)*.
Flm *(Filemón)*.
Flp *(Filipenses)*.
Gál*(atas)*.
Gén*(esis)*.
Hab*(acuc)*.
Heb*(reos)*.
Is*(aías)*.
Job.
Jds *(Judas)*.
Jdt *(Judit)*.
Jer*(emías)*.
Jl, *(Joel)*.
Jn *(Juan)*.
Jon*(ás)*.
Jos*(ué)*.
Jue*(ces)*.
Lam*(entaciones)*.
Lc *(Lucas)*.
Lev*(ítico)*.
Mac*(abeos)*.
Mal*(aquías)*.
Mc *(Marcos)*.
Miq*(ueas)*.
Mt *(Mateo)*.
Nah*(um)*.
Neh*(emías)*.
Núm*(eros)*.
Os*(eas)*.
Par*(alipómenos)* =Crónicas.
Pe*(dro)*.
Prov*(erbios)*.
Re*(yes)*.
Rom*(anos)*.
Rut.
Sab*(iduría)*.
Sal*(mos)* [1].
Sam*(uel)*.
Sant*(iago)*.
Sof*(onías)*.
Tes*(alonicenses)*.
Tim*(oteo)*.
Tit*(o)*.
Tob*(ías)*.
Zac*(arías)*.

[1] Numeración según la Vulgata.

SIGLAS DE REVISTAS QUE SE CITAN

AmEccRev...	American Ecclesiastical Review (Washington).
AmJArch....	American Journal of Archaeology (Princeton).
AmJPhil.....	American Journal of Philology (Baltimore).
AmiCl.......	Ami du Clergé (Langres).
ApSac.......	Apostolado Sacerdotal (Barcelona).
ASTar.......	Analecta Sacra Tarraconensia (Barcelona).
Ang.........	Angelicum (Roma).
Ant.........	Antonianum (Roma).
ATG........	Archivo Teológico Granadino (Granada).
Aus-BR......	Australian Biblical Review (Melbourne).
AusCR.......	Australian Catholic Record (Sydney).
BibOr.......	Bibbia e Oriente (Milano).
BVieCh......	Bible et Vie Chrétienne (Paris).
B...........	Biblica (Roma).
BArch.......	Biblical Archaeologist (New Haven).
BZ..........	Biblische Zeitschrift (Paderborn).
BZNTW.....	Beihefte zur Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft (Berlin).
BelCom......	Bellarmine Commentary (Chipping Norton Ox.).
BullIsEs.....	Bulletin of the Israel Exploration Society (Jerusalem).
BullJRL.....	Bulletin of the John Rylands Library (Manchester).
BullLE......	Bulletin de Litérature Ecclésiastique (Toulouse).
Cath.........	Catholica (Münster).
CBQ........	Catholic Biblical Quarterly (Washington).
Ch..........	Christus (Paris).
ChQR.......	Church Quarterly Review (London).
CT..........	Ciencia Tomista (Salamanca).
CF..........	Ciencia y Fe (Buenos Aires).
CC..........	Civiltà Cattolica (Roma).
CBrug.......	Collationes Brugenses et Gandavenses (Bruges).
CNam.......	Collationes Namurcenses (Namur).
CMech......	Collectanea Mechlinensia (Malines).
CleR........	Clergy Review (London).
CultB........	Cultura Bíblica (Segovia).
DTh........	Divus Thomas (Piacenza).
ECarm.......	Ephemerides Carmeliticae (Roma).
EThL.......	Ephemerides Theologicae Lovanienses (Louvain).
EMar........	Ephemerides Mariologicae (Madrid).
EstB.........	Estudios Bíblicos (Madrid).
EstE.........	Estudios Eclesiásticos (Madrid).
EstF.........	Estudios Franciscanos (Madrid).
EstJ.........	Estudios Josefinos (Valladolid).
EstMar......	Estudios Marianos (Madrid).
Et...........	Etudes (Paris).
EtF.........	Etudes Franciscaines (Paris).
EuntD.......	Euntes Docete (Roma).
EvTh........	Evangelische Theologie (München).
ExpT........	Expository Times (Edinburg).

FSts..........	Franciscan Studies (New York).
FStn..........	Franciscanische Studien (Paderborn).
GL..........	Geist und Leben (Würzburg).
Greg..........	Gregorianum (Roma).
HTR..........	Harvard Theological Review (Cambridge, Mass.)
HeythJ.......	Heythrop Journal (Oxford).
Interp........	Interpretation (Richmond, Virginia).
Iren..........	Irénikon (Chevetogne).
IsrExpJ......	Israel Exploration Journal (Jerusalem).
IEcRec......	Irish Ecclesiastical Record (Dublin).
IThQ........	Irish Theological Quarterly (Dublin).
Ist...........	Istina (Boulogne-Sur-Seine).
JBLit........	Journal of Biblical Literature (Philadelphia).
JBRel........	Journal of Bible and Religion (Boston).
JJewSt.......	Journal of Jewish Studies (Cambridge).
JSemSt.......	Journal of Semitic Studies (Manchester).
JThSt........	Journal of Theological Studies (Oxford).
Jud..........	Judaica (Basel).
KerD........	Kerygma und Dogma (Göttingen).
LavalTheol Phil.......	Laval Théologique et Philosophique (Québec).
Lum.........	Lumen (Vitoria).
LumVie.....	Lumière et Vie (St. Alban-Leyse).
MaisD.......	Maison Dieu (Paris).
Mar.........	Marianum (Roma).
MarSt.......	Marian Studies (New York).
MelScR......	Mélanges de Science Religieuse (Lille).
MisCom.....	Miscelánea Comillas (Santander).
MünchThZ..	Münchener Theologische Zeistschrift (München).
Mus.........	Le Museon (Louvain).
NTSt........	New Testament Studies (Cambridge).
NRTh.......	Nouvelle Revue Théologique (Louvain).
NT..........	Novum Testamentum (Leiden).
Num........	Numen (Leiden).
OrSy........	L'Orient Syrien (Paris).
PalCl........	Palestra del Clero (Rovigo).
RF..........	Razón y Fe (Madrid).
RScR........	Recherches de Science Religieuse (Paris).
RevB........	Revista Bíblica (Buenos Aires).
RevCultTeol..	Revista de Cultura Teológica (Sâo Paolo).
RevE........	Revista Eclesiástica (Madrid).
RevET......	Revista Española de Teología (Madrid).
RevBen......	Revue Bénédictine (Maredsous).
RB..........	Revue Biblique (Jérusalem).
RevDT......	Revue Diocéssaine de Tournai.
RevEAug.....	Revue des Etudes Augustiniennes (Paris).
RevEG......	Revue de Etudes Grecques (Paris).
RevHE......	Revue d'Histoire Ecclésiastique (Louvain).
RevHPhRel...	Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses (Paris).
RevHR......	Revue de l'Histoire des Religions (Paris).
RevPhilol....	Revue de Philologie (Paris).
RevPApol....	Revue Practique d'Apologétique (Paris).
RevQ........	Revue de Qumrân (Paris).
RevScPhTH..	Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques (Paris).
RevScR......	Revue des Sciences Religieuses (Strasbourg).

RevTh.......	Revue Thomiste (Paris).
RevThPh....	Revue de Théologie et de Philosophie (Lausanne).
RevUOtt....	Revue de l'Université de Ottawa (Ottawa).
RivB........	Rivista Biblica (Roma).
Sa...........	Salesianum (Roma).
Sal..........	Salmanticensis (Salamanca).
SalT.........	Sal Terrae (Santander).
Schol........	Scholastik (Freiburg/Br).
ScEccl.......	Sciences Ecclésiastiques (Montreal).
SJTh........	Scottish Journal of Theology (Edinburg).
Sct..........	Scriptorium (Bruxelles).
Scrip........	Scripture (Edinburg).
ScCatt.......	Scuola Cattolica (Milano).
SelTeol......	Selecciones de Teología (Barcelona).
StdZ.........	Stimmen der Zeit (München).
StF..........	Studi Franciscani (Firenze).
StBFLA.....	Studii Franciscani Liber Annus (Jerusalem).
StLeg........	Studium Legionense (León).
StTh........	Studia Theologica (Lund).
ThLitZ......	Theologische Literatur Zeitung (Leipzig).
ThQ........	Theologische Quartalschrift (Tübingen).
ThSts........	Theological Studies (Baltimore).
ThRs........	Theologische Rundschau (Tübingen).
ThStn.......	Theologische Studien (Utrech).
ThZ.........	Theologische Zeitschrift (Basel).
TThZ.......	Trierer Theologische Zeitschrift (Trier).
VD..........	Verbum Domini (Roma).
VerV........	Verdad y Vida (Madrid).
VT..........	Vetus Testamentum (Leiden).
VTSupp.....	Vetus Testamentum Supplementum (Leiden).
ViSp.........	Vie Spirituelle (Paris).
VigChr......	Vigiliae Christianae (Amsterdam).
VirLet.......	Virtud y Letras (Manizales, Colombia).
Wor.........	Worship (Collegeville, Minn. J.).
ZAW.......	Zeistschrift für Alttestamentliche Wissenschaft (Berlin).
ZDPV.......	Zeitschrift für des Deutschen-Palästinavereins (Wiesbaden).
ZKTh.......	Zeitschrift für Katolische Theologie (Innsbruck).
ZNTW......	Zeitschrift für die N. T. Wissenschaft (Berlin).
ZThKirch....	Zeitschrift für Theologie und Kirche (Tübingen).

BIBLIOGRAFIA GENERAL

1. *TEXTO SAGRADO*

TM......... R. Kittel, *Biblia Hebraica*[7] (Stuttgart 1951).

LXX........ A. Rahls, *Septuaginta. Vetus Testamentum graece iuxta LXX Interpretes* 2 tom. (Stuttgart 1935).

Vg.......... *Biblia Sacra cura et studio Monachorum Abbatiae S. Hieronymi in Urbe O. S. B.* (Marietti 1959).

Biblia Vulgata Latina[3], Edic. preparada por A. Colunga-L. Turrado (Madrid, BAC, 1959).

Tisch........ Tischendorf, *Novum Testamentum graece*, Ed. 8.ª Crit. Maior, vol.I *Evangelia* (Lipsiae 1869).

WH......... Wescott-Hort, *The New Testament in the original Grek* (Cambridge-London[3] 1898).

Sod.......... H. von Soden, *Die Schriften des Neuen Testament II Teil* (Göttingen 1913).

Merk........ A. Merk, *Novum Testamentum graece et latine* (Roma[8] 1957).

Bover........ J. M. Bover, *Novi Testamenti Biblia graeca et latina* (Madrid[4] 1959).

Vogels....... E. J. Vogels, *Novum Testamentum graece et latine* (Freiburg 1950).

Nestle....... E. Nestle-K. Aland, *Novum Testamentum graece et latine* (Stuttgart[19] 1960).

W-W........ Woedsworth-White, *Novum Testamentum latine* sec. ed. S. Hieronymi. Edit. Maior (Oxonii 1898-13). Edit. minor curante White (Oxonii-Londini 1911).

Novum Testamentum Dni. N. J. Ch. Editionem paravit J. Leal (Matriti, BAC, 1960).

2. *APOCRIFOS*

A. de Santos Otero, *Los Evangelios Apócrifos* (Madrid, BAC, 1956).

C. Tischendorf, *Evangelia Apocrypha* (Lipsiae 1853).

J. P. Migne, *Dictionnaire des Apocryphes*, tom. 23-24 de la Encyclopédie Théologique (Paris 1856).

F. Amiot, *Evangiles Apocryphes* (Paris 1952).

A. Lipsius-M. Bonnet, *Acta Apostolorum Apocrypha*, 2 tomos (Lipsiae 1891-8).

3. *DOCTRINA DE LA IGLESIA Y PADRES*

Dz.......... H. Denzinger-A. Schönmetzer *Enchiridion Symbolorum* (Friburgi-Barcinone[32] 1963).

EB.......... *Enchiridium Biblicum* (Neapoli-Romae[2] 1954).

AAS......... *Acta Apostolicae Sedis.*

MG......... *Patrologia graeca* (J. M. Migne) (Paris).

ML......... *Patrologia latina* (J. M. Migne) (Paris).

PO.......... *Patrologia orientalis* (R. Graffin) (Paris).

4. *LINGÜISTICA*

Abel......... F. M. Abel, *Grammaire du grec biblique* (EtB) (Paris 1927).
WB......... W. Bauer, *Griechisch-Deutsches Wört. z. N. T.* (Berlin[5] 1958).
BDb......... Blass-Debrunner, *Grammatik des neutestamentlichen Griechissch* (Göttingen[9] 1954).
C. H. Bruder, *Concordantiae omnium vocum N. T.* (Göttingen 1922).
G. Dalman, *Jesus-Jeschua, Die drei Sprachen Jesu* (Leipzig 1922).
MM......... Moulton-Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament* (London 1952).
A. Schmoeller, *HandKonkordanz zum Griechischen N. T.* (Stuttgart[10] 1953).
M. Zerwick, *Analysis philologica N. T. graeci* (Romae[2] 1960); *Graecitas Biblica* (Romae[4] 1960).
F. Zorell, *Lexicum graecum N. T.* (Parisiis 1931).
R. Morgenthaler, *Statistik des Neutestamentlichen Wortschatzes* (Zürich 1958).

5. *DICCIONARIOS*

BBW......... J. Bauer, *Bibeltheologische Worterbuch* (Graz-Wien 1959).
CBENT..... J. E. Steinmueller, *Catholic Biblical Encyclopedia N. T.* (New York 1950).
DAB......... W. Corswant, *Dictionnaire d'Archéologie Biblique* (Neuchâtel-Paris 1956).
DAChL...... Cabrol-Leclercq, *Dict. d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie* (Paris).
DAFC....... A. D. Alès, *Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique* (Paris).
DB........... *Dictionnaire de la Bible* (Vigouroux) (Paris).
DBH......... *A Dictionnary of the Bible* (J. Hastings) (Edinburg).
DBS......... Vigouroux-Pirot, *Dictionnaire de la Bible*, Supplément (Paris).
DTC......... A. Vaccant, *Dictionnaire de la Théologie catholique* (Paris).
EncCatt...... Enciclopedia catholica (Città del Vaticano).
HBA......... H. Haag-A. Van den Born-S. de Ausejo, *Diccionario de la Biblia* (Barcelona 1963).
LexB......... Hagen, *Lexicum Biblicum* (CSS) (Paris).
LTK......... M. Buchberger, *Lexicon für Theologie und Kirche*[2] (Freiburg).
PW......... A. Pauly-G. Wissowa, *Realencyclopaedie der classischen Altertums Wissenschaft* (Stuttgart 1893ss); 2 Reiche (R. Z.) 1914ss; Supplementbände I-VII, 1903-1940.
RAC......... *Reallexicon für Antike und Christentum* (Stuttgart 1950ss).
ThWNT..... G. Kittel, *Theologisches Woerterbuch zum N. T.* (Stuttgart).
VB........... J. J. von Allmen, *Vocabulaire biblique* (Neuchâtel-Paris 1954).

6. GEOGRAFIA

F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine* (EtB) 2 tomos (Paris 1933-38).
ADAM SMITH, *The historical Geography of the Holy Land* (London 1947).
D. BALDI, *Enchiridion locorum sacrorum*[2] (Jerusalem 1955).
M. DU BUIT, *Géographie de la Terre Sainte* (BJ) (Paris 1958).
G. DALMAN, *Orte und Wege Jesu* (Gütterlosh[3] 1924).
G. CAPRILE, *Atlante della vita di Cristo* (Firenze 1959).
A. FERNÁNDEZ, *Geografía Bíblica* (Barcelona 1955).
L. H. GROLLENVERG, *Atlas de la Bible* (Paris-Bruxelles 1955).
C. KOPP, *Die heiligen Stäten der Evangelien* (Regensburg 1959).
P. LEMAIRE-BALDI, *Atlante Storico della Bibbia* (Torino 1955).

7. HISTORIA Y JUDAISMO

FLAVIO JOSEFO (FJ), *Opera*. Ed. Dindorf 2 vol. (Paris 1866); Ed. Niese 7 vol. (Berlín 1887-95); Vers. Ricciotti (Torino-Roma 1937).
FILÓN DE ALEJANDRÍA (FA), *Opera*. Ed. L. COHN-P. WENDLAND, 6 vol. (Berlin 1897ss).
H. L. STRACK-P. BILLERBECK (Str-B), *Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch*, 4 vol. (München 1922).
H. DANBY, *The Mishnah, translated from the hebrew with Introduction and brief explanatory notes* (Oxford 1933).
J. BONSIRVEN, *Textes Rabbiniques* (Roma 1955). *Le judaïsme Palestinien* 2 vol. (Paris 1934).
M. J. LAGRANGE, *Le judaïsme avant J. Christ* (EtB) (Paris 1931).
E. SCHUERER, *Geschichte des jüdischen Völkes im Zeitalter Jesu Christi* (Leipzig 1901).
U. HOLZMEISTER, *Historia aetatis N. T.* (Romae 1938).
— *Chronologia Vitae Christi* (Romae 1933).
G. RICCIOTTI, *Historia de Israel*, 2 vol. (Barcelona 1945).
F. M. ABEL, *Histoire de la Palestine* (EtB) 2 vol. (Paris 1952).
F. X. KORTLEITNER, *Archaeologia biblica* (Oeniponte 1917).
J. LEAL, *El mundo de los Evangelios* (Madrid-Cádiz 1955).
C. SPICQ, *Agapé dans le N. T.* 3 tomos (EtB) (1958-9).
A. G. LAMADRID, *Los descubrimientos del Qumrân* (Madrid 1956).
A. VINCENT, *Los manuscritos del desierto de Judá* (Madrid 1957).
J. T. MILIK, *Dix ans de découvertes dans le désert de Juda* (Paris 1957).
TH. H. GASTER, *The Dead Sea Scriptures* (New York 1957).
M. BURROWS, *Lumière nouvelles sur les Mss. de la M. Morte* (Paris 1959).
A. DUPONT-SOMMER, *Les écrits Esséniens découverts pres de la Mer Morte* (Paris 1959).
J. VAN DER PLOEG..., *La Secte de Qumrân et les origines du Christianisme* (Bruges 1959).
J. CARMINGNAC, *Le Docteur de Justice et Jesu Christ* (Paris 1958).
D. GONZALO MAESO, *Manual de Historia de la Literatura hebrea, bíblica, rabínica, neojudaica* (Madrid 1960).
H. BRAUN, *Qumrân und das Neue Testament. Ein Bericht über 10 Jahre Forschung* (1950-1959): ThRs28 (1962) 97-234.

8. *INTRODUCCION GENERAL AL N. T.*

K. ALLAND, *Kurzgefasste Liste der griechischen Handschriften des Neuen Testament, I. Gesamtübersicht* (Berlin 1963).
R. CORNELY-A. MERK, *Introductionis in S. Script. libros compendium* (Paris 1940).
DUPLACY, *Où en est la critique textuell du Nouveau Testament?* (Paris 1959).
G. S. GLANZMAN-J. A. FITZMYER, *An Introductory Bibliography for the Study of Scripture* (Westminster, Marylands 1961).
H. HOEPFL- B. GUT- A. METZINGER, *Introductio specialis in N. T.* 6ª (Neapoli Romae 1962).
M. MEINERTZ, *Einleintung in das N. T.* (Paderborn[5] 1950).
P. MORANT, *Introductio specialis in libros N. T.* (Romae 1950).
T. G. DE ORBISO, *Praelectiones exegeticae de N. T.* (Romae (I) 1956; (II) 1958).
R. RÁBANOS, Propedéutica Bíblica. *Introducción general a la Sda. Escritura* (Salamanca 1960).
P. G. RINALDI-P. DE BENEDETTI, *Introduzione al N. T.* (Brescia 1961).
J. RENIÉ, *Manuel d'Ecriture Sainte* (Paris-Lyon[6] 1949). Vol. 4-6.
A. ROBERT-A. FEUILLET, *Introduction à la Bible*, II, Nouveau Testam. (Tournai 1959).
A. ROBERT-A. TRICOT, *Initiation Biblique* (Paris[2] 1954).
H. SIMÓN-J. PRADO, *Praelectiones biblicae ad usum scholarum. Novum Testamentum I, II* (Taurini 1952-1962).
A. WIKENHAUSER, *Introducción al Nuevo Testamento* (Barcelona 1960).
—*Institutiones Biblicae Scholis accommodatae I* (Roma 1951).

9. *COMENTARIOS CONTEMPORANEOS AL N. T.*

A) CATOLICOS

BJ........... *La Sainte Bible Jérusalem* (Paris).
BM.......... *La Biblia de Montserrat* (Barcelona).
BPIB........ *La Sacra Bibbia a cura del P. I. Biblico, N. T.* Vol. VIII-IX.
CSS.......... *Cursus Scripturae Sacrae* (Cornely...) (Paris).
EBi.......... *Das N. T. Echterbibel* (Würzburg).
EtB.......... *Études Bibliques* (Paris).
HSNT....... *Die heilige Schrift des Neuen Testament* (Bonn).
RNT........ *Regensburger Neue Testament* (Regensburg).
SBG......... *La Sacra Bibbia tradotta dai testi originali e commentata* a cura e sotto la direzione di M. S. Garofalo (Torino).
SBPC........ *La Sainte Bible* PIROT-CLAMER (Paris).
SBibb........ *La Sacra Bibbia*, GAROFALO (Torino-Roma).
TKNT...... *Herders Theologischer Kommentar zum N. T.* (Freiburg i. Br.).
VbD......... *Verbum Dei.* Traducción española de «A Catholic Biblical Commentary» (Barcelona).
VS.......... *Verbum Salutis* (Paris).

B) NO CATOLICOS

BNTC....... *Black's New Testament Commentaries* (London).
CBSC........ *Cambridge Bible for Schools and Colleges* (Cambridge).
CGTC....... *Cambridge Greek Testament Commentary* (Cambridge).
CNT......... *Commentaire du Nouveau Testament* (Neuchâtel-Paris).
HNT........ *Handbuch zum N. T.* (Tübingen).

IB.......... *The Interpreter's Bible* (New York).
ICC......... *International Critical Commentary* (Edinburg).
KNT........ *Kommentar zum N. T.* (Zahn) (Leipzig).
MFF........ *The Moffat N. T. Commentary* (London).
MKNT...... (MEYER) *Kritisch-exegetischer Kommentar über das N. T.* (Göttingen).
NBC........ *Nelson's Bible Commentary* (New York).
NICNT..... *The New International Commentary on the N. T.* (Grand Rapids).
NTC........ *New Testament Commentary* (Michigan).
NTD........ *Das neue Testament Deutsch* (Göttingen).
THK........ *Theologischer Handkommentar zum N. T.* (Leipzig).
TNTC...... *Tyndale New T. Commentary* (London).

10. *MISCELANEAS BIBLICAS*

BNTEsch.... *The Background of the N. T. and its Eschatology.* Studies in Honour of C. H. DODD (Cambridge 1956).
MelG........ *Aux Sources de la Tradition Chrétienne.* Mélanges offerts a M. GOGUEL (Neuchâtel-Paris 1950).
MelP........ *Mélanges* E. PODECHARD (Lyon 1945).
MelBR...... *Mélanges Bibliques redigés en l'honneur* A. ROBERT (Paris 1945).
MemCh..... *Memorial* CHAINE (Lyon 1950).
MemLag..... *Memorial* LAGRANGE (Paris 1940).
MisBU...... *Miscelánea Bíblica* B. UBACH (Montiserrati 1953).
MisM....... *Miscellanea* G. MERCATI (C. Vatticano 1946).
NTEssays.... *New Testament Essays. Studies in Memory of* T. W. MANSON (Manchester 1959).
NeutAufs.... *Neutestamentliche Aufsätze,* Festschrift für Prof. J. SCHMID zum 70. Geburtstag (Regensburg 1963).
RecLC....... *Recueil* L. CERFAUX, 2 tomos (Gembloux 1954).
SPag......... *Sacra Pagina. Miscellanea Biblica Congressus Internationalis Catholici de Re Biblica,* 2 vol. (Paris-Gembloux 1959).
SBEsp....... *Semana Bíblica Española* (Madrid).
StEvang...... *Studia Evangelica. Papers Presented to the International Congress on «The Four Gospels in 1957»* (Berlin 1959).
StGosp...... *Studies in the Gospels. Essays in Memory* of R. H. LIGHTFOOT. Edited by D. E. NINEHAM (Oxford 1957).
SynStn....... *Synoptische Studien.* A. WIKENHAUSER *zum Siebzingsten Geburtstag dargebracht* (München 1953).

11. *INTRODUCCION ESPECIAL A LOS EVANGELIOS*

M. BLACK *, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts* (Oxford[2] 1954).
J. CAMBIER, L. CERFAUX... *La formation des évangiles. Problème Sinoptique et Formgeschichte* (Louvain 1957) (Jornadas bíblicas de Lovaina).
L. CERFAUX, *La voz viva del Evangelio al comienzo de la Iglesia* (San Sebastián 1958).
J. CHAPMAN, *Matthew, Mark and Luke* (London 1937).
H. CLADDER, *Unsere Evangelien* (Freiburg 1919).
L. DEISS, *Synopse* 2 vol. (Bruges 1963-1964).

G. G. Dorado, *Introductio et Commentarius in quattuor J. Ch. Evangelia* (Vol. I N. T. de la obra H. Simón, «Praelectiones biblicae») (Taurini[7] 1947).
J. Huby-X. Leon-Dufour, *L'Evangile et les évangiles* (VS 1954).
J. Leal, *Valor histórico de los Evangelios* (Madrid-Cádiz[3] 1956); *Sinopsis concordada de los cuatro evangelios* (Madrid[2] 1961).
X. Léon-Dufour, *Les évangiles et l'histoire de Jésus* (Paris 1963).
E. Levesque, *Nos Quatre évangiles* (Paris 1917).
C. Lo Giudice, *El Evangelio* (Madrid 1955).
T. W. Manson *, *The Sayings of Jesus* (London 1954).
B. Mariani, Marini, Capoferri... *I Vangeli nella critica moderna* (Torino 1960).
M. de Solanes, *Synopse grecque des évangiles* (Toulouse 1959).
C. Zedda, *Introduzione ai Vangeli* (Roma 1957).

12. *COMENTARIO A LOS EVANGELIOS*

A) PADRES GRIEGOS

Iren.......... San Ireneo († ca. 202): MG 7.
Clem Al..... Clemente de Alejandría († antes del 215): MG 8-9.
Orig.......... Orígenes († 254): MG 11-17.
Eus........... Eusebio de Cesarea († 339): MG 33.
Cir Jer....... San Cirilo de Jerusalén († 386): MG 33.
Cris.......... San Juan Crisóstomo († 407): MG 57-59.
Mop.......... Teodoro de Mopsuestia († 428): MG 66,703-86.
Cir Al....... San Cirilo de Alejandría († 444): MG 72-74.

B) PADRES LATINOS

Tert.......... Tertuliano († post 220): ML 1-2.
Hil........... San Hilario († 366): ML 9,917-1078.
Ambr........ San Ambrosio († 397): ML 15-17.
Jer............ San Jerónimo († 420): ML 22-30.
Ag............ San Agustín († 430): ML 32-47.

C) AUTORES MEDIEVALES

Teof.......... Teofilacto († ca. 1078): MG 123-124.
Eut........... Eutimio Zigaveno († post 1118): MG 129.
Beda......... San Veda el Venerable († 735): ML 92,10-938.
Estr.......... Estrabón Walafrido († 849): ML 114,63.426.
Rup.......... Ruperto de Deutz († 1135): ML 168,1307-1634.169. 203-26.
Alb........... San Alberto Magno († 1280), *Opera omnia*, vols. 9-11.
Tom.......... Santo Tomás († 1274), *Opera*. Edi. Vivès. Vol.10-11.
Cartuj....... Dionisio Cartujano († 1471), *Opera*, vol.11-12.
Lir............ Nicolás de Lira († 1340), *Postillae perpetuae in Evv.*
Tost.......... Alfonso Tostado († 1455), *Opera*, vol.13-17.

D) AUTORES MODERNOS (s. xvi-xix)

Cay........... Cayetano († 1534), *In quatuor Evangelia* (Lugduni 1556).
Jans.......... Jansenio de Gante († 1576), *Comment. in Concord. Evv.* (Lugduni 1577).
Mald........ Juan Maldonado († 1583), *Comment. in 4 Evv.* (Maguntiae 1840).

Salm.......... ALFONSO SALMERÓN († 1585 m.), *Opera*, vol.7-8.
Tol.......... F. DE TOLEDO († 1596), *In Jn.*, *In Lc. Rom.*
Sa.......... M. DE SA († 1596), *Scholia in 4 Evangel.* (Lugduni 1590).
Brug.......... LUCAS BRUGENSIS († 1619), *Comm. in 4 Evv.* (Antuerpiae 1606).
Lap.......... CORNELIO A LÁPIDE († 1637). Ed. Vivès, vol.15-16.
Sylv.......... JUAN DE SYLVEIRA († 1587), *Comm.* 6 vol. (Lugduni 1698).
Menoch...... ESTEBAN MENOCHIO († 1655), *Comm.* 3 vol. (Venetiis 1758).
Calm.......... AGUSTÍN CALMET († 1757), *Comm. in S. Script.* vol. 7 in Evang. Lucae (1736).
F. PATRIZZI († 1881), *De evv. libri 3*, 2 vol. (Friburgi 1853).

E) AUTORES DEL SIGLO XX

P. SCHANZ († 1905), *Kommentar über die vier Evangelien*, 4 vol. (I-II, Freiburg 1879-81; III-IV, Tübingen 1883-5).
Fill.......... L. CL. FILLION († 1927), *Les Saints Evangiles* (Paris 1903), vol. VII de la Sainte Bible (texto latino y traducción francesa). Edic. Española (Madrid 1928).
F. CEULEMANS, *Commentarius in Evangelia*, 3 vol. (I = Mt; II = Mc, Lc; III = Jn) (Mechliniae 1899... 1929).
F. S. GUTJAHR († 1915), *Die vier heil. Evangelien* (Graz 1905).
Knab.......... J. KNABENBAUER († 1911), CSS.
Lagr.......... M. J. LAGRANGE († 1938), EtB.
S. GAROFALO, *Gli Evangeli tradotti e commentati* (Torino 1963).

F) AUTORES NO CATOLICOS

J. WELLHAUSEN, *Das Evangelium Matthaei, Marci, Lucae, Johannis.* 4 vol. (Berlin 1903-1908).

A. LOISY, *Les évangiles Synoptiques*, 2 vol. (Ceffonds 1907-1908); *Le IV*[e] *évangile* (Paris 1903).

A. SCHLATTER, *Der Evangelist Matthäus* (1929); *Der Evangelist Johannes* (1930); *Das Evangelium des Lukas* (1931); *Markus der Evangelist für die Griechen* (Stuttgart 1935).

EVANGELIO DE SAN MATEO

TRADUCCION Y COMENTARIO POR

SEVERIANO DEL PÁRAMO, S.I.
Profesor en la Universidad Pontificia de Comillas

INTRODUCCION

La persona del escritor.—Desde los primeros siglos, una tradición unánime y constante atribuye el primero de los evangelios al apóstol San Mateo. Su nombre aparece, ante todo, en las cuatro listas que de los doce apóstoles nos ofrecen los evangelistas sinópticos. San Marcos en 3,18 y San Lucas en 6,15 le nombran en séptimo lugar, mientras que en Mt 10,3 y en Act 1,13 ocupa el octavo. En Mt 9,9, al contar su vocación, se dice que era publicano. San Marcos 2,14 y San Lucas 5,27 refieren la vocación de un publicano, pero su nombre es Leví. Comparando las tres narraciones con el contexto inmediato, es claro que se trata de una misma persona. San Marcos y San Lucas identifican a este publicano Leví en las listas de los apóstoles con San Mateo, como se deduce de que en los evangelios ningún otro apóstol lleva este nombre sino el publicano Mateo (Mt 10,3).

Esto quiere decir que tenía dos nombres, cosa bastante corriente a juzgar por los casos que encontramos en el Nuevo Testamento y en Flavio Josefo. Así, por ejemplo, Juan Marcos (Act 15,37), José Bernabé (Act 4,36), José Caifás (Flav. Jos., *Ant.* XVIII 2,7) [1].

San Marcos (2,14) añade que era hijo de Alfeo. Como quiera que después, en las listas de los apóstoles, Santiago el Menor se dice también ser hijo de Alfeo (Mt 11,3; Mc 3,18; Lc 6,15; Act 1, 13), ocurre preguntar si San Mateo y Santiago el Menor serían hermanos. Tenemos fundamentos sólidos para dar una respuesta negativa. Efectivamente, en dichos catálogos aparecen siempre los hermanos juntos, haciéndose, además, notar que son hermanos, lo cual no sucede con San Mateo y Santiago, y, si se ponen una vez unidos en Act 1,13, únicamente de Santiago se dice que era hijo de Alfeo.

El oficio de San Mateo era el de publicano, o recaudador de tributos, y su puesto lo tenía en Cafarnaúm, donde pudo presenciar algunos de los milagros que allí hizo el Maestro y escuchar su predicación antes de tomar la resolución de seguirle.

Después de la ascensión de Cristo debió de predicar el Evangelio durante algunos años entre los judíos de Palestina, según atestiguan escritores de los primeros siglos de la Iglesia [2]. Por cuánto tiempo y en qué otras regiones ejercitó su ministerio, no lo sabemos con seguridad, ya que los testimonios no están acordes ni son de muy remota antigüedad. Lo mismo digamos del sitio y circunstancias de su muerte [3].

[1] Algunos autores acatólicos niegan la identidad del publicano Leví con el apóstol Mateo. Esta hipótesis se funda en falsos e infundados prejuicios y contradice a toda la tradición escrita.

[2] Clem. Alej., *Paedag.* 2,1: MG 8,406; Eus., *Hist. Eccl.* 3,24: MG 20,265.

[3] Tanto en la Iglesia oriental como en la occidental es venerado, ya desde los primeros siglos, como mártir.

Lo importante para nuestro intento es que San Mateo fue uno de los doce que acompañaron a Cristo durante su vida pública, y fue, por consiguiente, testigo ocular de lo que en su libro nos refiere.

Su obra.—No hay duda ninguna que, a fines del siglo I y comienzos del II, el primer evangelio canónico era conocido en toda la Iglesia. Encontramos citas claras de él en la Διδαχή (c.80-100), en San Clemente Romano (92-101), en San Policarpo (70-156), en la carta de San Bernabé (96-98), en San Ignacio de Antioquía († c.107). Desde mediados del siglo II puede afirmarse que todos los escritores cristianos cuyas obras han llegado a nuestras manos conocen nuestro evangelio, que aparece, además, citado con más frecuencia que los demás libros del Nuevo Testamento [4].

Con todo, en estos primeros documentos, por lo general, nada se nos dice de su autor. Los escritores eclesiásticos de los primeros siglos, más preocupados por el contenido de la palabra divina que por el escritor humano que la transmitía, no solían citar los libros sagrados por el nombre del autor humano, sino sólo como enseñanzas de Dios, autor principal de las Escrituras.

El primero y más antiguo testimonio explícito que poseemos acerca del autor del primer evangelio se lo debemos a Papías, obispo de Hierápolis, y nos le ha conservado el historiador Eusebio en su *Historia eclesiástica* [5]. Papías, según el testimonio de San Ireneo [6] y del mismo Eusebio [7], había sido amigo y compañero de San Policarpo, había escuchado a Juan, probabilísimamente el evangelista, y era considerado como varón antiguo, perteneciente a los mismos tiempos apostólicos. Escribió una obra dividida en cinco libros, cuyo título era Ἐξήγησις λογίων κυριακῶν *(Explanación de los oráculos del Señor)*. De este libro sólo conocemos algunos fragmentos que nos ha conservado Eusebio, quien en su *Historia* muestra el interés que tenía por conocer los documentos de la tradición sobre el origen de los libros sagrados. Dice a propósito del primer evangelio: «Sobre Mateo dice (Papías) lo siguiente: Mateo ordenó en lengua hebrea las sentencias (del Señor), y cada uno las interpretó luego como pudo» [8]. Estas palabras de Papías han dado lugar a múltiples discusiones. Se trata, ante todo, de averiguar qué es lo que hay que entender por el término λόγια. Indudablemente que semejante expresión significa con frecuencia «sentencias» o «dichos», pero no es menos cierto que puede referirse también a hechos o acciones, que muchas veces están íntimamente ligadas con los discursos. Que tal es en este caso concreto su significado, lo deducimos del testimonio que del evangelio de San Marcos nos ofrece el mismo Papías. Dice así: «Marcos, intérprete de Pedro, escribió con diligencia todo lo que recordaba... que había dicho o hecho el

[4] Cf. F. X. FUNK, *Patres Apostolici* I (Tubinga 1901) 186s. Véase la obra de E. MASSAUX, *Influence de l'Evangile de saint Matthieu sur la littérature chrétienne avant saint Irénée* (Lovaina 1950).

[5] III 39,16: MG 20,300.

[6] *Adv. haer.* V 33,4: MG 7,1214.

[7] Lc.

[8] *Hist. Eccl.* III 39,16: MG 20,300.

Señor»: τὰ λεχθέντα καὶ πραχθέντα, e inmediatamente después llama a todo lo escrito τὰ λόγια κυριακά [9].

Lo mismo se desprende del título de la obra de Papías: Ἐξήγησις λογίων κυριακῶν, que, según atestigua Eusebio, comprendía también hechos de la vida de Cristo. Finalmente, Eusebio e Ireneo, que tenían ante la vista la obra de Papías, entendieron estas palabras del evangelio de San Mateo. Lo mismo digamos de Clemente de Alejandría, Orígenes y San Jerónimo. Por otra parte, si San Mateo hubiera escrito solamente una colección de sentencias del Señor, no se explica cómo en toda la tradición de los primeros siglos no encontramos ni una alusión a semejante obra, teniendo sobre todo en cuenta que hubo eruditos cristianos, como Ireneo, Orígenes y Eusebio, que se interesaron por investigar los documentos más antiguos de la cristiandad. Con razón, pues, la mayor parte de los autores católicos, y hoy día aún muchos protestantes y racionalistas, interpretan esta expresión de Papías del evangelio de San Mateo.

En orden de antigüedad sigue el testimonio de San Ireneo († 202), discípulo de San Policarpo. Dice así: «También Mateo, predicando entre los hebreos, publicó en la propia lengua de ellos un evangelio escrito cuando Pedro y Pablo predicaban el Evangelio en Roma y ponían los fundamentos de la Iglesia» [10]. Este testimonio concreta algo más el de Papías, añadiendo una circunstancia relativa al tiempo en que lo escribió.

Orígenes (186-254), varón eruditísimo e investigador diligente de los orígenes del cristianismo, dice, según nos cuenta Eusebio [11], lo que sigue: «Como he recibido de la tradición, de los cuatro evangelios, que son los únicos que en la Iglesia universal, que está bajo el cielo, son admitidos sin controversia, el primero fue escrito por Mateo, primero publicano y luego apóstol de Jesucristo. Compuesto en lengua hebrea, lo publicó para los judíos convertidos a la fe».

A todos estos testimonios podríamos añadir el de Eusebio (265-340), quien, después de recoger en su *Historia* los testimonios de la antigüedad sobre este particular, acepta sin la menor vacilación que el autor del primer evangelio era San Mateo [12].

Otros muchos escritores cristianos de los primeros siglos atestiguan lo mismo, lo cual quiere decir que se trata de una tradición universalmente admitida. Tales son, por ejemplo, Panteno († c.200), Clemente de Alejandría (c.150-215), Tertuliano (c.160-240), San Jerónimo (c.340-420), San Efrén († 373), etc. La misma tradición representa el título mismo del evangelio en los más antiguos códices.

Tratándose de un hecho histórico como es el presente, los testimonios citados son de excepcional importancia y el argumento principal que hay para aceptarlo. Con todo, el mismo examen interno del evangelio no sólo no contradice a la tradición, como

[9] Ibid.
[10] *Adv. haer.* III 1,I, apud Eus., *Hist. Eccl.* V 8,2: MG 7,844.
[11] *Hist. Eccl.* VI 25,3: MG 20,581.
[12] *Hist. Eccl.* III 24,5-6: MG 20,583.

han pretendido algunos, sino que más bien la confirma. Efectivamente, todo el contenido y en parte también la forma literaria del primer evangelio delatan a un semita palestinense. Las alusiones a usos y costumbres judías, que se suponen conocidas; el conocimiento de la ley y de todo el Antiguo Testamento, las noticias geográficas concretas de ciudades y aldeas palestinenses, el conocimiento que suponen ciertos datos sobre tributos y monedas de la época; finalmente, el mismo género literario, no ajeno a cierto artificio oriental, como se manifiesta en el uso frecuente del paralelismo, todo esto no se explica satisfactoriamente si no se admite que el autor del evangelio es un judío de cierta cultura, cual debía ser la de un publicano.

Con razón, pues, la Comisión Pontificia Bíblica, en su respuesta del 19 de junio de 1911, afirma lo siguiente:

> Teniendo presente el consentimiento universal y constante de la Iglesia desde los primeros siglos, que claramente manifiestan los testimonios de los Padres; los títulos de los códices de los evangelios, las versiones de los libros sagrados, aun las más antiguas; los catálogos transmitidos por los Santos Padres, por los escritores eclesiásticos, por los sumos pontífices y por los concilios, y, finalmente, el uso litúrgico de la Iglesia tanto oriental como occidental, ¿puede y debe afirmarse con certeza que Mateo, apóstol de Cristo, es en verdad el autor del evangelio divulgado con su nombre? *Respuesta:* Afirmativamente [13].

La lengua primitiva.—Toda la tradición antigua es unánime en afirmar que San Mateo escribió su evangelio en la lengua de los judíos, a quienes lo destinaba, y esta tradición la recoge también la Comisión Pontificia Bíblica en el decreto citado al suponer que la traducción griega «es sustancialmente idéntica al evangelio compuesto por el mismo apóstol en su lengua nativa» [14].

Pero esta tradición no determina, al menos expresamente, si San Mateo escribió su evangelio en la lengua hebrea antigua, en que están escritos la mayor parte de los libros del Antiguo Testamento, o en la lengua entonces corriente entre los judíos palestinenses, que era el arameo.

No faltan autores que piensan que la lengua original del primer evangelio fue el hebreo. Tales son, por ejemplo, P. Schegg, Belser, Cladder, Grimme y Gächter, entre los católicos, y entre los protestantes, Delitzsch, A. Resch y Erb. Pero las mismas expresiones de los escritores antiguos indican que todos entendían que el evangelio había sido escrito en la lengua que entonces usaban los judíos, que ya San Lucas en Act 21,40 llama ἑβραίς διάλεκτος, y no era otra que el arameo. La misma expresión usa repetidas veces Flavio Josefo [15]. Por otra parte, no se concibe que, pretendiendo San Mateo dedicar su evangelio a sus compatriotas, le escribiese en una lengua desconocida para la mayor parte de ellos, como entonces era el hebreo. Añádase a esto que la misma traducción griega

[13] EB 388.
[14] EB 392.
[15] *Ant.* III 10,16 y *Bell.* V 4,2,12, etc.

que poseemos conserva expresiones de la lengua original y que son no hebreas, sino arameas [16].

Menos fundada nos parece la opinión de algunos antiguos, como Erasmo y Cayetano, que hacen suya muchos autores no católicos modernos, según los cuales habría sido escrito no en arameo, sino en griego. Las razones en que pretende apoyarse parten del supuesto falso de que San Mateo sólo elaboró una colección de dichos del Señor, y no es, por lo tanto, el autor del evangelio que ahora poseemos, en el que tenemos discursos y hechos de Cristo. El autor del evangelio griego para nosotros desconocido utilizaría como fuente el escrito de Mateo, y esto fue la ocasión para atribuírselo.

El texto original arameo debió de desaparecer muy pronto. A ello hubo de contribuir en gran parte la difusión rápida por todas las iglesias del texto griego y la vida azarosa de las comunidades cristianas palestinenses, sobre todo a partir del año 70.

Las relaciones entre este texto arameo y el evangelio según los hebreos a que aluden los autores cristianos de los siglos III y IV son muy oscuras. Lo único que podemos asegurar es que, ciertamente, el evangelio según los hebreos no era el original arameo de San Mateo, como se desprende del examen de algunos fragmentos llegados hasta nosotros y de la misma manera como hablan de él los que le conocieron [17].

Tiempo de su composición.—Con los datos que hasta el presente poseemos, no nos es posible determinar con exactitud la época en que San Mateo compuso el original arameo. Los documentos más antiguos suponen unánimemente que fue el primero de los cuatro. Así San Ireneo [18], Clemente de Alejandría [19], Orígenes [20], San Epifanio [21], San Juan Crisóstomo [22], San Jerónimo [23] y San Agustín [24], por no citar más que a los más principales.

Teniendo en cuenta la época en que fueron compuestos los otros dos evangelios sinópticos, sin duda antes del 70, habremos de concluir que el original arameo del primer evangelio fue escrito bastante antes del año 70.

Algunos autores [25], fundados en el testimonio de San Ireneo, que habla de la composición del original arameo «cuando Pedro y Pablo predicaban en Roma y ponían el fundamento de la Iglesia» [26], creen que fue escrito después del año 60, ya que San Pedro y San Pablo no se encontraron en Roma sino después de dicho año. Pero el texto de San Ireneo, ya de suyo oscuro, se presta a varias inter-

[16] Tales son, por ejemplo, *raca* (5,22), *mammona* (6,24), *hosanna* (21,1), *corbona* (27,6), etc
[17] Cf. LAGRANGE, *L'Evangile selon les Hébreux:* RB 31 (1922) 161.321-349; 46 (1937) 282-284.
[18] *Adv. haer.* III 1,2: MG 7,845.
[19] Según EUS., *Hist. Eccl.* III 24,6: MG 20,583.
[20] *In Mt.* I, apud EUS., ibid., VI 25,4: MG 20,581.
[21] *Haer.* 59,4,6. MG 41,1025.
[22] *Hom.* 4 *in Mt.:* MG 57,16.
[23] *In Mt. Prol.:* ML 26,18.
[24] *De cons. evang.* I 2: ML 34,1043.
[25] Schanz, Grandmaison, Lagrange, Jacquier, entre los católicos, y entre los protestantes, Zahn y Godet.
[26] *Adv. haer.* III 1: MG 7,844.

pretaciones. Puede significar que San Mateo escribió su evangelio cuando Pedro, ayudado más tarde por San Pablo, fundó la iglesia de Roma, es decir, hacia los años 42 al 44 [27]. Y puede también interpretarse del origen apostólico de la predicación del evangelio, en este sentido: «Mateo en Palestina predicó el evangelio no sólo de palabra, sino también por escrito; en cambio, Pedro y Pablo lo hicieron de palabra en Roma» [28]. O también: «Mateo entregó por escrito a los hebreos el evangelio, que en Roma predicaron de viva voz Pedro y Pablo».

Según el testimonio de Eusebio, San Mateo escribió su evangelio antes de abandonar Palestina para predicar a otras naciones [29]. No nos dice qué año sucedió esto; pero si, según una tradición que encontramos en algunos documentos antiguos [30], colocamos la dispersión de los apóstoles unos doce años después de la ascensión de Cristo a los cielos, habríamos de colocar la composición del primer evangelio entre los años 41 y 44 [31]. Con todo, semejante fecha no parece sostenible si tenemos en cuenta lo que San Lucas cuenta en Act 15 e insinúa San Pablo en Gál 2,1-10, que hacia el año 49 se encontraban aún en Jerusalén los apóstoles, y no parece que hubieran emprendido aún misión alguna fuera de Palestina, salvo la predicación de San Pedro en Roma, que muchos autores colocan hacia el año 42 [32].

Dejando, pues, los testimonios de la tradición, nada claros en este punto, hemos de intentar otros caminos para investigar con alguna probabilidad la época de su composición. Supuesto que el evangelio de San Mateo fue el primero, como arriba queda dicho, hemos de poner, ante todo, su composición antes del año 60, ya que hacia esa fecha se coloca con mucha probabilidad la composición del evangelio de San Lucas. Por otra parte, el evangelio de San Marcos precedió al de San Lucas, y debió de escribirse entre los años 53 y 60. Podemos suponer, por lo tanto, que nuestro evangelio se compuso entre los años 50 y 53. La Comisión Pontificia Bíblica niega en primer lugar que «pueda diferirse la redacción del original de este texto hasta después del tiempo de la destrucción de Jerusalén, de tal manera que los vaticinios que allí se leen sobre la misma destrucción fueran escritos después de dicho suceso; e igualmente que el testimonio que suele citarse de Ireneo, de dudosa y discutida interpretación, haya de estimarse de tanto peso, que obligue a rechazar la sentencia de aquellos que, en conformidad con la tradición, creen que la citada redacción fue hecha aun antes de la venida de Pablo a Roma» [33].

[27] Así KAULEN *(Einleitung* III 38), CORNELY (III 78), BELSER (ThQ 80 [1898] 186ss) y BUZY.

[28] GUTJAHR, *Einleitung* 169; CLADDER, *Unsere Evangelien* 28-29; E. LEVESQUE: RevApol 56 (1933) 142s.

[29] *Hist. Eccl.* III 24,6: MG 20,266.

[30] Cf. HARNACK, *Die Chronologie...* I p.243-244.

[31] Esta sentencia han sostenido Belser, Bisping, Cornely, Gutjahr, Rosadini, Buzy y algunos otros.

[32] Cf. B. LLORCA, S. I., *Manual de historia eclesiástica* p.46.

[33] EB 390.

El texto griego.—Según Papías, el texto arameo fue muy pronto traducido al griego, seguramente en los mismos tiempos apostólicos. Se hicieron varios ensayos de traducción, pero ya desde los más remotos tiempos, seguramente antes de finales del siglo I, de esas versiones prevaleció sobre las demás una, y vino a ser considerada en todas las iglesias como el texto oficial y genuino. Al atribuir dicho evangelio griego a San Mateo, los escritores de aquella época, en sus citas y en los títulos de sus códices, atestiguaban implícitamente que para ellos la versión griega era idéntica, al menos sustancialmente, al texto original arameo. Así lo ha venido reconociendo en el decurso de los siglos la Iglesia, y la Comisión Pontificia Bíblica afirma que, «por el hecho de que los Padres y todos los escritores eclesiásticos, aún más, la misma Iglesia, ya desde sus orígenes, usaron únicamente como canónico el texto griego del evangelio conocido con el nombre de Mateo, sin perder de vista los testimonios que nos enseñan expresamente que el apóstol Mateo escribió en la lengua nativa, se puede probar con toda certeza que el susodicho evangelio griego es sustancialmente idéntico al evangelio compuesto por el mismo apóstol en su lengua nativa» [34].

Sobre la época en que fue hecha esta versión griega nos faltan datos concretos para determinarla con exactitud. Ciertamente, podemos afirmar que era ya muy conocida antes de fines del siglo I. Como, por otra parte, el examen interno del evangelio nos lleva a la conclusión de que el traductor tuvo ante la vista el evangelio de San Marcos y muy probablemente también el de San Lucas, esta versión griega hubo de ser hecha después de la composición de los otros dos sinópticos. Tal vez, como opinan algunos, ya antes del año 70, aunque no hay argumentos decisivos para afirmarlo. Opinión muy común entre los católicos es suponer que fue elaborada entre los años 80 y 90.

Ya San Jerónimo [35] ignoraba el autor de la versión. Sólo podemos decir que hubo de ser algún judío cristiano de Palestina o de Siria que conocía el arameo y el griego. Suponen algunos que pudo ser el mismo San Mateo, pero no hay razones de peso que lo confirmen. Lo cierto es que la Iglesia ha tenido siempre esta versión como Escritura auténtica y canónica.

Por lo demás, la identidad sustancial de la versión con el texto arameo no se opone a que su autor haya utilizado el evangelio de San Marcos, aprovechándose de sus expresiones y aun tal vez reelaborando algunas secciones, conservando, con todo, la unidad doctrinal y las características generales literarias del original arameo. Hasta dónde hayan llegado estos retoques y adiciones, es muy difícil determinarlo, y hay entre los católicos muy diversas maneras de hablar. Por lo demás, considerar al Mateo griego «no como una fiel traducción de una obra aramea, sino como una reelaboración del evangelio de Marcos», como lo hace Wikenhauser [36], nos parece demasiado.

[34] EB 392.
[35] *De vir. illustr.* 3.
[36] *Introducción al Nuevo Testamento* (Barcelona 1960) p.158.

Destinatarios y fin.—Por el mero hecho de haber escrito San Mateo su evangelio en arameo, es evidente que lo destinaba a lectores judíos palestinenses. Así lo afirman los testimonios más antiguos. Lo mismo se deduce del examen interno, donde abundan citas del Antiguo Testamento y alusiones a usos y costumbres judías que se suponen conocidas de los lectores.

Parece también claro que San Mateo primariamente destinaba su obra a las comunidades cristianas convertidas del judaísmo. Así lo atestiguan San Ireneo [37], Orígenes [38] y San Jerónimo [39], y esto mismo se desprende de la lectura atenta del evangelio, en el que se ponen con notable relieve las sentencias de Cristo sobre la reprobación del pueblo judío, y singularmente los discursos tan vehementes, como el del capítulo 23 contra los vicios de los escribas y fariseos. Por otra parte, hay que suponer que el evangelio escrito contenía la misma catequesis oral que San Mateo había expuesto a las primeras comunidades cristianas palestinenses, como lo afirma ya Eusebio en su *Historia* [40].

La misma versión griega es muy probable que primariamente haya sido elaborada para las comunidades judío-cristianas que habitaban fuera de Palestina. Así parece deducirse de que en ella se dejan sin explicar usos judíos que se suponen conocidos. Es además natural que estos judío-cristianos de la diáspora tuviesen interés particular en conocer pronto la obra que San Mateo había compuesto para sus compatriotas palestinenses.

Una vez traducido al griego, lengua entonces común en todo el imperio romano, el evangelio se propagó rápidamente por todas las iglesias, adquiriendo muy pronto amplia difusión y extraordinario aprecio.

El fin que San Mateo se propuso no fue meramente histórico, sino principalmente doctrinal. No parece, como opinaron algunos [41], que haya de ser considerado como una obra apologética contra ciertas calumnias judías sobre el origen de Jesús. El evangelista se propone ante todo probar que Jesús es el verdadero Mesías prometido y anunciado en el Antiguo Testamento, y al mismo tiempo exponer su doctrina y la fundación y naturaleza del reino mesiánico [42].

A esto debe añadirse, con el Crisóstomo y San Jerónimo, a quienes siguen muchos autores católicos modernos, que San Mateo no sólo pretende probar la mesianidad de Jesús, sino también su divinidad. Esto lo verá claramente quien siga con atención el comentario.

Carácter teológico.—El evangelio de San Mateo es eminentemente teológico. Su abundante doctrina puede resumirse en ciertas

[37] L.c.: MG 7,124.
[38] Apud Eus., *Hist. Eccl.* III 24,6.
[39] *In Mt. Prol.*: ML 26,18.
[40] III 24,6: MG 20,266.
[41] Cornely, Patrizi, Simon, Zahn, etc.
[42] Así piensan, por lo general, los autores modernos; por ejemplo, Lagrange, Meinertz, Höpfl-Gut, Ricciotti, etc.

tesis que el evangelista prueba con testimonios del Antiguo Testamento y con los hechos históricos de la vida de Jesús.

1.º *Jesús es el Mesías prometido en el Antiguo Testamento.* Es hijo de David y de Abrahán, a quienes Dios prometió darles por descendientes al Mesías, como se comprueba por su misma genealogía (1,1-16). Como tal hijo de David aparece después en numerosos pasajes del evangelio (9,27; 12,23; 15,22; 20,30.32; 21,9.15).

En Jesús se cumplen las profecías del Antiguo Testamento relativas a la vida, muerte y doctrina del Mesías. Ningún otro evangelista cita tan frecuentemente las profecías que tuvieron su cumplimiento en Jesús. Su fórmula, además, aparece en su evangelio como estereotipada: *para que se cumpliesen lo que fue dicho por el profeta* (12; 2,15.23; 4,14; 8,17; 12,17; 13,35; 21,4; 26,56); o también: *así se cumplió* (2,17; 27,9).

En sus mismos discursos aparece como el gran doctor y legislador de la nueva ley, que perfecciona y en cierto modo corrige la antigua (5,17-48). Las mismas curaciones y milagros que hace son obras propias del Mesías, predichas por los profetas (8,17; 12,18; Is 35,5; 61,1). Particularmente su pasión se describe como vaticinada frecuentemente en la Escritura (16,21; 17,12.22; 26,2.21.24. 42.54.56; 27,3-10; cf. Zac 11,13ss).

2.º *Jesús, además, es Hijo de Dios.* Como tal le anuncia el Padre en el bautismo (3,17) y en la transfiguración (17,5); le reconocen los demonios por medio de los posesos (8,29); le confiesan San Pedro (16,16s), el centurión, que presenció su muerte (27,54), e implícitamente el Bautista (3,11-14). El mismo Jesús, cuando se proclama mayor que el templo (12,6), que Jonás y Salomón (12,41s), Señor de David (22,41-46), igual al Padre (11,25ss; 12,50), Hijo de Dios (21,33ss; 17,24-27), abiertamente se llama Dios (26,63s), una de las personas de la Santísima Trinidad (28,18-20), juez del mundo (16,27; 19,28; 24,27.30s; 25,31-46).

3.º *Jesús es el fundador de una nueva sociedad, el reino de los cielos en la tierra, la Iglesia.* Los comienzos de la predicación del Bautista y del mismo Cristo parten del anuncio de la proximidad de este nuevo reino (3,2; 4,17). Su legislación fundamental la establece Jesús, ante todo, en el largo discurso de la montaña (5-7); sus propiedades, en la sección consagrada a las parábolas, cap.13; las relaciones mutuas entre los ciudadanos que han de componerle, en la instrucción que da a los apóstoles, cap.18, y, finalmente, su consumación, en el discurso apocalíptico de los capítulos 24 y 25.

La Iglesia se vislumbra como una sociedad jerárquica. Los apóstoles reciben del mismo Cristo la facultad de atar y desatar en la tierra (18,18), son instruidos para la misión de propagar y establecer este reino por todo el mundo (10,1ss) y, finalmente, reciben de Cristo el mandato, a la vez que la promesa, de su eficaz asistencia y protección, de predicar y bautizar a todas las gentes (28,19s). Como autoridad suprema en esta nueva sociedad queda

constituido Pedro, con plenos poderes sobre todos y cada uno de sus miembros (16,18ss).

4.º *Los fariseos y, en general, el pueblo judío rechazando a Cristo, quedaron fuera de este reino.* Cristo predicó el Evangelio sólo a los judíos (10,5s; 15,24), porque a ellos primariamente había sido prometido, para que por su medio se extendiese a todo el mundo. Pero la mayor parte de ellos le rechazaron. La causa principal de esta incredulidad estaba en los jefes del pueblo (9,34; 12,14.24.38s; 23,1ss), los cuales ya desde el comienzo de la predicación de Cristo se le opusieron con calumnias, asechanzas y persecuciones, hasta entregarle en manos de los romanos y hacer que muriese crucificado. Con todo, el mismo pueblo se mostró también ingrato y rebelde a las enseñanzas de Cristo, como se deduce de las imprecaciones que dirigió contra las ciudades galileas (11,16ss), tan favorecidas con su predicación y sus milagros; de la parábola de la higuera estéril (21,18ss), de la de los dos hijos (21,28-32), de la de los renteros homicidas (21,33-46) y, sobre todo, de la maldición que sobre sí mismos pronunciaron al cargar con la responsabilidad de la condenación a muerte de Jesucristo: *Caiga su sangre sobre nosotros y sobre nuestros hijos* (27,25). Por esta razón tuvo bien merecida la sentencia del Señor: *El reino de Dios se os quitará a vosotros para dárselo a un pueblo que produzca sus frutos* (21,43).

Género literario.—El género literario que caracteriza al evangelio de San Mateo es más bien el doctrinal, o didáctico, que el histórico. No se propone el evangelista describirnos la historia de la vida de Jesús como un fin primario e inmediato, como pudiera hacerlo un biógrafo de nuestros días. Los hechos históricos que se describen se subordinan a un fin superior. El evangelio, lo mismo que la predicación de los primeros sembradores del cristianismo, tiende ante todo a la edificación e instrucción. Su autor pretende cultivar la fe en Jesús Mesías, Hijo de Dios, salvador de todos los hombres, fundador de la Iglesia, fuera de la cual no hay salvación.

Esto no quiere decir que hayamos de conceder que el evangelio no es de ninguna manera obra histórica. La misma fe que el evangelista pretende avivar en el ánimo de los lectores, tiene también por objeto hechos históricos, en los cuales precisamente se funda, y que el evangelista va entretejiendo en su obra, que en este sentido es verdaderamente histórica.

Al describir San Mateo los hechos de la vida de Cristo, no es su intención hacer una biografía en el sentido moderno de la palabra. Su obra podríamos decir que es más bien un manual de evangelización, que no puede, con todo, prescindir de la historia, en la que se fundamenta como en cimiento sólido.

Esta verdad incontestable no autoriza a despreciar o negar el valor histórico del primer evangelio, sino más bien nos orienta para caracterizarle y definirle mejor. Ya San Agustín advertía que nada podía decirse contra la veracidad de este evangelio aunque advirtamos en él un orden distinto que en los demás, o que omite hechos

o circunstancias que los otros narran, o que describe discursos o acciones que los otros callan [43].

No es, por consecuencia, lícito afirmar, como lo hicieron los modernistas, que, «porque el autor del primer evangelio intenta principalmente una finalidad dogmática y apologética, a saber, demostrar a los judíos que Jesús es el Mesías anunciado por los profetas, nacido de la estirpe de David, y porque además no guarda siempre un orden cronológico al presentar los hechos y dichos que describe y refiere, es permitido concluir que todo eso no ha de ser recibido como verdadero»; ni mucho menos «puede afirmarse que las narraciones de los hechos y de los sermones de Cristo que se leen en el mismo evangelio sufrieron alguna alteración o adaptación bajo el influjo de las profecías del Antiguo Testamento o por la condición de la Iglesia, ya floreciente, y que, por lo tanto, no están conformes con la verdad histórica» [44].

Por lo que se refiere al estilo, es fácil advertir en numerosas secciones el procedimiento literario del paralelismo, y aun la división de los conceptos en estrofas, singularmente en los discursos de Cristo. Aun en la disposición de los mismos hechos por un esquema numérico de tres, cinco o siete, es de presumir un artificio muy del gusto de los rabinos de la época, como puede comprobarse por otros documentos [45].

En el mismo lenguaje de la versión griega quedan vestigios claros de su origen semítico [46]. Bastará recordar la expresión *reino de los cielos*, característica del primer evangelio, en vez de *el reino de Dios*, que encontramos en los otros evangelistas. Otros influjos semíticos se irán notando en el mismo comentario.

Los discursos en el primer evangelio

Hemos subrayado los cinco más notables, que forman el núcleo principal del evangelio. Todos ellos giran en torno a un mismo tema: *el reino de los cielos*. La frase con que pone fin a todos ellos: *Cuando Jesús hubo terminado estos discursos* o equivalente (7,28; 11,1; 13,53; 19,1; 26,1), es indicio manifiesto del artificio literario con que San Mateo los ha dispuesto. Las secciones narrativas que los separan están escogidas intencionadamente para ilustrar las enseñanzas de Cristo o preparar el ánimo de los lectores. Por lo demás, el análisis y comentario mismo del texto hará ver al lector la marcha siempre progresiva que el evangelista sigue: el pregón inaugural del reino de los cielos; su extensión por medio de la predicación de los apóstoles; su naturaleza humilde, desconcertante para los judíos; su constitución, jerarquizada ya de alguna manera en un pequeño grupo de fieles, primer núcleo de la futura Iglesia,

[43] *De cons. evang.* II 21,51-52: ML 34,1121. De parecida manera se expresa el Crisóstomo en la homilía primera sobre el evangelio de San Mateo (MG 57,12,1).
[44] Decreto de la Comisión Pontificia Bíblica (EB 393).
[45] Cf. Lagrange, *Evang. S. Mt.* lxxviiiss.
[46] Cf. Strack-Bill., *Kommentar...* I 443.

y, por fin, su crisis dentro del judaísmo y su propagación por el mundo con la admisión en su seno de los pueblos gentiles.

Esta misma sistematización de todo el material evangélico explica el que San Mateo no siga un orden estrictamente cronológico en la exposición de los hechos de la vida de Cristo, como se deduce principalmente de su comparación con el evangelio de San Marcos. Las secciones narrativas están subordinadas a los discursos y coordinadas en un orden más bien lógico que cronológico. Con todo, no se puede negar que la disposición general del evangelio obedece a un orden cronológico de conjunto.

Nuestra traducción española está hecha de la edición crítica del Nuevo Testamento del P. Agustín Merk, S. I. (Roma 1951). De esta traducción, publicada por primera vez el año 1952 en Sal Terrae (Santander), se hizo una nueva edición en la misma editorial el año 1960, muy revisada, corregida y ampliamente anotada.

BIBLIOGRAFIA

A) Comentarios

Padres griegos

Orígenes, *In Mt. fragmenta:* MG 13,829-1600; San Juan Crisóstomo, *Homiliae in Mt.* 90: MG 57-58,13-794; San Cirilo de Alejandría, *In Mt. fragmenta:* MG 72,365-474; Teofilacto, *Enarratio in quatuor evangelia:* MG 123-124.

Padres latinos

San Hilario, *Commentarii in Mt.:* ML 9,917-1078; San Jerónimo, *Comment. in Mt.:* ML 26,15-228; San Agustín, *De consensu evang. libri IV:* ML 34,1041-1230; *De sermone Domini in monte:* ML 34,1229-1308.

Autores antiguos

San Alberto Magno, *Enarrationes in Ev. Mt.* (Lugduni 1651); Santo Tomás, *Expositio in Ev. sec. Mt.* (Antuerpiae 1612), ed. Vivès, vol.19; A. Tostado, *Comment. in Mt.* (Venecia 1596) vol.13-17; Jansenio de Gante, *Comment. in Concord. evang.* (Lugduni 1577); J. Maldonado, *Comment. in quatuor evang.* (Mussiponte 1596); A. Salmerón, *Comment. in evang. Hist.* (Madrid 1597-1602).

Autores modernos

A) *Católicos*

Knabenbauer: CSS (París 1922[3]); J. A. van Steenkiste, *In Evang. S. Mt.* 2 vols. (Brujas 1903[4]); V. Rose, *Evangile selon S. Mt.* (París 1904); A. Durand: VS (1938[23]); J. M. Lagrange: EtB (1927[3]); D. Buzy: SBPC (1946); J. M. Bover, *El evangelio de San Mateo* (Barcelona 1946); J. Schmid: RNT (1948); K. Staab: EBi (1951); P. Benoit: BJ (1961); W. Trilling, *Das wahre Israel.* Studien zur Theologie des Matthäus Evangeliums (Leipzig 1959); Dom Guiu M. Camps: BM (1963).

B) *Acatólicos*

H. J. Holzmann, *Die Synoptiker* (Tubinga 1901); A. Merx, *Das Evang. Matth.* (Berlín 1902); W. C. Allen, ICC (1912); A. Plummer, *An exegetical Commentary on Gospel according to St. Matthew* (Londres 1909); J. Wellhausen, *Das Ev. Matth.* (Berlín 1914); A. H. McNeile, *The Gospel according to S. Matthew* (Londres 1915); Th. Zahn, *Das Ev. des Matth.* (Leipzig 1922); A. Schlatter, *Der Evangelist Matthäus* (Stuttgart 1929); J. Schniewind, *Das Evang. nach Mt.* (Gotinga 1950); P. Bonnard, *L'évangile selon Saint Matthieu* (Neuchâtel 1963).

B) Otros estudios de conjunto

A) *Católicos*

B. C. Butler, *The Originality of St. Matthew* (Cambridge 1951); E. Massaux, *Influence de l'Evangile de saint Matthieu sur la littérature chrétienne avant saint Irénée* (Lovaina 1950); L. Vaganay, *Matthieu (Evangile selon S.):* DBS 5 (1954) 940-956; E. Levesque, *Nos quatre évangiles, leur composition et leur position respective; Etude suivie de quelques procédès littéraires de S. Matthieu* (París 1923); S. Mechineau, *Il vangelo di S. Matt. sec. le risposte della Commissione Biblica* (Roma 1912); J. J. O'Rourke, *The Fulfilment Texts in Mt.:* CBQ 24 (1962) 394-403; J. Gnilka, *Die Kirche des Matthäus und die Gemeinde von Qumrân:* BZ 7 (1963) 43-63.

B) *Acatólicos*

G. D. Kilpatrick, *The origins of the Gospel according to St. Matthew* (Oxford 1946); E. von Dobschütz, *Matt. als Rabbi und Katechet:* ZNTW 27 (1928) 338-348; G. Bornkamm, *Mt. als Interpret der Herrnworte:* ThLitZ 79 (1954) 341-346; G. Bornkamm, G. Barth, H. J. Held, *Überlieferung und Auslegung im Matthäus-evangelium* (Neukirchen 1959).

1 [1] Genealogía de Jesucristo, hijo de David, hijo de Abrahán.

I. PREAMBULO

1. Genealogía de Jesucristo. 1,1-17 (= Lc 3,23-38)

1 *Genealogía:* La traducción literal de este versículo sería: *Libro de la generación de Jesucristo.* Este título se encuentra al comienzo de varias narraciones del Génesis (5,1; 10,1; 11,10; 25,12). Por esta razón algunos autores ven en este versículo el título de todo el evangelio, o al menos de los dos primeros capítulos. Su sentido sería en este caso *historia u orígenes de Jesús.* Pero parece más bien que con estas palabras el evangelista ha querido referirse solamente a la lista de los progenitores de Cristo. La frase bíblica *sefer tôledot,* βίβλος γενέσεως, equivale también en el Antiguo Testamento a *genealogía,* o catálogo de los progenitores o ascendientes. Téngase además en cuenta que el nombre *sefer* (libro) se da en el Antiguo Testamento a cualquier escrito aunque sea breve (cf. Dt 24,1; Is 37,14; Jer 32,10, etc.), y particularmente a los documentos oficiales, como eran estos catálogos genealógicos. Así, por ejemplo, Neh 7,5: *sefer hayyahas* = libro del censo, es decir, tablas en las que estaban inscritos los que primero habían subido a Jerusalén, y lo mismo en Esd 2,62.

La expresión *Jesucristo,* frecuente en San Pablo, es rara en los evangelistas. Sólo se encuentra en Mt 1,1.18; 16,21; en Mc 1,1; en Jn 1,17; 17,3; nunca en San Lucas, si no es en Act 2,38 en boca de San Pedro. Tiene, por lo tanto, en este sitio algo de solemne y protocolaria, y es, ante todo, un homenaje de fe y de amor que nos introduce, ya desde las primeras palabras del evangelio, en un ambiente y atmósfera cristiana. Las dos palabras de que se compone, *Jesús* y *Cristo,* implican un acto de fe. Confesamos que ese Jesús que se nos presenta como hijo de María, nacido bajo la paternidad legal de José, es el Cristo, el Mesías profetizado en el Antiguo Testamento. La primera preocupación de San Mateo en su evangelio es demostrar que Jesús es el Mesías.

Hijo de David: Según las promesas que se leen en el Antiguo Testamento, el Mesías había de ser descendiente de David. Con este título será aclamado frecuentemente por las turbas. *Hijo de Abrahán:* Esta expresión directamente parece referirse a David, descendiente y heredero de aquel que mereció ser llamado *padre de los creyentes* (Rom 4,16) y *en quien todas las naciones serán un día bendecidas* (Gál 3,8). Así lo entienden la generalidad de los autores. Con todo, teniendo en cuenta la intención del evangelista, nos parece que en este caso dice relación inmediata al mismo Cristo, *hijo de Abrahán.*

2 Abrahán engendró a Isaac, Isaac engendró a Jacob, Jacob engendró
a Judá y a sus hermanos, 3 Judá engendró a Fares y a Zara de Tamar,
Fares engendró a Esrom, Esrom engendró a Aram, 4 Aram engen-
dró a Aminadab, Aminadab engendró a Naasón, Naasón engendró a
Salmón, 5 Salmón engendró a Booz de Rahab, Booz engendró a Obed
de Rut, Obed engendró a Jesé, 6 Jesé engendró al rey David.
David engendró a Salomón de la mujer de Urías, 7 Salomón en-
gendró a Roboam, Roboam engendró a Abía, Abía engendró a Asá,
8 Asá engendró a Josafat, Josafat engendró a Joram, Joram engendró
a Ocías, 9 Ocías engendró a Joatam, Joatam engendró a Acaz, Acaz
engendró a Ecequías, 10 Ecequías engendró a Manasés, Manasés en-

---

2-10 Sobre el catálogo genealógico que sigue haremos, ante todo, algunas observaciones [1]. No hay que admirarse de que San Mateo pudiera darnos un catálogo tan largo de ascendientes de Cristo. Para los judíos y, en general, para todos los pueblos orientales, las genealogías tenían un valor inapreciable. Que estas listas se guardasen con excepcional solicitud, lo podemos inferir de numerosos pasajes del Antiguo Testamento en los que se nos ofrece la genealogía de los más insignes personajes [2]. Véase sobre todo 1 Par 1-8; por lo que se refiere a las genealogías sacerdotales, Esd 2,62; 1 Mac 2,1 y lo que el escritor Flavio Josefo cuenta en su vida sobre la diligencia con que los judíos de su tiempo investigaban y conservaban las genealogías de los sacerdotes. Hablando de sí mismo, atestigua que por parte del padre tiene ascendencia real, y por parte de la madre, sacerdotal, «como lo he encontrado escrito en los documentos públicos» (*Vita* 1). San Jerónimo dice textualmente de los judíos de su tiempo: «Desde Adán hasta Zorobabel recitan de memoria todas las generaciones con tal velocidad, que parecen pronunciar su propio nombre» (ML 36,361). La preocupación por estas genealogías era a veces entre los primeros cristianos exagerada y digna de reprensión, como se desprende de las palabras de San Pablo a Tito (2,9).

Por otra parte, nada tiene de extraño que San Mateo conociese y tuviese a mano las fuentes escritas de la genealogía de Cristo. En primer lugar, todos los nombres desde Abrahán hasta David y desde David hasta el destierro de Babilonia se consignan en los libros del Antiguo Testamento (Gén 5,1-32; 11,10-32; 35,23-29; Rut 4,18-22; 2 Par c.1-9). Para el período desde el destierro de Babilonia hasta Cristo pudo tener también a mano, fuera de los dos libros de Esdras, otros documentos escritos públicos o privados, o tradiciones orales que se transmitiesen de boca en boca entre los familiares de Jesús. Siendo tantas y tan notables las promesas he-

[1] De propósito nos limitamos a algunas observaciones generales, prescindiendo de múltiples problemas críticos y exegéticos que se han suscitado en torno a esta genealogía. Con todo, los que deseen tener una información más amplia, vean: R. CORNELY, III 195-201; F. PRAT: DB III 166-171; A. DURAND, *L'enfance de J. Chr.* (París 1908) 198-216; J. M. HEER, *Die Stambaum Jesu nach Mt. und Lk.:* BiblStud 1 (1910) 1-2; M. HETZENAUER, *De Genealogia Iesu Christi* (Romae 1923); P. VOGT, *Der Stambaum Christi:* BiblStud 12 (1907) 3; I. M. VOSTÉ, *De duplici genealogia Domini nostri:* Studia Theol. Bibl. N. T. 1 (1933) 83-110; J. OBERNHUMER, *Die menschliche Abstammung Jesu:* ThPraktQschr 91 (1938) 524-527; B. W. BACON, *Genealogy of Jesus Christ:* DBH II 137-141.

[2] Cf. ST.-B., I 2-6.

chas a la descendencia de David, es de presumir la solicitud con que conservarían su árbol genealógico las familias que se creían con derecho a ser los herederos de aquellas promesas.

Destinando, pues, San Mateo su evangelio a los lectores judíos, nada más natural que se acomodase a sus costumbres y comenzase por demostrar documentalmente por su genealogía que Jesús era efectivamente el Mesías, hijo de David, prometido en el Antiguo Testamento.

La genealogía, redactada en forma semítica, desciende por tres series de catorce nombres cada una; la primera, desde Abrahán hasta David; la segunda, desde David hasta el cautiverio de Babilonia, y la tercera, desde el cautiverio de Babilonia hasta Jesús. La intención de San Mateo no es enumerar todos los progenitores de Cristo; elige sistemáticamente catorce nombres en cada una de las tres series, dejando notables lagunas, como puede fácilmente comprobarse por el Antiguo Testamento. Así, por ejemplo, entre Joram y Ocías (v.8) se han omitido los nombres de Ococías, Joás y Amasías. Josías (v.11) aparece como el padre de Jeconías, siendo así que en realidad es su abuelo (cf. 1 Par 1,34; 2,1-15; 3,1-19; Rut 4,18-22). La palabra *engendró* no significa siempre, por lo tanto, una generación inmediata, sino a veces mediata; más aún, no siempre equivale a una generación carnal; a veces se refiere a una sucesión legal por adopción, por la ley del levirato, o sencillamente por la transmisión legítima de derechos al trono de Judá.

La división sistemática de la genealogía en tres series estaba indicada por la división natural de la historia del pueblo de Israel en esos tres períodos. La repetición del número de catorce en las tres series y el énfasis con que en el v.17 se afirma de nuevo que cada una de ellas consta de catorce nombres, sugiere la idea de que en la mente del evangelista este número encerraba algún significado simbólico; tal vez empleó también este recurso como artificio nemotécnico [3]. O porque la primera serie de Abrahán a David contiene oficialmente en el Antiguo Testamento catorce generaciones, quiso San Mateo caracterizar las otras dos series por el mismo número por razón de simetría. Creen también algunos, con algún fundamento, que escogió este número por ser 14 múltiplo de 7, número sagrado en el Antiguo Testamento, o porque las tres consonantes hebreas del nombre D(a)w(i)d, según su significado numérico, equivalen a 4 + 6 + 4 = 14.

Los judíos no mencionaban a las mujeres en sus genealogías sino en algún caso excepcional. ¿Por qué el evangelista menciona entre los progenitores de Cristo a cuatro mujeres: Tamar (v.3), Rahab (v.5), Rut (v.5) y Betsabé (v.6); algunas de ellas pecadoras y todas extranjeras; Rut y Rahab, moabitas; Tamar, probablemente cananea, y la mujer de Urías, hetea como él? Es cierto que las cua-

[3] Una curiosa hipótesis sobre este particular puede verse en CH. KAPLAN, *The generation schemes in Mt. 1,1-17; Lk. 3,24ss:* Bibliotheca Sacra, 87 (1930) 465-471. Otras hipótesis no menos interesantes en HEER, o.c., p.112ss., y en CORNELY, 622-623. De la afición de los judíos de aquella época a este simbolismo de los números tenemos noticias por la literatura talmúdica y algo se entrevé en algunos pasajes del Nuevo Testamento.

gendró a Amón, Amón engendró a Josías, [11] Josías engendró a Jeconías y a sus hermanos en tiempo de la deportación de Babilonia.

[12] Después de la deportación de Babilonia, Jeconías engendró a Salatiel, Salatiel engendró a Zorobabel, [13] Zorobabel engendró a Abiud, Abiud engendró e Eliacim, Eliacim engendró a Azor, [14] Azor engendró a Sadoc, Sadoc engendró a Aquim, Aquim engendró a Eliud, [15] Eliud engendró a Eleazar, Eleazar engendró a Matán, Matán engendró a Jacob, [16] Jacob engendró a José, el esposo de María, de la cual nació Jesús, a quien se le llama Cristo.

---

tro borraron en cierto modo su pasado incorporándose al pueblo judío, en el que llevaron una vida honesta. Opina San Jerónimo (ML 26,21), a quien han seguido otros Padres y exegetas, que quiso significar el evangelista que Cristo vino a salvar a todo el mundo, hombres y mujeres, justos y pecadores, judíos y gentiles.

11 Probablemente, según San Ireneo, San Jerónimo y varios códices importantes, debe leerse así: *Josías engendró a Joaquín, Joaquín engendró a Jeconías y a sus hermanos*, es decir, a Joacaz, llamado también Sellum; a Sedecías, por otro nombre Matanías, y a Joanam, que no llegó a reinar. Jeconías es llamado también Joaquín. Jeremías (22,30), al llamarle estéril, no está en contradicción con San Mateo, que le atribuye un hijo, Salatiel (v.12). Lo que Jeremías quiere decir es que los descendientes de Jeconías no ocuparon el trono de David después del destierro de Babilonia.

12 Esta deportación de la tribu de Judá comenzó hacia el año 598 a.C. y duró hasta el 538. Es la época del destierro, que se prolongó alrededor de los setenta años si se cuenta a partir del momento en que Nabucodonosor invadió Palestina hacia el 606.

San Mateo y San Lucas enseñan expresamente que Jesús no procede carnalmente de José; sin embargo, nos dan su genealogía por él y no por María [4], porque ésta era la costumbre entre los hebreos, y para ellos la paternidad legal era tan importante como la carnal y confería los mismos derechos hereditarios. La Virgen, aunque los evangelistas no nos lo digan expresamente, era también descendiente de David. Así lo atestiguan San Ignacio de Antioquía, San Ireneo, San Justino y Tertuliano, quienes fundan su afirmación en una tradición oral, bien próxima a los acontecimientos [5].

16 Este versículo importante es el anillo que une la genealogía de Cristo con la sección siguiente sobre su concepción virginal.

[4] Esta, por lo menos, es la opinión que más partidarios cuenta en la antigüedad y entre los autores modernos. Ciertamente es respetable la opinión contraria, sostenida por autores de tanta solvencia como P. Vogt, Heer, Mangenot, Didon, Le Camus, Ruffini, y mirada con simpatía por Simón-Dorado. Los que sostienen que ambas genealogías vienen por José son legión desde los tiempos de San Agustín y San Jerónimo. Citaremos entre los antiguos a Salmerón, Toledo, Maldonado, y entre los modernos a Grimm, Fouard, Cornely, Knabenbauer, Lagrange, Gutjahr, Dausch, Hetzenauer, Buzy, Vosté, Sickenberger, Marchal, etc. Otras soluciones dadas al problema, como la distinción en genealogía regia (San Mateo) y genealogía sacerdotal (San Lucas), o la hipótesis de la adopción, explicada de muy diversas maneras (U. Holzmeister: ZKTh 47 [1923] 184-218, y en VD 23 [1943] 9-18), han encontrado pocos partidarios.

[5] Cf. J. Fischer, *Die davidische Abkunft der Mutter Jesu. Eine biblisch-patristische Untersuchung:* Weidenauerstudien 4 (1911) 1-115. De este interesante trabajo se deduce que la tradición en este punto es unánime. Por el contrario, no encontró eco la afirmación de algunos de que la Virgen era además de origen levítico.

[17] Así que en total las generaciones desde Abrahán hasta David son catorce; desde David hasta la deportación de Babilonia, otras catorce, y desde la deportación de Babilonia hasta Cristo, otras catorce.

De él se desprende: 1.º, que José es el esposo de María; 2.º, que no tiene parte alguna en la concepción de Jesús, y 3.º, que tiene una responsabilidad legal y jurídica sobre el hijo de su esposa [6].

En el v.16 se dice que el padre de San José se llamaba Jacob; en cambio, San Lucas (3,23) dice que se llamaba Helí. Entre las muchas soluciones que se han dado a este problema, la más antigua, que aceptan aún muchos autores modernos, es la que se funda en la ley del levirato (Dt 25,5-6), según la cual, si dos hermanos viven juntos y uno de ellos casado muere sin dejar descendencia, el otro hermano debe casarse con la viuda, y el primogénito de este matrimonio deberá considerarse como hijo del hermano difunto. Según esto, Helí se casó y murió sin hijos; su hermano Jacob tomó por esposa a la viuda, y el hijo de este matrimonio, San José, era legalmente también hijo de Helí. San Mateo se refiere al padre carnal, San Lucas al padre legal.

En este versículo 16 encontramos por primera vez unidos los tres nombres Jesús, María y José, tan dulces para la piedad cristiana. De los nombres de Jesús y María se habla en el comentario a San Lucas. Aquí diremos dos palabras sobre el de San José.

En el Antiguo Testamento se hace mención de siete personajes que llevaron este nombre; en el Nuevo, de siete u ocho: dos aparecen en la genealogía de Cristo según San Lucas (3,24.30), y tal vez otro tercero en el v.26, donde el texto griego lee Ἰωσήφ. Este mismo nombre lleva uno de los hermanos del Señor (Mt 13,55) y tres de sus discípulos: aquel generoso decurión oriundo de Arimatea (Mt 27, 57-60), el que fue propuesto juntamente con Matías para el apostolado (Act 1,23) y José, llamado también Bernabé (Act 4,36).

La etimología y significado del nombre es doble, conforme a las palabras que pronunció Raquel al dar a luz al célebre José del Antiguo Testamento, tipo y figura del José del Nuevo. Dijo en primer lugar según el sagrado texto: «Dios ha quitado mi afrenta» (Gén 30,23), donde parece indicarse que el nombre se deriva del verbo *ásaf*, que significa *quitar*. Pero después añade el autor sagrado: «y le llamó José, pues dijo: Que me añada Yahvé otro hijo», donde se supone el nombre derivado del verbo *yasaf* = aumentar. A esta segunda etimología se atuvo San Jerónimo cuando, al traducir la bendición que Jacob echó a José, escribió: *Filius accrescens Ioseph, filius accrescens* (Gén 49,22). El texto masorético se presta a varias interpretaciones [7].

[6] Seguimos la lectura del texto griego como se encuentra en la inmensa mayoría de los códices y de los testimonios antiguos, adoptada por todos los críticos modernos, a excepción de Von Soden, quien adoptó en su edición crítica del año 1913 la lectura de la versión siroinaítica, encontrada en el monasterio del Sinaí por Inés Smith Lewis el año 1892. El texto, tal como se lee en dicha versión, está en abierta contradicción con los de los códices griegos y de las demás versiones. Con razón dijo de Von Soden a este propósito el P. Lagrange: «En traduisant ce texte, et en le donnant comme celui de Mt., Soden a commis une énormité critique» *(Evang. s. S. Mt.* 7).

[7] Bastará citar las tres siguientes: el P. Colunga traduce: *José es un novillo, un novillo*

18 **La concepción de Jesucristo fue de la siguiente manera: estando desposada María, su madre, con José, antes de que habitasen juntos, apareció en cinta por virtud del Espíritu Santo.** 19 **José, su esposo, como era justo y no quería difamarla, tuvo intención de repudiarla se-**

Ambas etimologías tienen aplicación oportuna a la dignidad y oficio de San José. La última sobre todo la han explotado felizmente los autores ascéticos, y de una manera muy particular San Alberto Magno en su *Mariale* (q.23,2). San José añadió y aumentó la paz y felicidad de la Sagrada Familia, y sobre todo, por su elevado cargo y trato familiar y continuo con Jesús y con María, creció ininterrumpidamente en eximia santidad.

También la primera etimología se acomoda al oficio de San José. En efecto, él quitó el oprobio que a los ojos de los hombres, ignorantes del misterio de la encarnación, podía recaer sobre la Virgen y sobre el Niño Jesús; él apartó, obedeciendo a la voz del ángel, el peligro de muerte con que Herodes amenazaba al Niño; apartó también de la casita de Nazaret el hambre y la miseria con el trabajo de sus manos.

II. INFANCIA DE JESUS

2. La concepción virginal de Cristo y su nacimiento. 1,18-25

18-21 La intención del evangelista en esta narración es explicar la notable diferencia entre la frase del v.16, con que expresa el nacimiento de Jesús, y las anteriores, con que anuncia el origen de sus ascendientes: *Jacob engendró a José, el esposo de María, de la cual nació Jesús.* Estas palabras contienen ya una afirmación implícita de la concepción virginal de Cristo; pero para que el hecho no ofrezca duda alguna y quede aún más esclarecido, añade esta detallada narración, confirmada por el testimonio de Isaías, que es a la vez una prueba de la dignidad mesiánica de Jesús.

No es posible entender el alcance de esta narración si se ignoran las costumbres judías relativas al matrimonio [8]. La celebración del matrimonio entre los judíos en tiempo de Jesucristo constaba de dos actos: los esponsales, que solían celebrarse privadamente, y las bodas públicas y solemnes, que esencialmente consistían en conducir a la esposa, entre músicas y algazara popular, a la casa del esposo, y eran la ceremonia complementaria del contrato matrimonial. Los esponsales no eran una mera promesa del futuro matrimonio, sino un verdadero y perfecto contrato matrimonial. La desposada infiel era tenida y juzgada como adúltera; si moría su espo-

hacia la fuente; BJ: *José es una planta fecunda cerca de la fuente;* CANTERA-BOVER: *José es como retoño de frutales, retoño de frutal cabe una fuente.*

[8] Sobre el derecho matrimonial judío en tiempo de Jesucristo poseemos abundante literatura. Véase en primer lugar St-B I 45-63, donde comentan este pasaje de San Mateo, y II 372-399, el de San Juan 2,1-12. Además, FLUNK MATTH., *Die Vermählungder hl. Jungfrau Maria mit Joseph:* ZkTh 12 (1888) 656-668; L. A. MACEL, *La formation du Mariage en Droit Biblique et Talmudique* (París 1935) 93-III; H. HOLZMEISTER, *De Sancto Ioseph quaestiones Biblicae* (Romae 1945) 68-79; J. LEAL, *El mundo de los evangelios* 197-209. Pueden consultarse además con provecho las arqueologías bíblicas, singularmente las de F. KORTLEINER y E. KALT.

so, quedaba viuda y obligada a la ley del levirato; en una palabra, ambos esposos tenían desde entonces todos los derechos y obligaciones matrimoniales [9].

La Virgen y San José contrajeron verdadero matrimonio en el momento en que celebraron los esponsales. Surge, sin embargo, un problema entre los exegetas al interpretar este pasaje de San Mateo y el de la anunciación en San Lucas. Cuando el ángel San Gabriel anunció a la Virgen el misterio de la encarnación, ¿había celebrado ya las bodas públicas y solemnes, y, consiguientemente, vivía ya bajo el mismo techo con San José? Si así fuera, es indudable que las angustias y tribulación del santo patriarca que aquí nos describe el evangelista tuvieron lugar cuando habitaban ya la misma morada [10].

Creemos, sin embargo, que San Mateo nos ofrece base suficientemente firme para resolver el problema en sentido negativo. Tanto el análisis filológico del texto como las noticias arqueológicas que sobre el rito de la celebración del matrimonio nos ofrecen los documentos talmúdicos y los testimonios históricos, nos inclinan a pensar, con la mayor parte de los expositores antiguos y modernos, que, cuando San José recibió del ángel la revelación de la concepción virginal de Cristo, estaba ciertamente unido en verdadero y perfecto matrimonio con la Virgen en virtud de los esponsales, pero no había celebrado aún la ceremonia complementaria, y en cierto modo accidental, de conducirla pública y solemnemente a su casa, lo cual ejecutó inmediatamente, conforme a la orden recibida del ángel.

Estando desposada: La significación del verbo griego μηστευθείσης se refiere generalmente a los esponsales, como se deduce en primer lugar de las palabras de él derivadas [11]. Abundan, además, los ejemplos, tanto en los autores clásicos como en la versión de

[9] La ceremonia de los esponsales se llamaba *erusin* = desposorios, o también *qiddûsîn* = santificación. Las bodas públicas y solemnes, *nisssû'în* o *liqqûhîn* = aceptación, del verbo *lagah* = tomar, de idéntica significación que el verbo παραλαβεῖν, que usa San Mateo. Cf. Str.-B. II 373-399; FA 3,12,72.

[10] Hasta el año 1947, casi la totalidad de los exegetas católicos y acatólicos, con raras excepciones, suponía que ambas narraciones, la de San Mateo y la de San Lucas, tenían su mejor y aun única explicación satisfactoria en la hipótesis de que la Virgen, al recibir el mensaje angélico, no vivía aún bajo el mismo techo con San José, aunque estaba ya desposada con él en verdadero matrimonio. Esta posición quedó fortalecida después de la obra de St-B, como lo probó el P. Cayetano M. Perrella, C.M., en un luminoso estudio publicado en DTh (1932), en el que recogía los argumentos filológicos, arqueológicos y de la tradición patrística en favor de esta hipótesis. Algo más tarde, el P. U. Holzmeister, en el año 1945, sistematizaba toda la doctrina en su opúsculo *De S. Ioseph quaest. bibl.* Pero dos años más tarde, el 1947, el sacerdote italiano D. Frangipane publicaba en VD un artículo refutando directamente la tesis del P. Holzmeister. Contestó éste en la misma revista, manteniendo sus puntos de vista y respondiendo a las objeciones de Frangipane. Al año siguiente, 1948, tomó parte en la polémica el P. Henze P. Cl., C.SS.R., en DTh, defendiendo la posición de Frangipane. Terció en el debate más tarde, el año 1951, el P. Bover, en un artículo publicado en *Estudios Josefinos*, en favor de la tesis de Frangipane, a pesar de que hasta entonces en su *Comentario a San Mateo* había defendido la contraria. Todos estos autores tratan de dar una nueva interpretación a esta sección de las congojas de San José, ciertamente algo violenta y poco conforme con todo el contexto. Sobre este problema y los fundamentos en que se apoyan ambas tendencias puede verse el artículo que escribimos en *Estudios Josefinos* (7 [1954] 79-95).

[11] Cf. Stephanus, *Thesaurus linguae graecae* vol.5 col.1123ss.

cretamente. [20] Mas, cuando él estaba con este pensamiento, he aquí que un ángel del Señor se le aparece durante el sueño y le dice: «José, hijo de David, no temas recibir contigo a tu esposa María, porque la concepción que en ella se ha verificado es obra del Espíritu Santo.
[21] Dará a luz un hijo, a quien pondrás por nombre Jesús, porque él

---

los LXX del Antiguo Testamento, que comprueban este significado [12].

Antes de que habitasen juntos, πρὶν ἢ συνελθεῖν αὐτούς: El segundo acto del rito matrimonial, o las bodas solemnes, solía llamarse, refiriéndose al esposo, παραλαμβάνειν γυναῖκα, y, refiriéndose a los dos, συνέρχεσθαι [13]. Es verdad que algunos autores, como San Hilario [14], San Jerónimo [15], Maldonado [16] y otros [17], han entendido la significación de este verbo de las relaciones conyugales; pero como éstas de hecho no solían comenzar sino después de las bodas solemnes, es claro que el verbo se refería, aun en esta hipótesis, a los dos actos, a la celebración de las bodas y al comienzo de la vida conyugal en la misma casa. Por lo tanto, en cualquiera explicación, la duda de San José tuvo lugar antes de que habitase con la Virgen. Que la mente del evangelista sea afirmar que aún no habitaban en la misma casa, parece deducirse con claridad de los vv.20 y 24.

Apareció encinta...: La escena parece haberse desarrollado en la siguiente forma: cuando la Virgen volvió de visitar a Santa Isabel (Lc 1,39-56), advirtió San José en su esposa las señales de la maternidad, y como *era justo,* es decir, fiel observante de la ley, y, por otra parte, la opinión que tenía de la santidad de María le impedía sospechar de ella, y, consiguientemente, acusarla públicamente ante los tribunales (Dt 22,20), pensaba en su interior darla ocultamente el libelo o certificado de repudio, dejando el asunto en manos de Dios [18].

20-21 El *ángel del Señor* le habla en tiempo del sueño, llamándole por su propio nombre: *José, hijo de David.* Estas últimas palabras le indicaban que había sido escogido para incorporar al Mesías en la descendencia davídica recibiendo a María por su esposa, ya que el fruto de su vientre era obra del Espíritu Santo. Como a padre legal del hijo que nacerá de su esposa, le corresponde imponerle el nombre, que será Jesús. Derivado de la palabra hebrea *Y^{e}hôsu^{ac}*, su significado es *Yahvé salva.*

Que el verbo παραλαβεῖν que usa el evangelista se refiera al segundo acto del rito matrimonial, es decir, a la celebración solemne

[12] Cf. F. ZORELL, *Lexicon gr.*, donde se citan los pasajes del Antiguo Testamento más notables; ZERWICK, *Anal. phil. N. T.* (1953) p.1.
[13] Cf. STEPHANUS, o.c., vol.7 col.1350s.
[14] *In Mt.* 1,3s: ML 9.
[15] *In Mt.* l.1: ML 26,25.
[16] *Comment. in quat. evang.* vol.1 (Maguncia 1874) p.31.
[17] Pueden verse citados en KNABENB., *Comment. in Evang. s. Mt.* I p.98.
[18] Algunos autores, Salmerón, Cornely, Grimm, etc., interpretaron este texto como si San José hubiese conocido que la Virgen había concebido por obra del Espíritu Santo, y por esta razón, por creerse indigno de habitar con ella, deliberó separarse antes de celebrar las bodas solemnes. Semejante interpretación está en desacuerdo con el mandamiento que después le da el ángel y, sobre todo, con el versículo siguiente, ya que no podría explicarse cómo tuvo intención de repudiarla secretamente por no querer difamarla.

salvará a su pueblo de sus pecados». 22 Todo esto sucedió para que se
cumpliese lo que había predicho el Señor por el profeta:
23 «He aquí que una virgen estará encinta
y dará a luz un hijo, y se llamará Manuel»,
que, traducido, es «Dios con nosotros». Cuando José se levantó del
sueño, hizo lo que el ángel le había mandado, y tomó consigo a su es-
posa; 25 y, sin que tuviera con ella trato conyugal, dio a luz un hijo, y
le puso el nombre de Jesús.

---

de las bodas, tomando o conduciendo a la esposa, como solía hacerse, a la casa del esposo, es, sin duda, la interpretación más obvia y natural [19]. La frase está calcada en la expresión hebrea *taqah 'issah* o *nasa' 'issa'* que los LXX traducen λαμβάνω γυναῖκα. La expresión *taqah 'issah* se lee diecinueve veces en el Antiguo Testamento [20], y siempre la traducen los LXX por λαμβάνω γυναῖκα. Los escritores del Nuevo Testamento, así como los helenistas, dan siempre a esta expresión el significado de casarse, tomar mujer o celebrar las bodas [21].

22-23 En este hecho histórico ve cumplida el evangelista una de las más célebres profecías de Isaías. El profeta anuncia (7,14ss) al rey Acaz que la intervención suprema de Dios en favor de su pueblo tendrá lugar cuando suceda un portento grande y extraordinario: que una virgen, sin dejar de serlo, concebirá y dará a luz un niño, que será el salvador de Israel. *Se llamará Manuel*, o, lo que es lo mismo, *Dios con nosotros*. No que éste haya de ser su nombre propio, sino que el Mesías será efectivamente Dios con nosotros, no sólo por su misión divina, sino porque es Dios hecho hombre.

Para el estudio de esta profecía, aquí bástanos saber que, según la interpretación auténtica que de ella nos da el evangelista, no hay duda que la virgen a que se refiere de una o de otra manera Isaías es María, la madre de Jesús [22].

24 San José recibió en su casa a María, conforme a las costumbres con que los judíos solían celebrar estas bodas públicas y solemnes, y que el mismo Cristo nos describiría más tarde en la hermosa parábola de las diez vírgenes (25,1-13).

25 Las palabras de este último versículo revelan, una vez más, la intención del evangelista en insistir en la concepción milagrosa y virginal de Cristo. El texto griego ἕως οὗ y su traducción, *donec*, dieron ocasión a los antiguos herejes Joviniano, Helvidio y otros, y la dan hoy día a muchos autores acatólicos, para negar la virginidad de María después del parto. Se ha probado hasta la saciedad que semejante partícula en la Escritura sólo dice referencia al

[19] Cf. ZORELL, col.997 y ThWNT IV 682 n.1; ZERWICK, o.c., p.2.

[20] Gén 4,19; 6,2; 19,14; 21,1; 24,4; 36,2; Ex 6,25; 21,10; 24,16; Dt 24,1.3.4; 25,5; Jue 14,2.3.8; 1 Sam 25,39.43; 1 Re 7,8. La otra frase *nasa' 'issa'* la tienen los críticos por reciente. Cf. P. JOÜON, *Ruth, Commentaire philologique et exegétique* (Roma 1924) p.11 y 34, donde pueden verse otros varios pasajes donde se encuentra esta expresión, que los LXX traducen siempre lo mismo: λαμβάνειν γυναῖκα.

[21] Cf. Mc 12,20; Lc 20,29.30, etc. DELITZSCH en *Hebrew New Testament* traduce estas expresiones griegas por la clásica frase hebrea *taqah 'issah*.

[22] Cf. KNAB., *G. in Is.* I 183-211: DBS V col.727-729. Un artículo interesante, *Emmanuelis prophetia et bellum syro-ephraimiticum*, publicó N. PALMARINI en VD 31 (1953) 322-334.

pasado, sin que incluya afirmación o negación alguna sobre el porvenir [23]. Nuestra traducción, que se funda en la autoridad de insignes conocedores de la lengua neotestamentaria [24], evita toda dificultad. Asimismo omitimos la palabra *primogénito*, que se lee en la Vulgata, por no encontrarse en los mejores códices griegos, siguiendo en esto el ejemplo de la mayoría de los críticos modernos.

3. La adoración de los Magos. 2,1-12

La historicidad de este hecho, negada, naturalmente, por la crítica liberal y racionalista [1] y puesta en duda por algunos autores modernos, que dan a esta narración un mero sentido simbólico, en cuanto en ella se representa por medio de esta imagen de los Magos la vocación de los gentiles a la fe [2], se comprueba suficientemente si atendemos a las minuciosas circunstancias descritas por el evangelista y, sobre todo, a la universal tradición cristiana, que encontramos ya desde los primeros tiempos de la Iglesia estampada en las pinturas de las catacumbas, especialmente en la célebre capilla griega de Santa Priscila [3].

Cuánto tiempo pasó desde el nacimiento de Cristo hasta la ve-

[23] Cf. KNAB., I 117, donde encontrará el lector numerosos pasajes del Antiguo Testamento que ilustran esta explicación.

[24] Cf. ZORELL, *Lex. gr.* en ἕως; Joüon y Buzy traducen: *Et sans qu'il l'eût connue, elle enfanta un fils.*

[1] Algunos han querido ver el origen de esta narración en los vaticinios del Antiguo Testamento (Holzmann, Harnack); otros, en los mitos y fábulas de los paganos y aun de los indios budistas (Seydel, Lillie, Van Eysinga); otros, en las de los babilonios o persas, o en las infancias de los héroes de la antigüedad (Gunkel, Lietzmann, Gressmann, etc.); otros han visto la historia de los Magos calcada en la visita de Tirídates a Nerón (Dieterich, Soltau, Völter). Esta misma variedad de pareceres muestra cuán débiles son los fundamentos en que se pretenden fundar semejantes hipótesis arbitrarias, que tienen su origen en la negación apriorística de todo lo sobrenatural. Contra estos autores se han escrito numerosos trabajos en pro del valor histórico de la narración. Cf. FR. X. STEINMETZER, *Die Geschichte der Geburt und Kinheit Jesu und ihr Verhältnis zur Babylon Mithe* (1909); DURAND, *L'enfance de J. Chr.* 35-110; G. FABER, *Budhistisch und Neutest. Wundererzählungen* (1913); LAGRANGE p.39-44.

[2] Algunos autores insinúan que no ven dificultad en que según la crítica histórica se niegue el carácter histórico de la narración, admitiendo un origen legendario, sin negar el carácter sobrenatural de Jesús, que después aparece en sus milagros de la vida pública. Se trataría de un género literario especial que tiene sus propias leyes, conforme a las cuales hay que interpretar el texto. Tendríamos aquí una especie de introducción simbólica a la acción apostólica, que después desplegará Jesús como salvador de Israel y de los gentiles. El contenido de la narración lo encontró tal vez el evangelista en una tradición oral, que él aprovechó para los planes doctrinales que se había propuesto en su obra.

Otros autores, sin atreverse a ir tan lejos, no tienen dificultad en admitir un género midrásico (R. LAURENTIN, *Struct. et Theol. de Luc 1-2* p.105) o una construcción haggádica (MUÑOZ IGLESIAS, *El evangelio de la infancia en San Mateo:* EstB 17 [1958] 243-273), que es «un modo de narrar la historia, añadiendo detalles pintorescos para más recalcar la enseñanza teológica que de los hechos realmente acaecidos se desprende» (p.272). Se trataría de «una construcción haggádica *moderada*, porque la base histórica de ciertos núcleos centrales es, para nosotros, indudable» (ibid.). Esta hipótesis reduce, como se ve, la historicidad de la narración a un núcleo, al cual ha podido añadir el evangelista detalles que en realidad no sucedieron. Semejante conclusión deduce también el P. RACETTE en su artículo *L'Evangile de l'enfance selon saint Matthieu:* RevScR 9 (1957) 77-82, en la p.82.

Sin atreverme a rechazar de plano como falsas estas hipótesis, creo, con todo, que son aventuradas. «Un cuidado especial—dice el cardenal Bea—se debe tener de defender *la inerrancia de la Sagrada Escritura*, y esto, en particular por lo que se refiere a las afirmaciones de índole histórica, especialmente en la interpretación de los evangelios... Las afirmaciones de naturaleza histórica del hagiógrafo se hacen bajo la luz de la inspiración, son afirmaciones de hechos históricos verdaderamente acontecidos, y no se proponen solamente como vestido o vehículo de verdades religiosas» (discurso de clausura de la Semana Bíblica italiana el 24 de septiembre de 1960). Cf. SalT 49 (1961), donde publicamos íntegro el discurso.

[3] Cf. I. WILPERT, *Le pitture delle Catacombe romane* p.176ss (tav.60.116, etc.).

2 [1] Habiendo nacido Jesús en Belén de Judea en tiempo del rey

---

nida de los Magos, no es fácil determinarlo [4]. Algunos autores antiguos, fundados en que Herodes mandó matar a los niños de dos años para abajo, suponen que habían pasado dos años. Ciertamente tuvo lugar antes la purificación en el templo a los cuarenta días del nacimiento que nos describe San Lucas (2,22-40). Teniendo, además, en cuenta la distancia de la región de donde vienen y la dificultad de los viajes en aquella época, podemos asegurar que por lo menos pasaron algunos meses, tal vez un año entero.

1 *Belén*, llamada también Efrata en el Antiguo Testamento, célebre por ser la patria de David, dista unos ocho kilómetros de Jerusalén. Se llama *de Judea*, según el texto griego más autorizado, no de Judá, como traduce la versión latina, para distinguirla de otro Belén que se encontraba en la tribu de Zabulón [5].

El *Herodes* de quien aquí se trata es el que en la historia lleva el título de Grande, hijo del idumeo Antípatro. Fue nombrado por Julio César procónsul de Judea y consiguió del Senado romano, por medios no muy honestos, el título de rey. Gobernó en Palestina desde el 714 al 750 de la fundación de Roma. Cruel y sanguinario, como luego veremos, lleva, con todo, el título de Grande por las obras públicas que llevó a cabo, principalmente por la restauración del templo de Jerusalén [5].

¿Qué significa aquí la palabra *magos*? Entre los persas, medos y caldeos, los magos formaban una clase sacerdotal que cultivaba las ciencias ocultas, la astrología, la medicina, apareciendo con frecuencia como consultores de los reyes (cf. Dan 1,20-22.48, etc.). Más tarde parece que la palabra tuvo un significado más amplio y aun un sentido peyorativo, como afirma San Jerónimo en su comentario al libro de Daniel. Que aquí se trata de sabios que observaban los movimientos de los astros, se deduce de todo el contexto [7].

Sobre su número nada nos dice el evangelio. La tradición popular, que aparece ya en Orígenes [8] y otros Padres y en algunos monumentos antiguos, supone que eran tres, y esto parecen indicar los tres dones que ofrecieron al niño.

Tampoco sabemos nada cierto sobre sus nombres. Los que hoy generalmente les atribuye la piedad cristiana, Melchor, Gaspar y Baltasar, aparecen por primera vez en el siglo VIII en las obras dudosas de San Beda, y en el siglo IX en un mosaico de Ravena. Parecidos son los nombres que encontramos en un manuscrito de la Biblioteca Nacional de París del siglo VII u VIII: Bithisarea, Melchior, Cataspa.

[4] Sobre esta cuestión, como sobre otras relativas a la cronología de la vida de Cristo, cf. U. Holzmeister, *Chronologia vitae Christi* p.25-28; D. Lazzarato, *Chronologia Christi* (Romae 1952) p.275ss.

[5] Cf. Vincent-Abel, *Bethléhem et la Basilique de la Nativité* (París 1914).

[6] Cf. Holzmeister, *Historia aetatis Novi Testamenti* p.23-53.

[7] Cf. G. Messina, *Ursprung der Magier und die zarathustrische Religion* (Roma 1930); *I Magi a Betlemme e una predizione di Zoroastro* (Romae 1933); *Ecce magi ab oriente venerunt*: VD 14 (1934) 7-19.

[8] *Hom. in Gen.* 14,3: MG 12,238; San León M., *Serm.* 31: ML 54,235, etc.

Herodes, unos magos de Oriente llegaron a Jerusalén [2] diciendo: «¿Dónde está el rey de los judíos que ha nacido? Pues hemos visto

---

El evangelista no nos dice que fuesen reyes, ni como tales son tratados por Herodes. Tampoco les llaman reyes los antiguos escritores cristianos, ni los monumentos de los primeros siglos les representan como tales. Parece ser que el primero que les llama reyes fue San Cesáreo de Arlés en el siglo VI, y desde entonces vienen así considerados por una aplicación excesivamente literal del salmo 71,10 y de Isaías 49,7ss.

¿De qué región vinieron? El evangelista sólo dice que *del Oriente*. Este nombre genérico podía significar, para un habitante de Palestina, o la Arabia, o Persia, o Caldea. Si tenemos en cuenta la indumentaria con que suelen representarse en las antiguas pinturas, la tradición escrita más antigua y común y los dones que ofrecen, parece lo más probable que procedían de Arabia. Así lo afirman ya San Justino [9], Tertuliano [10] y San Epifanio [11], siendo opinión de muchos autores modernos [12].

2 La pregunta que hacen los magos al llegar a Jerusalén supone que tenían alguna noticia de la próxima venida de un rey de los judíos. Los judíos, esparcidos por todo el mundo, habían dado a conocer sus libros sagrados traducidos a la lengua griega, que entonces se hablaba por todo el imperio romano. La lectura de las profecías contribuyó a difundir aun entre los pueblos paganos aquella esperanza mesiánica, vivísima entonces, como puede comprobarse por el *Libro de Henoc* y los *Salmos de Salomón*. Los dos grandes historiadores romanos Tácito [13] y Suetonio [14] afirman que la misma ciudad de Roma se había conmovido por estos rumores. Sin duda que a todo esto hay que añadir, como razón principal, una luz especial de Dios que iluminó su inteligencia para conocer la dignidad de aquel recién nacido.

Sobre la *estrella* que vieron los magos se han lanzado muchas hipótesis. Orígenes, a quien siguen aún algunos modernos, cree que se trata de un cometa. Célebre es la hipótesis que se atribuye a Keppler: se trataría de la conjunción de los planetas Saturno, Júpiter y Marte, que tuvo lugar el 747 de la fundación de Roma [15]. Difícilmente se explican todas las características de esta estrella que aparecen en el texto de una constelación o astro natural. Todo hace suponer que se trata de un meteoro luminoso próximo a la tierra (v.9), dispuesto o creado por Dios para este fin, como dispuso aquella columna de fuego que guiaba a los hebreos por el desierto a su salida de Egipto.

[9] *Dial. cum Triph.* c.77-78: MG 6,657ss.
[10] *Contra Iud.* c.9: ML 2,339.
[11] *Expos. fidei* c.8: MG 42,785.
[12] Lagrange, Leclercq, Lebreton, Buzy, Prat, etc.
[13] *Hist.* V 13.
[14] *Vesp.* c.4. Dice: «Percrebuerat Oriente toto vetus et constans opinio esse in fatis ut eo tempore Iudaea profecti rerum potirentur».
[15] Cf. C. Schumberher, *Stella magorum et coniunctio Saturni cum Iove annis 7 a.C.*: VD 20 (1940) 333-339; F. X. Steinmetzer, *Der Stern von Bethlehem*: BZ VI 3 (1913).

su estrella en el Oriente y venimos a adorarle». 3 Enterado el rey He-
rodes, se turbó, y con él toda Jerusalén, 4 y, habiendo convocado a to-
dos los príncipes de los sacerdotes y escribas del pueblo, se informó
de ellos dónde había de nacer el Mesías; 5 y ellos le dijeron: «En Be-
lén de Judea, pues así está escrito por el profeta:

6 «Y tú, Belén, tierra de Judá,
no eres en manera alguna la menor de las villas principales de Judá,
porque de ti saldrá el príncipe
que apacentará a Israel, mi pueblo».

7 Entonces Herodes, habiendo llamado secretamente a los magos,
se informó cuidadosamente de ellos del tiempo en que la estrella ha-
bía aparecido, 8 y, enviándoles a Belén, dijo: «Id, informaos diligente-
mente acerca del niño, y, una vez que le hayáis encontrado, avisád-
melo, para ir yo también a adorarle». 9 Ellos, después de escuchar al
rey, se pusieron en camino, y he aquí que la estrella que habían visto
en el Oriente iba delante de ellos, hasta que, llegando encima del sitio
donde estaba el niño, se detuvo. 10 Al ver la estrella, se regocijaron con

---

La frase *hemos visto en el Oriente* puede entenderse de diversas maneras: o «mientras estábamos en el Oriente» o «por la parte del Oriente», o también «cuando salía por el Oriente». El segundo sentido parece el más natural y conforme con el contexto. No dice el evangelista que la estrella les señalase el camino hasta Jerusalén, sino únicamente que se les apareció, y que su vista, iluminados por una interior luz de Dios, les decidió a emprender la marcha. Algunos han querido relacionar esta estrella con aquella que, según el Antiguo Testamento (Núm 24,17), nacerá de Jacob, pero es claro que por aquella estrella se profetiza la persona misma del Mesías, no la que había de anunciar su nacimiento.

3 La turbación de Herodes se explica porque temía perder el reino o que en Jerusalén surgiese algún movimiento popular que perturbase el orden. La turbación de la ciudad fue muy momentánea, y tuvo su origen en la novedad de aquella visita de personalidades del Lejano Oriente que venían preguntando por el recién nacido rey de los judíos.

4-5 *Los príncipes de los sacerdotes*, es decir, los jefes de las veinticuatro familias sacerdotales, juntamente con los escribas o los doctores de la ley, cuyo oficio era explicar el sentido de las Sagradas Escrituras y aplicar su doctrina a los casos prácticos que se ofrecieran. Formaban, juntamente con los príncipes de los sacerdotes y los ancianos del pueblo, el sanedrín, que solía reunirse para discutir las cuestiones más graves. No parece que Herodes llamase a consulta a todo el sanedrín, pues no se menciona a los ancianos, probablemente por tratarse de una cuestión escriturística, que no era de su competencia.

6 El texto de Miqueas (5,2), aunque está fielmente citado en cuanto al sentido, difiere accidentalmente del texto original, hebreo, que a la letra dice: *Mas tú, Belén Efrata, la más pequeña entre las*

una alegría intensa. [11] Y, habiendo entrado en el alojamiento, vieron
al niño con su madre María, y, cayendo de rodillas, se prosternaron
ante él, y, abriendo sus tesoros, le ofrecieron dones, oro, incienso y
mirra. [12] Y, avisados durante el sueño que no se volvieran a presentar
a Herodes, tomaron otro camino para volver a su país.
[13] Después que se marcharon, he aquí que un ángel del Señor se
aparece durante el sueño a José y le dice: «Levántate, toma al niño y
a su madre, huye a Egipto, y estáte allí hasta que yo te diga, porque

---

regiones de Judá, de ti me saldrá quien ha de ser dominador de Israel [16]. Pudiera ser que el evangelista modificara de propósito el texto conforme a la explicación que dieron de él los escribas [17].

11 Aunque la palabra griega οἶκος pudiere en absoluto referirse a la gruta donde había nacido el niño, con todo, parece más bien que hay que interpretarla en su sentido propio de casa, pues es de suponer que, pasados los días señalados para el censo de que nos habla San Lucas (2,1.2), encontrarían alojamiento entre los habitantes de Belén. Esto nos manifiesta también que San José y la Virgen, por razones a nosotros desconocidas, se habían determinado a establecerse por algún tiempo en Belén.

Le adoraron. Esta expresión pudiera interpretarse en el sentido de que sencillamente le saludaron al modo oriental, inclinándose hacia el suelo; pero todo el contexto anterior y siguiente demuestra que aquí tiene un significado religioso más profundo. El camino tan largo emprendido por conocer a este niño, la aparición de la estrella y el gozo que en ellos produce, las diligencias que en Jerusalén hacen para averiguar el sitio de su nacimiento y, finalmente, los dones que le ofrecen, todo ello indica claramente que en este niño reconocen a un rey más que humano y terrenal, y, por lo tanto, no hay dificultad en entender, como lo han entendido los Santos Padres y la tradición cristiana, que aquel acto era de verdadera adoración y procedía de la fe en aquel niño, que venía a regir y salvar a todos los hombres.

Y abriendo sus tesoros, es decir, sus cofres, donde traían encerrados sus dones, oro, incienso y mirra. En el Oriente, nadie que fuese a cumplimentar al rey se presentaba con las manos vacías, sino que había de llevarle algún presente. Los Padres de la Iglesia y expositores católicos han visto simbolizado en el oro la dignidad regia de Cristo; en el incienso, su divinidad, y en la mirra, que solía emplearse para embalsamar los cadáveres, su humanidad.

4. La huida a Egipto y el degüello de los Inocentes. 2,13-18

13 Las mismas frases del texto indican con bastante claridad que este aviso del ángel tuvo lugar inmediatamente después de la marcha de los magos; tal vez la misma noche en que ellos recibieron también el aviso del cielo. Todas las circunstancias persua-

[16] Cf. Knabenbauer, *In Mich.* 5,1, y A. van Hoonacker, *Les Douze petits Prophètes* (París 1908) 389.

[17] Así piensan Maldonado, Knabenbauer, Lepicier y otros.

Herodes va a buscar al niño para acabar con él». [14] Se levantó, pues, tomó al niño y a su madre por la noche y partió para Egipto, [15] y allí permaneció hasta la muerte de Herodes, para que se cumpliese lo que el Señor había dicho por medio del profeta: «De Egipto llamé a

---

den lo mismo. La proximidad de Belén, la curiosidad que hubo de excitar en los betlemitas la llegada de aquellos extraños orientales, su visita al hijo de María y sus muestras de veneración hacia aquel niño, todo hubo de dar lugar a rumores, que no tardarían en llegar a Jerusalén. Pudo, pues, enterarse Herodes muy pronto de la marcha de los magos. El aviso se lo da el ángel a José, como cabeza de familia y tutor del niño.

14 En cuatro o cinco días, por la región del Negueb pudo llegar la Sagrada Familia a la frontera. El camino, una vez que se acercaban a la costa y entraban en la célebre *via maris*, era conocido y relativamente seguro por las numerosas caravanas que mantenían relaciones comerciales con Egipto. Sin embargo, el paso del desierto, por la falta de agua y de sitios acomodados para el descanso, acarreaba serias molestias. Este camino por el desierto desde Gaza hasta Pelusio duraba normalmente siete días, que, añadidos a los que tardasen en llegar de Belén a Gaza y a los que tuvieran que caminar por la región de Egipto, pudieron muy bien llegar a doce o catorce días [18].

No sabemos con certeza el pueblo o ciudad de Egipto en que encontraron refugio [19]. Son varios los sitios que se disputan esta gloria. Una tradición no muy antigua (siglo XIII) señala a Matarieh, cerca de Heliópolis y distante unos ocho kilómetros de El Cairo. En Egipto había numerosas colonias de judíos, pues era ya de antiguo el ordinario refugio de los desterrados de Israel [20]. Afirma Flavio Josefo que en su tiempo había en Egipto alrededor de un millón de judíos, la mayor parte de ellos en Alejandría.

15 Herodes murió en la primavera del 750 de la fundación de Roma, cuatro o cinco años antes de la era cristiana, ya que Dionisio el Exiguo fijó equivocadamente como primer año después de Cristo el 754. Cuánto tiempo permaneciese la Sagrada Familia en Egipto, no es fácil determinarlo. Los autores antiguos suponían, fundados en la glosa ordinaria, que siete años. Pero esta hipótesis carece de sólido fundamento. La muerte de Herodes debió de suceder no mucho después de la venida de los magos. Ahora bien, sabemos por Flavio Josefo que Arquelao, después de la muerte de su padre y de haber sofocado en sangre una sedición de los judíos, partió para Roma poco después de la Pascua para que el emperador confirmase el testamento de Herodes. Volvió por el otoño del mismo año 750 con el título de etnarca de Judea, Samaria e Idumea. Como cuando salió la Sagrada Familia de Egipto gobernaba ya en Judea

[18] Cf. U. Holzmeister, *De S. Ioseph quaest. bibl.* p.96. El viaje por el desierto desde Gaza hasta Pelusio duraba por lo general siete días. Hasta Gaza desde Belén, un par de días, y unos cuantos, por tierras ya de Egipto, hasta el pueblo o ciudad donde encontraron alojamiento.

[19] Véase Holzmeister, l.c., y A. M. Vitti, *S. Familia in Aegypto ubinam iuxta Apocrypha constiterit:* VD 9 (1929) 3-13.

[20] Cf. 3 Re 2,40; 4 Re 25,26 y Flav. Jos., *Ant.* XII 9,7.

mi hijo». [16] Entonces Herodes, al verse burlado por los Magos, se enfureció extraordinariamente y mandó matar a todos los niños que había en Belén y en sus contornos de dos años para abajo, según el

---

Arquelao, hemos de suponer necesariamente que el destierro duró por lo menos hasta el otoño de ese año. No es posible especificar más, pero parece probable que no permanecerían en Egipto mucho más de dos años y algunos meses [21].

Nota el evangelista que todo esto sucedió *para que se cumpliese* la profecía que leemos en Oseas (11,1). Las palabras del profeta, en su sentido literal, se refieren al pueblo judío, libertado por medio de Moisés de la cautividad de Egipto. Aquel pueblo está representado en algunos pasajes del Antiguo Testamento como hijo adoptivo de Dios, que en algunos de sus hechos históricos figuraba lo que había de suceder al Hijo verdadero y natural, Jesucristo. Estas palabras de Oseas, que se cumplieron literalmente en la salida de los judíos de Egipto, se cumplen también en este hecho histórico, prefigurado de alguna manera en el antiguo.

16 Muchos autores racionalistas y modernistas niegan la historicidad del hecho de la degollación de los Inocentes. Su argumento es el silencio de Flavio Josefo y de otros autores. Pero más bien otros hechos de Herodes que nos cuenta el historiador judío confirman esta su manera de proceder llena de cruelísima perversidad. Mató a su primera mujer, Marianna; a tres de sus hijos y a un hermano. Una vaga sospecha era suficiente para condenar a muerte aun a sus más íntimos amigos o colaboradores. Que Flavio Josefo pasase por alto este episodio de los Inocentes de Belén teniendo que contar otros más llamativos, no debe extrañarnos, sobre todo si tenemos en cuenta que la vida de los niños no era entonces tan apreciada como ahora y que el número de los sacrificados no fue tan grande como con frecuencia se supone.

Efectivamente, Belén era una ciudad pequeña que no parece llegara a los 2.000 habitantes aun contando los caseríos de sus contornos. Teniendo en cuenta el número de nacimientos que puede haber durante dos años en una población de ese número de habitantes, que la mitad aproximadamente son niñas, que en aquellos tiempos la mortandad infantil era mucho mayor que ahora, llegan a concluir algunos que tal vez los asesinados por los esbirros de Herodes no pasaron mucho de los veinte [22].

[21] Cf. HOLZMEISTER, l.c., p.97, donde puede verse en la nt.3 la variedad de opiniones entre los autores.

[22] Cf. U. HOLZMEISTER, *Quot pueros urbis Bethlehem Herodes rex occiderit (Mt 2,16)*: VD 15 (1935) 373-379. Esta cifra aproximada de veinte suponen Lagrange, Fillion, Pözl-Innitzer, Buzy, Ricciotti, etc. Otros autores (Bisping, Schegg, Schanz, Lepicier) ponen menos, unos diez o quince; otros (Durand, Dausch, Zahn), de veinte a treinta. Los que suponen que Belén tenía unos 3.000 habitantes aumentan, naturalmente, el número de los niños sacrificados hasta unos ochenta.

tiempo que cuidadosamente había averiguado de los magos. 17 Entonces se cumplió lo que había dicho el profeta Jeremías:

18 «Un clamor se ha oído en Rama.
Llanto y gemido grande;
es Raquel, que llora a sus hijos
y rehusa todo consuelo,
porque ya no existen».

19 Una vez muerto Herodes, un ángel del Señor se aparece durante
el sueño a José en Egipto 20 y le dice: «Levántate, toma al niño y a su
madre y vuelve a la tierra de Israel, porque han muerto los que aten-

---

17-18 La profecía de Jeremías 31,15 es fiel en cuanto al sentido, aunque en cuanto a las palabras está expresada con alguna libertad. Describe el profeta en ese pasaje el estado miserable religioso y político del pueblo judío y el castigo durísimo que Dios le envía por la violación de sus leyes. El pueblo, concentrado por Nabuzardán, jefe militar de Nabucodonosor, en la aldea de Rama, de la tribu de Benjamín [23], es desde allí conducido al destierro de Babilonia. Jeremías, valiéndose de una elegante prosopopeya [24], hace salir de su sepulcro a Raquel, madre de Benjamín, la cual llora la suerte de sus hijos [25]. Este llanto de Raquel y de todo el pueblo, a quien ella representaba, era una imagen y figura del llanto de las madres betlemitas por la muerte de sus hijos, asesinados por Herodes. Muy cerca de Belén está el sepulcro de Raquel, circunstancia que pudo mover al profeta a tomarla como símbolo de todo el pueblo.

5. **Vuelta de Egipto a Nazaret.** 2,19-23

19-20 Herodes murió por el mes de abril del año 750 de la fundación de Roma, a los setenta años de edad, con una muerte ignominiosa y horrible, castigo, como afirma el mismo Flavio Josefo, de sus enormes crímenes [26]. En su testamento dejó por heredero de Judea a su hijo Arquelao, que gobernó durante nueve años con el título de etnarca en Judea, Samaria e Idumea. Fue tan cruel como su padre, tanto que por esta razón y por sus arbitrariedades, acusado por los judíos, hubo de ser destituido por Augusto y desterrado a las Galias. Era, pues, claro el peligro que podía amenazar al niño Jesús estableciéndose en sus dominios.

Otros dos hijos de Herodes, Filipo y Herodes Antipas, recibieron también a la muerte de su padre el gobierno de algunas regiones de Palestina. Filipo, con el título de tetrarca, las más septentrionales de Batanea, Traconítide, Auranítide e Iturea, y Herodes, Galilea y Perea, como tetrarca también. Este Herodes de carácter apático y pacífico, aunque vicioso, es el que más tarde encontraremos en

[23] Este pueblo lleva hoy el nombre de *Er-Ram*, al norte de Jerusalén, de la que dista unos ocho kilómetros.
[24] Cf. A. CONDAMIN, *Le livre de Jérémie* (París 1920) 223ss.
[25] Cf. J. M. BOVER, *El sepulcro de Raquel:* EstB 7 (1928) 227-237; RUFFENACH, *Rachel plorans filios suos:* VD 4 (1924) 5-7.
[26] *Ant.* 17,6,5 y 8,1; véase también HOLZMEISTER, *Hist. aet. N. T.* 56-59.

taban contra la vida del niño». [21] Se levantó, pues, tomó al niño y a su
madre y vino a la tierra de Israel. [22] Pero, habiendo oído que Arque-
lao reinaba en Judea en lugar de su padre Herodes, temió ir allá; y,
avisado durante el sueño, se dirigió a la región de Galilea, [23] y, en lle-
gando, fijó su domicilio en una ciudad llamada Nazaret, para que se
cumpliera lo que habían dicho los profetas: «Será llamado nazareno».

3 [1] Por aquel tiempo aparece Juan el Bautista predicando en el

---

Jerusalén durante la pasión de Cristo. Gobernó hasta el año 39 de nuestra era [27].

21-22 Probablemente al llegar a Gaza recibió la noticia de que Arquelao había sucedido en el gobierno de Judea a su padre Herodes. Allí también oiría la crueldad con que había reprimido en Jerusalén un amago de sedición, haciendo matar a 3.000 judíos. Temió, pues, con razón, volver a Belén, como parece había determinado, y, siguiendo el camino de la costa, llegó hasta Galilea, y se estableció de nuevo en Nazaret, aldea insignificante y desconocida, donde Jesús había de pasar escondido la mayor parte de su vida.

23 El evangelista ve cumplida una predicción profética. Su cita no está tomada de un profeta determinado [28]. Al decir *lo que habían dicho los profetas,* parece indicar suficientemente que se refiere a alguna característica del Mesías descrita en los libros del Antiguo Testamento. Creemos que el evangelista alude a la vida humilde, oscura y despreciada a los ojos de los hombres que había de llevar el Mesías en Nazaret, como lo habían predicho algunos profetas, particularmente Isaías (11,1ss).

VIDA PUBLICA DE JESUS

A) Período de preparación

6. **Ministerio del Bautista.** 3,1-12 (= Mc 1,1-8; Lc 3,1-18)

1 San Mateo usa una fórmula vaga e indeterminada para indicar el tiempo en que el Bautista comenzó su ministerio público: *Por aquel tiempo,* es decir, mientras Jesús llevaba una vida oculta en Nazaret. San Lucas (3,1-2) nos dará datos cronológicos más

[27] Sobre los tres hijos herederos de Herodes y el gobierno de Arquelao véase Holzmeister, o.c., p.61-80.

[28] Efectivamente, el texto no se encuentra en ningún libro del Antiguo Testamento. Creyeron algunos Padres (el Crisóstomo y otros) que el texto estaba tomado de algún libro profético perdido. Otros (San Jerónimo) suponen que se trata de una alusión a Isaías, donde se le llama al Mesías *neser* = retoño. El P. Lagrange encuentra el fundamento de esta cita en la posición geográfica y social de la misma Nazaret, pueblo escondido entre montañas, desconocido y despreciado, como aparece en Jn 1,46. De una manera parecida había de pasar su vida privada el Mesías. Finalmente, son muchos los que ven en este texto una especie de juego de palabras con el nombre de Nazaret y la índole general del Mesías. En esta hipótesis habría que conocer la grafía hebrea del nombre Nazaret, lo cual es difícil, ya que no se encuentra en todo el Antiguo Testamento ni en ningún documento prerrabínico anterior a Cristo. Cf. S. Lyonnet, *Quoniam Nazaraeus vocabitur:* B 25 (1944) 195-206; Holzmeister, *Quoniam Nazaraeus vocabitur:* VD 17 (1937) 21-26.

desierto de Judea, [2] diciendo: «Arrepentíos, porque ha llegado el reino de los cielos. [3] Este es aquel de quien habló el profeta Isaías cuando dijo:

'Voz de uno que grita en el desierto:
Preparad el camino del Señor,
enderezad sus senderos'.

---

concretos [1]. *El desierto de Judea* es una región montañosa que se extiende desde la cadena central de los montes de Palestina a la depresión del Jordán y hasta el mar Muerto. El sitio donde ordinariamente predicaba el Bautista, según la tradición, estaba en el valle del Jordán hacia el sur de Jericó [2].

2 El argumento principal de su predicación es la penitencia. La palabra griega del texto evangélico μετανοεῖτε significa una transformación, ante todo, interna del ánimo, que se ha de manifestar en el cambio de vida [3]. La razón de esta penitencia es *que ha llegado el reino de los cielos.* Expresión esta última de marcado sabor semítico, propia de San Mateo, y que corresponde al *reino de Dios* de los otros evangelistas. Este reino es en concreto el que viene a establecer el Mesías, prometido y descrito muchas veces en los libros del Antiguo Testamento, ardientemente deseado por los judíos, aunque en tiempo de Cristo desfigurado y falsificado por el falso concepto de un reino temporal y político predicado por los falsos doctores de la ley. El Bautista comienza a rectificar aquellas falsas ideas, predicando ante todo la penitencia como preparación necesaria para pertenecer a este reino de índole espiritual que muy pronto iba a establecer Jesucristo [4].

3 Los tres evangelistas sinópticos ven anunciado y de alguna manera descrito el ministerio del Bautista en el profeta Isaías (40,3ss). El pasaje citado se refiere literalmente a la liberación del pueblo judío del cautiverio de Babilonia [5]. Con la bella imagen, tomada de las costumbres orientales, del pregonero que en nombre del rey anuncia a los pueblos por donde va a pasar su señor que preparen y arreglen los caminos, describe el profeta la vuelta a Palestina del pueblo escogido, guiado por Yahvé. Esta liberación del cautiverio era figura de la liberación del pecado y de la muerte eterna que nos traía Jesucristo con el establecimiento de su reino. El Bautista era el pregonero escogido para exhortar al pueblo de Dios a disponerse, por la penitencia y arrepentimiento de sus pecados, a recibir la doctrina del Mesías. Los caminos del Señor se han de

[1] Cf. D. BUZY, *Saint Jean-Baptiste* (París 1922) 119-127 (esta obra es muy útil para el estudio de la vida y actividades del Bautista); HOLZMEISTER, *Chronologia vitae Christi* 55-61. Para el estudio de toda esta sección cf. además M. T. BARTON, *The life of St. John the Baptist* (London 1933); TH. INNITZER, *Johannes der Täufer* (Viena 1908); A. KONRAD, *Johannes der Täufer* (Graz y Viena 1911).

[2] Cf. F. M. ABEL, *Géographie*... I 104ss; A. FERNÁNDEZ, *Geografía bíblica* 86s.

[3] Cf. F. ZORELL, *Lexicon gr. N. T.* col.828, donde se comprueba este significado con numerosos ejemplos; J. BONSIRVEN, *Le judaïsme*... II 98ss.

[4] La expresión *reino de los cielos* tiene un sabor marcadamente hebreo y primitivo. Cf. DALMAN, *Die Worte Jesu* 178. El concepto expresado bajo la expresión lo desarrollan los eclesiólogos en sus tratados. Véase, por ejemplo, H. DIECKMANN, *De Ecclesia* I (Friburgo de Br. 1926) n.108-128; J. SALAVERRI, *De Ecclesia Christi* n.37. Véase también DB V 2,1237-1257.

[5] Cf. KNAB., *Comment. in Is* 2,82ss; HOLZMEISTER, *Parate viam Domino, rectas facite semitas eius:* VD 1 (1921) 266-268.

4 Juan tenía su vestido de pelos de camello y un cinturón de piel en torno a su cintura; su alimento eran langostas y miel silvestre.
5 Entonces venían a él de Jerusalén, y de toda la Judea, y de toda la re-

---

preparar y sus senderos se han de enderezar apartando los obstáculos que pueden retardar o impedir la entrada de la doctrina del nuevo reino en los corazones de los hombres. Estos obstáculos, la soberbia y las injusticias, se especifican más en el pasaje paralelo de San Lucas.

4 La figura misma del Bautista, tal como nos la describe San Mateo, tenía que impresionar vivamente a sus oyentes. Iba vestido con una túnica tejida con los pelos duros y ásperos de camello, que sujetaba con un cinturón de cuero. Esta indumentaria era propia de los penitentes y profetas; casi con los mismos términos se describe en 2 Re 1,8 al profeta Elías. Las langostas de tierra de que se alimentaba el Bautista eran saltamontes o cigarrones, más grandes en aquellas regiones que las que nosotros conocemos. Son aún hoy día el alimento de los pobres y de los beduinos, que las comen o cocidas en agua, o tostadas al fuego, o puestas a secar al ardiente sol de la depresión del Jordán. En el desierto de Judea abundan las abejas, que colocan su miel en las hendiduras de las piedras o en los huecos de los árboles. Era otro de los alimentos del Bautista.

La vida austera y penitente era muy estimada entre los judíos. Los fariseos se gloriaban de que ayunaban dos días a la semana (Lc 18,2); los nazareos se abstenían del vino y de toda bebida alcohólica; Flavio Josefo nos habla de un célebre asceta, bajo cuya dirección estuvo en su juventud, que habitaba en el desierto, se vestía con cortezas y hojas de los árboles y se alimentaba de los frutos espontáneos de la tierra. Célebres eran por aquel entonces los esenios, cuya ascética y costumbres nos han sido en nuestros tiempos mejor conocidas gracias a los documentos encontrados en el desierto de Judá. Que San Juan fuese un miembro de estas comunidades o que su vida y predicación estuviese influenciada por sus doctrinas, como quieren algunos, no se ha demostrado. Más bien los datos evangélicos manifiestan con bastante claridad que vivió al margen de semejante secta [6].

5 Los términos hiperbólicos que usa el evangelista para describir el enorme concurso de toda clase de personas que acudían a escuchar la predicación del Bautista, indican que su fama se había extendido por toda Palestina. Sin duda que a esto contribuyó no poco la esperanza mesiánica, entonces muy viva entre los judíos; la vida extraordinaria de austeridad y penitencia del predicador y tal vez su milagrosa concepción y nacimiento, que conocerían algunos y se divulgó entre el público con esta ocasión.

[6] Sobre los esenios hay abundante literatura tanto antigua como moderna. Cf. Holzmeister, *Historia aetatis N. T.* p.244-262. Nueva luz han proyectado los descubrimientos en el desierto de Judá; cf. J. T. Milik, *Dix ans de découvertes dans le désert de Juda* (París 1957). Para nuestro propósito es ante todo interesante el apéndice: *Les esséniens et l'histoire du peuple juif* p.103-112. Un resumen de este apéndice puede verse en VD 35 (1957) 65-74. Más concretamente, J. Daniélou, *Les manuscrits de la Mer Morte et les origines du christianisme* (París 1957).

gión junto al Jordán, [6] y se hacían bautizar por él en el río Jordán, confesando sus pecados.

[7] Viendo a muchos fariseos y saduceos que venían a su bautismo, les dijo: «Engendros de víboras, ¿quién os ha enseñado a huir de la

---

6 Las abluciones con agua entre los judíos eran muy frecuentes para borrar las impurezas legales y estaban prescritas muchas de ellas en la ley (cf. Lev 14,8; 15,5.6.22; 16,24, etc.). En estas abluciones cada uno se purificaba o lavaba a sí mismo, pero en el bautismo que administraba el Bautista, él mismo, como se desprende de las palabras del evangelista, sumergía en las aguas al penitente. A someterse a este rito se movían por el dolor de sus pecados, que públicamente confesaban. Sabemos además por los Hechos de los Apóstoles que debían hacer un acto de fe en el Mesías venidero (Act 19,4). Este bautismo era, por lo tanto, una manifestación del dolor interno de los pecados, que podía ser tal, que por él quedasen perdonados. No tenía, pues, la eficacia del bautismo cristiano instituido después por Cristo, que por sí borra las manchas del alma [7].

7 San Mateo nos resume la dura reprensión que el Bautista dirigió a los fariseos y saduceos. San Lucas nos dará cuenta de su predicación al pueblo sencillo, a los publicanos y a los soldados (Lc 3,10-14).

Los fariseos formaban una secta espiritualista, nacionalista y rigorista, cuyas características eran el celo por la observancia de la ley y el apego exagerado a innumerables tradiciones orales, a las que con frecuencia daban más importancia que a la misma ley. Moralmente dejaban mucho que desear, contentos con una apariencia externa de santidad, por lo que con frecuencia Cristo y los evangelistas les echan en cara su soberbia, su hipocresía y su avaricia. Políticamente eran enemigos de sus dominadores los romanos, por lo que gozaban en el pueblo de simpatías [8]. Los saduceos, oportunistas y laxistas, por reacción contra los fariseos rechazaban todas las tradiciones y sólo admitían la ley. Simpatizaban con el materialismo y cultura helénica y con el gobierno de Roma, por lo que, en general, el pueblo les aborrecía. Eran pocos, pero influyentes por los altos cargos que ocupaban en las jerarquías sacerdotales y por sus riquezas. *La ira venidera* es el juicio o venganza de Dios contra los pecadores, que, según los profetas, habría de manifestarse al comenzar la era mesiánica, y que llevaba consigo la exclusión del reino mesiánico en esta vida y en la otra. *Engendros de víboras*, es decir, hijos perversos de padres impíos, que se imaginaban que por ser descendientes de Abrahán eran ya justos y no necesitaban la penitencia. Por eso les pregunta quién les ha enseñado

[7] Sobre el bautismo de los prosélitos que se adherían a la religión judía cf. STR.-B., I 102-113 y BONSIRVEN, *Le judaïsme*... I 30. También los esenios usaban con frecuencia las abluciones como rito de purificación; cf. L. CERFAUX, *Le baptême des esseniens:* RScR 19 (1929) 248-265. Véase también HOLZMEISTER, l.c.; HOUBANT, H., *Jean-Baptiste (Baptême de):* DTC VIII 1,646-656.

[8] Sobre los fariseos y saduceos cf. HOLZMEISTER, *Historia N. T.* 223-243, con abundante y escogida bibliografía; SIMÓN-DORADO, *Prael. bibl. I. Novum Testamentum* p.208-213.

cólera que os espera? [8] Haced, pues, fruto digno de penitencia, [9] y no vayáis a pensar en vuestro interior: Tenemos por padre a Abrahán. Porque yo os aseguro que puede Dios hacer levantarse de estas piedras hijos de Abrahán. [10] Ya está el hacha aplicada a la raíz de los árboles; todo árbol que no produzca buen fruto va a ser cortado y arrojado al fuego. [11] Yo os bautizo con agua para la penitencia, pero el que viene detrás de mí es más poderoso que yo, y no soy digno de llevarle las sandalias; él os bautizará con Espíritu Santo y fuego; [12] en su mano tiene el bieldo, y va a limpiar su era; reunirá su trigo en la panera y la paja la quemará con un fuego inextinguible».

[13] Entonces vino Jesús de Galilea al Jordán, adonde estaba Juan,

---

que por esta sola razón se han de ver libres de la cólera divina anunciada por los profetas como inauguración de la era mesiánica.

9 Los fariseos se gloriaban de la descendencia carnal de Abrahán; en ella ponían el fundamento de todos sus privilegios, y creían que les bastaba para pertenecer al reino mesiánico y salvarse [9].

Puede Dios hacer levantarse de estas piedras hijos de Abrahán: Esta imagen oriental, difícil de entender para nosotros, está probablemente tomada de la asonancia de los dos sustantivos arameos *banim* = hijos y *abanim* = piedras. Véase también el pasaje de Isaías 51,1ss, donde se compara a Abrahán con una cantera de la que Dios sacó a los hijos de Israel.

11 El bautismo de Juan era sólo un símbolo o manifestación externa del arrepentimiento interior, pero el de Cristo purificará al alma como el fuego, limpiándola de sus pecados e infundiendo en ella el Espíritu Santo. El fuego simboliza ya en el Antiguo Testamento la intervención de Dios y de su Espíritu para purificar las conciencias [10]. *No soy digno de llevarle las sandalias:* Solían los hebreos quitarse las sandalias y entregarlas a un esclavo al entrar en el templo y al ponerse a la mesa.

12 La imagen está tomada de las costumbres agrícolas, y su aplicación al Mesías es clara. Esta reprobación de los malos se cumplió ya en los judíos, que rechazaron su doctrina, y se viene cumpliendo desde entonces en toda la historia de la humanidad.

Esta manera dura de hablar a los fariseos y saduceos demuestra que no se acercaban al Bautista con ánimo sincero de aprovecharse de su predicación. Más tarde (21,32) les habrá de decir el mismo Cristo: *Vino Juan a vosotros caminando por la senda de la santidad, y no le creísteis; en tanto que los publicanos y las meretrices le creyeron, y vosotros, aun habiéndole visto, ni siquiera os habéis arrepentido al fin creyéndole.*

7. **Bautismo de Jesús.** 3,13-17 (= Mc 1,9-11; Lc 3,21-22)

13 *Entonces*, es decir, cuando el Bautista ejercitaba su ministerio en las orillas del Jordán, vino Jesús desde Nazaret de Galilea,

[9] Cf. Bonsirven, o.c., I 77 y 540; Str.-B., I 116-121.

[10] Sobre el bautismo de agua y el bautismo de fuego cf. Imschoot, *Baptême d'eau et baptême d'Esprit Saint:* EThL 13 (1936) 653-666; J. Coppens: DBS I 853 art. *Baptême.*

para ser bautizado por él. [14] Pero Juan pretendía impedírselo, diciendo: «Yo soy el que necesito ser bautizado por ti, y ¿tú vienes a mí?»

---

como anota San Marcos (1,9), a recibir el bautismo. Los Padres griegos desde el siglo II colocan unánimemente el día del bautismo de Cristo el 6 de enero. También en la Iglesia occidental ya desde remotos tiempos se conmemora este acontecimiento dicho día. Los datos evangélicos confirman de alguna manera esta tradición. Efectivamente, entre el bautismo de Cristo y la primera pascua en el mes de abril hay que suponer por lo menos dos meses de distancia. Cristo, inmediatamente después del bautismo, se retiró al desierto, donde permaneció durante cuarenta días. Desde allí volvió a las orillas del Jordán, donde el Bautista seguía predicando (Jn 1,29). Después de unos ocho días tuvieron lugar las bodas de Caná de Galilea (Jn 2,1-11). Vino después a Cafarnaúm, donde no permaneció muchos días (Io 2,12), y desde allí subió a Jerusalén a celebrar la pascua. El bautismo, por lo tanto, debió de tener lugar en los primeros días de enero [11].

Por lo que hace al sitio, desde el siglo IV señalan los peregrinos un lugar en la orilla occidental del Jordán a unos ocho kilómetros al norte del mar Muerto. Una pequeña iglesia cismática guarda este preciado recuerdo [12].

Sin duda que Jesucristo no necesitaba el bautismo, como no necesitaba la circuncisión, a la que, sin embargo, se sometió. La razón de esto la indica el evangelista (v.15): era la voluntad de su Padre que se sometiese a la ley, como él mismo enseñará más tarde (5,17). Los Santos Padres y expositores católicos enseñan por su parte las razones de conveniencia que hubo para que Jesucristo se sometiese a esta humillación. Quería ante todo recomendar la divina misión del Bautista y la eficacia de su doctrina para preparar los ánimos a recibir la que pronto iba a comenzar a predicar él mismo. Nos dio con esto un ejemplo insigne de humildad, apareciendo ante los hombres como uno de tantos pecadores. Quiso también purificar las aguas con el contacto de su santísimo cuerpo y comunicarlas la virtud que habían de ejercer en el bautismo que él iba a instituir para incorporar a los hombres a su Iglesia. Opinan numerosos expositores y teólogos que entonces quedó ya instituido el sacramento del bautismo, aunque su promulgación tuviera lugar más tarde. Finalmente, quiso el Padre con esta ocasión dar una manifestación pública ante el pueblo de que aquel Jesús era su Hijo, el Mesías prometido.

14 Por las palabras de este versículo vemos que el Bautista conoció a Jesús y en alguna manera dio testimonio de su santidad,

[11] Cf. Holzmeister, *Chronologia vitae Christi* 103-107. Sobre toda esta sección del bautismo de Cristo véase, sobre todo, Buzy, *Saint Jean-Baptiste*, en el c.4 p.186-213; Coppens: DBS I 852ss; Vosté, *De Baptismo, tentatione et transfiguratione Iesu* (Romae 1934); M. Dutheil, *Le Baptême de Jésus. Eléments d'interprétation:* StBFLA 6 (1956) 85-124. Más bibliografía encontrará el lector en Vosté y en Buzy.

[12] Cf. Dalman, *Orte und Wege Jesu* (1924) p.96ss, quien prueba con buenos argumentos la tradición en favor de Wadi el-Kharrar, a unos ocho kilómetros del mar Muerto. Lo mismo cree Buzy en su artículo *Béthanie au delà du Jourdain:* RScR (1931) 444-462.

[15] Jesús le respondió: «Déjame hacer ahora, pues nos conviene cumplir así toda justicia». Entonces le dejó. [16] Después de bautizado Jesús, subió en seguida del agua, y he aquí que se abrieron los cielos, y vio al Espíritu Santo, que bajaba en forma de paloma y venía sobre él.

---

resistiéndose a administrarle un rito de penitencia destinado a los pecadores. Más bien se confiesa él necesitado de aquel bautismo de Cristo, que había de conferir en el Espíritu Santo. El evangelista San Juan (1,31.33) parece estar en contradicción con San Mateo cuando explícitamente dice que el Bautista no conoció a Jesús sino después de haber sido bautizado, cuando apareció sobre su cabeza una paloma. Esta dificultad, que ya preocupó a San Agustín y a San Juan Crisóstomo, tiene su explicación satisfactoria. En el cuarto evangelio se dice que el Bautista no conocía a Cristo con conocimiento que pudiéramos llamar jurídico, porque no tenía aún ningún testimonio público externo en el que pudiera apoyarse para probar su mesianidad. Esta ignorancia no impedía el que tuviera un conocimiento privado personal de Jesús, que es al que se refiere San Mateo [13].

15 Tenemos aquí las primeras palabras que Jesús pronuncia en su vida pública, en todo conformes a las que ya niño de doce años había dicho a sus padres cuando le encontraron en el templo (Lc 2,49). En ellas expresa el principio, que ha de repetir con frecuencia en su predicación y en sus conversaciones, de que él ha venido a este mundo a cumplir la voluntad de su Padre. La palabra *justicia* responde a la griega δικαιοσύνη, que significa todo aquello que Dios propone al hombre para que lo cumpla.

16 No sabemos en qué consistió este fenómeno externo, que el evangelista describe con las palabras *se le abrieron los cielos*. Tal vez un resplandor repentino parecido al relámpago. Sabemos por el cuarto evangelio (1,34) que el Bautista atestiguó haberlo visto, y San Lucas (3,21) insinúa que también la multitud que allí estaba lo percibió. Parece lo más obvio, ya que aquella manifestación externa, como la voz del Padre, que en seguida se oyó, no era necesaria para Jesús, sino más bien para el pueblo, ante el cual iba a comenzar su predicación. La aparición del Espíritu de Dios *en forma sensible*, como expresamente anota San Lucas (3,22), podía recordar a los judíos lo que en el Antiguo Testamento se cuenta de muchos de los profetas, que comenzaban su ministerio profético impulsados por el Espíritu de Yahvé. Era, por parte del Padre, una manifestación de que aquél era el profeta Mesías, tantas veces anunciado y prometido en los sagrados libros. Por lo demás, la figura de una paloma era únicamente un símbolo del Espíritu Santo, que trae al mundo la paz y la amistad con Dios. Después de la humillación de Cristo en el bautismo siguió su glorificación. Cristo se ofreció como víctima de los pecados de los hombres, y en esta manifestación del Espíritu Santo y del Padre se significó de alguna manera

[13] Este problema lo expone y explica extensamente BUZY en la obra citada, p.191-209. Nuestra explicación es sustancialmente la suya.

[17] **Y he aquí que vino una voz del cielo que decía: «Este es mi hijo querido, en el que me he complacido».**

---

el fruto de su oblación. Los cielos, cerrados después del pecado de Adán, se abren, el Espíritu Santo baja a la tierra para reconciliarnos con el Padre y el mismo Padre da testimonio de que aquél es su Hijo, a quien ha enviado para redimir al mundo.

17 El Padre proclama con estas palabras la dignidad del que acaba de ser bautizado. Los artículos que acompañan en el texto griego a las expresiones *mi hijo, el querido*, indican con bastante claridad que no se trata de un hijo, como eran otros por su santidad, sino del único hijo querido, en el que singularmente se complace, como en ningún otro. En una palabra, aquél es su hijo propio, natural, eterno, imagen perfecta suya y de su bondad. Las palabras del Padre son una alusión a las del salmo 2,7: *El Señor me ha dicho: Tú eres mi hijo, yo te he engendrado en este día;* y a Isaías 42,1: *He aquí mi siervo, en quien me apoyo, en el que se complace mi alma.*

Advierten los Santos Padres y expositores católicos que en el bautismo de Cristo se manifiesta toda la Trinidad [14]. El Padre habla de su Hijo y el Espíritu Santo baja sobre él en forma de paloma. Ahora bien, el bautismo de Cristo es como el ejemplar del bautismo cristiano, y era muy oportuno que de una manera sensible se manifestasen en el Jordán los frutos de este bautismo: nos abre los cielos por la gracia, nos hace hijos de Dios y nos comunica el Espíritu Santo. Por otra parte, el bautismo cristiano se había de administrar en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo.

Por lo demás, el bautismo de Cristo señala el comienzo de su vida pública. Esta escena no significa, como algunos acatólicos quieren, que Jesús recibiese entonces por primera vez su dignidad mesiánica, ni que éste fuera el momento en que comenzó a tener conciencia de ella, ni que entonces recibiese la plenitud de gracia, ni mucho menos la filiación divina. El Padre declara con sus palabras lo que Cristo es desde su concepción virginal en el vientre de la Virgen. El bautismo de Cristo es solamente el solemne comienzo de su manifestación externa ante el mundo como Mesías e Hijo natural de Dios [15].

[14] Véase sobre este particular el erudito artículo del P. J. Knackstedt, *Manifestatio SS. Trinitatis in Baptismo Domini:* VD 38 (1960) 76-91.

[15] Son falsas las hipótesis de muchos racionalistas, quienes suponen que entonces comenzó Cristo a experimentar la conciencia de que él era el Mesías. Otros, admitiendo el hecho histórico del bautismo, le despojan de todas sus circunstancias de orden preternatural, interpretándolas como una descripción de la experiencia interna, o como una invención de los discípulos de Cristo, o como una explicación teológica de la mesianidad de Cristo. Otros, finalmente, niegan la historicidad del relato, que tienen por fabuloso o como una invención para recomendar el bautismo cristiano. El P. Vosté en la obra arriba citada refuta eficazmente todas estas teorías. Brevemente resume con claridad esta refutación Simón-Dorado (o.c., n.277).

4 [1] Entonces Jesús fue conducido por el Espíritu al desierto para

---

8. **El ayuno y las tentaciones.** 4,1-11 (= Mc 1,12-13; Lc 4,1-13)

1 Jesús partió para el desierto inmediatamente después del bautismo. Supuesta, por lo tanto, la tradición probable de que el bautismo fue el 6 de enero, el ayuno de cuarenta días de Cristo tuvo lugar en los meses de enero y febrero. *El desierto* es la región montañosa, solitaria y salvaje al oeste de Jericó; conforme a una tradición bastante antigua, al monte llamado hoy por esta razón *de la Cuarentena* (Djebel Garantal), de 323 metros de altura sobre el valle del Jordán, a unos cuatro kilómetros al septentrión del Jericó moderno. *Para ser tentado* en la manera que podía serlo Cristo, para nosotros difícil de comprender. Quiso, según San Pablo (Heb 2,18; 4,15), ser tentado para compadecerse de nuestras debilidades y servirnos de ejemplo. Tienen, además, estas tentaciones un sentido mesiánico, en cuanto que el demonio trataba de averiguar si Jesús era el Mesías, y, supuesto que lo fuese, atraerle a la idea de un mesianismo espectacular y político. Por eso le propone la propia comodidad en vez de la cruz y mortificación, los milagros aparatosos en vez de la vida trabajosa, la dominación política del universo en vez del reino espiritual [1].

Tentar se dice en la Escritura unas veces de Dios, que tienta a los buenos, como, por ejemplo, a Abrahán, para probarles; otras veces, del hombre, que tienta a Dios con su presunción, su desconfianza o su soberbia, y otras, del demonio, que tienta a los hombres para arrastrarles al pecado. Esta invitación al mal suele hacerla por medio de sugestiones o movimientos internos, o también por impulsos externos, es decir, solicitando nuestras propensiones psíquicas o psíquico-somáticas. Ahora bien, en Cristo no podemos admitir ninguna sugestión interna psíquica ni psíquico-somática, ya que todas sus facultades estaban perfectamente ordenadas; sus tentaciones fueron sugestiones meramente externas, que en nada pudieron afectar a su espíritu; tocaba el diablo a la puerta, pero no pudo entrar dentro, o, como dice San Gregorio Magno (ML 76, 1135), «pudo ser tentado por sugestión *sed eius mentem peccati delectatio non momordit*». Hay que confesar, con todo, que el modo como pudo ser tentado Cristo será siempre para nosotros un misterio.

Otro problema se nos presenta al intentar penetrar en el valor objetivo de los detalles de la narración. Prescindiendo de los autores acatólicos, que sólo ven en ella una parábola o una descripción metafórica de una crisis interna psíquica por que atravesó el alma

[1] En general sobre toda esta sección, y más en concreto sobre la naturaleza de las tentaciones de Cristo, su historicidad, sus relaciones con las religiones paganas y su sentido, véase Vosté, o.c., p.70-114. En las últimas cinco páginas encontrará el lector abundante bibliografía. Véase también Bonsirven, *Les enseignements de Jésus-Christ* (París 1946) 103-109; M. Sable, *De tentatione Iesu in deserto:* CBrug 50 (1954) 459-466. Como estudio filológico sobre la palabra *tentación*, Seesemann, Πειρασμός: ThWNT 6 (1954) 33-39.

ser tentado por el diablo. [2] Y, habiendo ayunado durante cuarenta días y cuarenta noches, después tuvo hambre. [3] Y, acercándose el tentador, le dijo: «Si eres el hijo de Dios, manda que estas piedras se conviertan en panes». [4] El, replicando, dijo: «Está escrito:

'No sólo de pan vive el hombre,
sino de toda palabra que sale de la boca de Dios'».

---

de Cristo después del bautismo, luchando entre la idea de un reino mesiánico espiritual o temporal; los autores católicos están acordes en afirmar la verdad objetiva del hecho que se nos describe, aunque en la manera de explicarlo hay notables divergencias. Para algunos, la presencia de Satanás fue invisible, y sus tentaciones, imágenes en la fantasía de Cristo; no hubo ningún movimiento local al templo ni a la cumbre de ningún monte. Contra esta explicación tenemos la opinión de casi todos los Padres y autores antiguos y de la mayor parte de los modernos, que explican, al menos los más salientes detalles, en su sentido literal propio. Satanás se apareció en forma perceptible a los sentidos externos en figura humana. Habló a Cristo con palabras que podía percibir el oído, le llevó efectivamente al templo de Jerusalén y a la cumbre de un monte. De otro modo no se puede dar una explicación satisfactoria a las palabras del texto sino violentándolas [2].

2 Este ayuno de Cristo, como advierte San Lucas (4,2), fue absoluto. Moisés, antes de recibir la ley, ayunó durante cuarenta días. De manera semejante, Jesús, antes de comenzar la predicación del Evangelio, quiso someterse a este largo ayuno, entre otras razones, para enseñarnos con su ejemplo que las obras apostólicas, para que sean eficaces, han de ir precedidas de la penitencia y de la oración.

3 El enemigo había oído al Bautista predicar que Jesús era el Mesías; la voz del Padre en el bautismo, que le proclamaba su hijo; sin duda que en toda su vida observaba algo extraordinario que no se veía en los demás hombres; por otra parte, le ve ahora hambriento, lo que tal vez le hace dudar de que efectivamente sea el Mesías y el Hijo de Dios. Le invita, pues, a que manifieste su poder y dignidad con un portento extraordinario, convirtiendo las piedras en pan. Esta explicación de San Juan Crisóstomo y de otros muchos Padres supone que Satanás ignoraba la dignidad mesiánica de Cristo o al menos dudaba de ella [3].

4 Jesús responde a la invitación del demonio con unas palabras tomadas del Deuteronomio 8,3. Moisés dijo al pueblo de Israel: *Te ha humillado (Dios) y te ha hecho padecer hambre; luego te ha alimentado con maná, que no conocías ni habían conocido tus padres, a fin de que supieses que no sólo de pan vive el hombre, pues el*

[2] Sobre el influjo que pudo tener la tentación en las facultades internas de Cristo véase GRANDMAISON, *Jésus-Christ* II 84ss.

[3] Para la explicación exegética y doctrinal de cada una de las tentaciones cf. L. FONCK, *Christus tentatur in deserto:* VD 1 (1921) 10-15. El significado mesiánico de cada una de las tentaciones lo expone KADIC, *Momentum mesianicum tentationum Christi:* VD 18 (1938) 93-96.126-128.151-160. Sobre el orden de las tentaciones en Mt y en Lc cf. A. FEUILLET, *Le récit Lucanien de la tentation:* B 40 (1959) 613-631.

[5] Entonces el diablo le lleva consigo a la ciudad santa, le puso sobre el pináculo del templo [6] y le dice: «Si eres el hijo de Dios, échate abajo, porque está escrito:

> **'El enviará a sus ángeles a tu lado,**
> **y te levantarán en sus manos**
> **para que no tropiece tu pie contra alguna piedra'».**

---

hombre vive de todo lo que sale de la boca de Yahvé. La conservación de la vida del hombre no depende solamente del pan o de los alimentos, sino de la voluntad de Dios, que puede conservarla produciendo con su palabra un alimento prodigioso, como produjo el maná. Satanás invita a Cristo a que emplee su poder sobrenatural en su provecho propio, y Cristo responde que hay que poner la confianza en Dios, que puede proveer de otra manera. Hacer un milagro para probar que uno es taumaturgo, sería una vana ostentación; para satisfacer una necesidad personal indicaría una falta de confianza en Dios. Todo hay que dejarlo a su amorosa providencia. Esta es la lección que Jesús quiso darnos en estas palabras.

5 Esta tentación, que San Mateo pone la segunda, es la tercera en San Lucas. Había mostrado Cristo en la primera tentación su total confianza en la providencia de Dios. Quiere intentar ahora el demonio si puede inducirle a una confianza presuntuosa. *Le lleva consigo a la ciudad santa:* No quiere esto decir que el demonio le obligase a seguirle con violencia, ni que Cristo le acompañase amistosamente, sino, como dice muy bien Orígenes (MG 13,1879), «le seguía como un atleta que voluntariamente camina a la lucha». *La ciudad santa* era Jerusalén, llamada así por su templo, habitación de Dios, que era el centro del culto judío [4]. *El pináculo* parece referirse a alguno de los ángulos de los pórticos del templo que se levantaban sobre el torrente de Cedrón, a unos 180 metros de altura, sobre el fondo del torrente, de los que dice Flavio Josefo que había peligro de sufrir vértigo mirando desde arriba hacia el torrente *(Ant.* 15,11,3). De una de estas alturas, según la tradición, fue precipitado Santiago el Menor. Según una creencia judía muy corriente en tiempo de Cristo, el Mesías había de manifestarse pública y repentinamente sobre una de las terrazas del templo y desde allí anunciar la liberación del pueblo de Israel. Parece que el enemigo tiene presente esta opinión judía, e invita a Jesús a que comience su ministerio mesiánico con un acto espectacular, arrojándose del pináculo del templo [5]. Acude de nuevo a la Escritura, recordándole unas palabras que se leen en el salmo 90,11.12. Pero el demonio tergiversa su sentido. No quiso decir el salmista que todo lo que emprenda el justo debida o indebidamente le ha de suceder bien, sino que en todas aquellas cosas que por seguir la justicia lleve a cabo, aunque todo el mundo se le oponga, experimentará el auxilio

[4] Jerusalén para los judíos era la casa o morada de Dios. Así se lee en las inscripciones de las monedas judías, en la literatura rabínica, en los escritores Filón y Flavio Josefo y aun en algunos cristianos.

[5] Cf. VINCENT-ABEL, *Jérusalem Nouvelle* fasc.4 (1926) 841-845; STR.-B., I 150s y IV 873.

[7] Jesús le dijo: «También está escrito:
'No tentarás al Señor, tu Dios'».
[8] De nuevo le lleva el diablo encima de un monte muy alto y le
muestra todos los reinos del mundo y su magnificencia, [9] y le dijo:
«Yo te daré todo esto si, postrándote en tierra, me adoras». [10] Entonces
le dice Jesús: «Lejos de aquí, Satanás, porque escrito está:
'Adorarás al Señor, tu Dios,
y a él solo servirás'».
[11] Entonces le dejó el diablo, y he aquí que unos ángeles llegaron
para servirle.

---

divino, de tal manera que le parecerá ser llevado en manos de los ángeles.

7 Jesús contesta también con la Escritura. Sus palabras están tomadas del Deuteronomio 6,16, en las que se contiene el verdadero sentido que tienen las del salmo 90. Dios guarda a los justos aun con providencia extraordinaria cuando por cumplir con su deber se exponen a peligros de perder la vida, pero no cuando temerariamente y sin razón tientan probar la bondad de Dios.

8-9 Ignoramos qué monte pudiera ser este adonde el demonio llevó a Cristo. Es probable que fuese la cumbre del que hoy se llama el monte de la Cuarentena, cercano al mismo sitio donde había pasado ayunando los cuarenta días. En el Antiguo Testamento se le promete al Mesías el reinado sobre todo el mundo (Sal 2,8; 71,8-11), pero que debía conquistar por medio de la humillación y de los sufrimientos de la pasión (Is 49,4; 50,4-10; 53,1ss; Sal 21). Satanás le ofrece un medio más cómodo y fácil de poseerle. Fingiéndose Dios y dueño de todo el universo, le muestra la gloria, riquezas y magnificencia de todos los reinos de la tierra y se los ofrece; sólo con que, postrándose en tierra, le adore. Es claro que no hay ni en Palestina ni en ninguna parte del mundo monte alguno desde el cual puedan contemplarse todos los reinos de la tierra. Lo cual quiere decir que debemos interpretar estas palabras del evangelista o en sentido hiperbólico o diciendo que el demonio presentó a la imaginación de Cristo imágenes de estos reinos, como una visión interna de su magnificencia. San Lucas parece indicar esto último al usar una palabra que viene a significar que esto tuvo lugar en un abrir y cerrar de ojos. Era una clara tentación de avaricia.

10 La respuesta de Jesús es enérgica y, como las dos primeras, tomada de la Sagrada Escritura. Con voz imperiosa aleja de sí al enemigo, llamándole por su nombre y descubriendo su perversidad al querer ser tenido y adorado como Dios, siendo así que es su enemigo. Sólo el Señor Dios, verdadero dueño de todo el universo, debe ser adorado y servido, como expresamente lo dice la ley (Dt 6,13).

11 San Lucas advierte que esta retirada del diablo no fue definitiva, sino sólo *hasta el tiempo señalado* (Lc 4,13), que fue probablemente el de la pasión, que el mismo Cristo llamó la hora de sus enemigos y del poder de la tinieblas (Lc 22,53).

[12] **Habiendo oído que Juan había sido entregado, se retiró a Galilea,** [13] **y, dejando a Nazaret, vino a habitar en Cafarnaúm, que está**

Advierten los Santos Padres y los expositores católicos que Jesús quiso someterse a las tres tentaciones que ordinariamente más estragos hacen en los hombres: la voluptuosidad y la gula, la soberbia y la avaricia. Quiso darnos ejemplo de fortaleza contra las intenciociones de nuestro enemigo de perder nuestra alma por uno de esos caminos [6].

B) Ministerio en Galilea

9. **Elige como centro a Cafarnaúm.** 4,12-17 (= Mc 1,14-15; Lc 4,14-15)

12 Entre el ayuno y las tentaciones de Cristo en el desierto y el encarcelamiento y martirio del Bautista (14,3-12) corre un lapso de tiempo de algunos meses, durante el cual Jesús ejercita su primer ministerio por tierras de Judea y Samaria. El evangelista San Juan es el único que nos da a conocer esta laguna que dejan los sinópticos. Jesucristo, después de los cuarenta días que pasó en el desierto, volvió a donde estaba el Bautista predicando a la orilla del Jordán. Juan testifica al verle que aquél es el cordero que viene a destruir el pecado en el mundo y algunos discípulos comienzan a seguir a Jesús. Juntamente con ellos viene a Galilea, donde obra su primer milagro en Caná; de allí parte para Cafarnaúm; a los pocos días vuelve a Judea para celebrar la pascua. Predica y obra algunos milagros en Jerusalén, lo que da ocasión al coloquio nocturno con Nicodemo. Durante algunos meses sigue predicando por las regiones de Judea y por este tiempo es puesto en la cárcel el Bautista. Con este motivo emprende Cristo su vuelta a Galilea pasando por Samaria (Io 1,29-4,3).

San Juan Bautista fue entregado al tetrarca Herodes Antipas por los escribas y fariseos, como insinúa el mismo Cristo más adelante (17,12). Esta es la razón por la que Cristo huye a Galilea, a pesar de que esta provincia estaba bajo el dominio de Herodes, enemigo del Bautista. Los fariseos de Judea llevaban muy a mal, como advierte San Juan (4,1), el que fuesen ya más los discípulos de Jesús que los del Bautista, y hubieran aprovechado, sin duda, cualquier ocasión favorable que se les presentase para poner también a Cristo en manos de Herodes.

13 La frase *y dejando a Nazaret* puede entenderse de dos maneras; o «dejando a un lado a Nazaret», es decir, sin entrar en ella, o también, «pasando por Nazaret», donde había tenido su domicilio durante su adolescencia, le abandonó para establecerse en Cafarnaúm. Comparado este texto con lo que San Lucas cuenta en 4,16-31, donde parece seguir el orden cronológico de estos acontecimientos,

[6] Cf. Crisóst., *In Mt. hom.* 12,1: MG 57,209ss; San Agustín, *Serm.* 123: ML 38,685ss.

junto al mar en los términos de Zabulón y Neftalí, [14] para que se cumpliera lo que había dicho el profeta Isaías:
[15] «Tierra de Zabulón y tierra de Neftalí,
camino del mar al otro lado del Jordán,
Galilea de los gentiles:

---

esta segunda interpretación parece la más aceptable. La ciudad que escoge como centro de sus actividades apostólicas es Cafarnaúm, en la costa occidental del lago de Tiberíades. Esta ciudad, que no se menciona en el Antiguo Testamento, ofrecía muchas ventajas sobre Nazaret para la propagación del Evangelio. En tiempo de Cristo era bastante opulenta, centro importante de comunicaciones, y por eso muy frecuentada por toda clase de gentes de todos los pueblos circunvecinos y aun de lejanas naciones. Ofrecía también buenas oportunidades para los viajes tanto por tierra como a través del mar en Galilea. Buena prueba de su importancia era que existía en ella una oficina de aduana y una guarnición mandada por un centurión romano. El emplazamiento de esta ciudad, hoy completamente desaparecida, parece hay que ponerlo en Tell Houm, en la zona noroeste del lago, no lejos de la desembocadura del Jordán. Entre sus ruinas han aparecido los cimientos y restos de su sinagoga, hoy restaurada por el P. Orfali, O.F.M., quien dirigió con tesón infatigable y con extraordinaria pericia las excavaciones de aquella región [7]. Añade el evangelista que se encontraba esta ciudad en los términos de *Zabulón* y *Neftalí*, es decir, en las regiones habitadas antiguamente por estas dos tribus. Esta alusión a la historia del Antiguo Testamento prepara el ánimo del lector para entender mejor la profecía que sigue.

14-15 Ve el evangelista cumplida en este hecho de la predicación de Cristo en Cafarnaúm y Galilea una de las más célebres profecías de Isaías (9,1.2), en la cual predice que precisamente en aquella región, entonces humillada y despreciada, había de lucir, antes que en otros sitios, la luz mesiánica, Cristo, luz del mundo, luz verdadera (Jn 1,9; 8,12; 12,46). San Mateo cita la profecía de Isaías conforme al texto hebreo, aunque omite algunas palabras. Que la profecía encierre un sentido literal mesiánico, está fuera de duda, y así lo entendió siempre la exégesis católica y la misma tradición judía, como consta por el Talmud. Basta saber que se encuentra en el libro de Enmanuel [8].

Describe primero el profeta el castigo que cayó sobre las regiones habitadas por las tribus de Zabulón y Neftalí durante las guerras con los asirios. Sobre todo en tiempo de Teglatfalasar (4 Re 15, 29 y 1 Par 5,26), toda la Galilea fue devastada y entregada en gran parte a manos de los gentiles. Por esta razón vino a caer en desprecio y vilipendio de los habitantes de Judea y por esto también es llamada Galilea de los gentiles. Esta misma suerte tuvo gran parte de la región del otro lado del Jordán, junto al mar de Tiberíades. Pero

[7] Sobre la ciudad de Cafarnaúm cf. Abel, *Capharnaüm:* DBS I 1405-1064; Orfali, *Capharnaüm et ses ruines* (París 1922); Ewing, W.: DBH I 350ss.
[8] Cf. J. Knabenb., *Comment. in Is. Proph.* (París 1923) 242-245.

16 **el pueblo sentado en tinieblas**
vio una luz grande
y para aquellos que estaban sentados en la región y sombra de la
se levantó una luz». (muerte

17 **Desde entonces comenzó Jesús a predicar y a decir: «Arrepentíos, porque el reino de los cielos ha llegado».**

---

vendrá un tiempo, cuando Dios se apiade de su pueblo y cumpla sus promesas, en que esa misma región en torno al mar de Genesaret, en cuyas márgenes está precisamente Cafarnaúm, adquirirá gran gloria y celebridad.

16 Esta imagen de la luz es muy frecuente en Isaías para señalar los tiempos mesiánicos y la encontramos después repetidamente en el cuarto evangelio y en las mismas palabras de Jesucristo (Jn 8,12).

17 El comienzo de la predicación de Cristo coincide en la materia con la del Bautista. Gradualmente irá manifestando la doctrina del reino de los cielos, pero ante todo enseña que para pretender este reino hay que cambiar de costumbres por el arrepentimiento, insinuando ya claramente que no se trata de un reino terrenal, como el que esperaban por entonces los judíos.

10. **Llama a los primeros discípulos.** 4,18-22 (= Mc 1,16-20; Lc 5,1-11)

Ante todo, para situar convenientemente esta escena hay que presuponer otra vocación que precedió a ésta y cuenta solamente San Juan (1,35-51). Según esto, Pedro y Andrés, casi con toda certeza Juan y probablemente su hermano Santiago el Menor eran ya de alguna manera discípulos de Cristo. Ahora les llama a seguirle en su misión evangelizadora que iba a comenzar. Es, por otra parte, evidente que esta escena es la misma que nos cuenta San Marcos casi con las mismas palabras en 1,16-20. La dificultad está en averiguar si el llamamiento de que habla San Lucas en 5,1-11 es este mismo o se trata de otro distinto. San Lucas hace preceder una pesca milagrosa desde la barca de Pedro, al que acompañan Santiago y Juan, hijos de Zebedeo. Expresamente sólo promete a Pedro, cuando están aún en la barca, que algún día le hará pescador de hombres. Pero al final de la narración afirma el evangelista que *condujeron las barcas a tierra y, dejándolo todo, le siguieron*, es decir, Pedro y sus compañeros. Prescindiendo de las opiniones de otros autores [9], creemos que en San Lucas se trata de la misma vocación que en San Mateo. De lo contrario, tendríamos que admitir que, una vez llamados, se enfriaron en sus propósitos y necesitaron un nuevo llamamiento del Señor. San Mateo y San Marcos omiten la pesca milagrosa, que sólo cuenta San Lucas [10].

El orden, por lo tanto, de los acontecimientos debió de ser el

[9] Pueden verse en SIMÓN-DORADO, n.322.
[10] Esta es hoy la opinión corriente entre los autores católicos, tales como Renié, Prat, Dausch, Willam, Ricciotti, etc.

[18] Como caminase a lo largo del mar de Galilea, vio a dos hermanos, a Simón, llamado Pedro, y a Andrés, su hermano, que echaban la red en el mar, pues eran pescadores, [19] y les dice: «Venid en pos de mí y os haré pescadores de hombres». [20] Y ellos al punto, dejando las redes, le siguieron. [21] Y, yendo adelante, vio otros dos hermanos, a Santiago, hijo de Zabedeo, y a su hermano Juan, que estaban compo-

---

siguiente: Jesús, predicando en la orilla del lago de Genesaret, hubo de subirse a la barca de Pedro, porque la gente le apretujaba por todas partes. Terminado el sermón, manda a San Pedro entrar mar adentro para pescar. Sigue la pesca milagrosa, después de la cual en la misma barca, antes de saltar a tierra, le promete a Pedro hacerle pescador de hombres. Algunos días más tarde, o tal vez al siguiente, tiene lugar la escena tal como nos la cuentan San Mateo y San Marcos. Se explica así mejor la prontitud con que estos primeros discípulos lo dejan todo para seguir a Jesús.

18 El mar de Galilea, llamado también de Tiberíades o lago de Genesaret, tiene la forma de una lira o un corazón. Su longitud es de 21 kilómetros, y su mayor anchura de 12. Forman su circuito unos 60 kilómetros de superficie y una profundidad máxima de 12 a 18 metros. Está a 208 metros bajo el nivel del mar Mediterráneo [11]. En tiempo de Cristo su orilla occidental estaba muy poblada, como se desprende de los mismos evangelios y, sobre todo, de la descripción que de esta región nos ha dejado Flavio Josefo [12]. Abundaban también las embarcaciones dedicadas a la pesca, variada y de excelente calidad. A la orilla de este lago encontró Jesucristo primero a los dos hermanos Simón, que cuando escribía San Mateo era ya más bien conocido con el nombre de Pedro que Cristo le impusiera, y Andrés, *que echaban la red en el mar*, sin duda desde la misma orilla. Tratábase, por lo tanto, de una red pequeña, de forma, según parece, cónica, que, arrojada por la parte más ancha hacia el fondo del mar, aprisionaba la pesca.

20 La primera vocación, descrita por San Juan, parece haber sido sencillamente a la fe en Jesús Mesías haciéndose sus discípulos, como antes lo habían sido del Bautista; esta segunda es ya a seguir a Cristo en su compañía, tomando parte en sus trabajos apostólicos; vendrá otra tercera, para formar con ellos y con otros el colegio apostólico.

21 Según San Lucas (5,10), estaban asociados, por razón de su oficio, con San Pedro. Uno de ellos era Santiago el Mayor. Para distinguirle de Santiago el Menor, hijo de Alfeo (10,3), advierte el evangelista que estos dos hermanos eran hijos de Zebedeo. El otro era Juan, el discípulo a quien con predilección amaba Cristo, discípulo primero del Bautista, quien le preparó con su predicación para conocer y seguir a Cristo (Jn 1,35ss).

[11] Cf. ABEL, o.c., I 494s; FLAV. JOS., *Bell. Iud.* III 10,7.8, donde hace una bella descripción del lago y de sus alrededores; FERNÁNDEZ, *Geografía bíblica* p.127s.

[12] *Bell.* III 19,8. Sobre la diversidad de redes que usaban los pescadores del lago de Genesaret cf. F. DUNKEL, *Die Fischerei am See Genesareth:* B 5 (1924) 375-399.

niendo sus redes en la barca con Zebedeo, su padre, y les llamó. 22 Y
Ellos, dejando en seguida la barca y a su padre, le siguieron.
23 Y recorría Jesús toda la Galilea, enseñando en las sinagogas de
ellos, y predicando la buena nueva del reino, y curando toda enfer-
medad y toda dolencia en el pueblo. 24 Y su fama se extendió por toda
la Siria; y le presentaban a todos los que padecían diversas enferme-
dades y sufrimientos, endemoniados, lunáticos y paralíticos, y les cu-

---

22 Estos dos discípulos no sólo abandonan su barca, sino a su mismo padre, mostrando en esta prontitud de ánimo y total renuncia a los bienes de este mundo el espíritu fogoso de que en más de una ocasión darán muestras en lo sucesivo [13].

11. **Predica por toda Galilea.** 4,23-25 (= Mc 1,35-39; Lc 4,42-44)

23 El evangelista resume en estos pocos versículos la misión de Cristo en Galilea. En los capítulos siguientes (5-7) nos le va a presentar primero como el gran doctor anunciado por los profetas y después (8-9) como taumaturgo que obra toda clase de milagros para confirmar la verdad de su doctrina. Aquí, en general, nos dice que recorría las poblaciones de Galilea, sin duda acompañado de los discípulos que acababa de escoger, enseñando la buena nueva, que eso significa la palabra *evangelio*, la cual era el próximo advenimiento del reino de los cielos (v.17). Las sinagogas eran unos edificios, generalmente cuadrangulares, donde se reunían los judíos los sábados y otros días festivos para la oración y con el fin de escuchar la lectura y explicación de la ley y de los profetas. Para hacer estas explicaciones, el jefe de la sinagoga podía invitar a cualquier asistente, o también los mismos concurrentes podían ofrecerse a dirigir la palabra a la asamblea [14].

Cristo, tomando ocasión de lo que se había leído, exponía su doctrina, que era la del reino que iba a establecer. Las sinagogas abundaban en tiempo de Cristo por toda Palestina. Parece que aun las aldeas más pequeñas poseían la suya, y en las grandes ciudades, como en Jerusalén (Act 9,2.20), existían varias. Cristo predicaba, además, en los campos y en las plazas. Confirmaba la verdad de su doctrina con milagros, que eran a la vez obras de caridad, curando toda clase de enfermedades. Estas curaciones milagrosas eran una de las características del Mesías anunciadas por los profetas, singularmente por Isaías (35,5.6).

24 *Siria* era una provincia romana, de la que dependía también Palestina. Probablemente este nombre designa aquí de una manera vaga a toda la Galilea y sus contornos. La fe en el poder de Jesús y en su caridad la muestran las gentes presentándole toda

[13] De toda esta sección puede verse una exposición exegética y doctrinal en L. Fonck, *Prima piscatio miraculosa:* VD 6 (1926) 170-179.

[14] Sobre las sinagogas, su origen, su estructura arquitectónica, sus utensilios, sus jefes y su liturgia cf. Holzmeister, *Historia aet. N. T.* 266-282, con abundante y escogida bibliografía; Bonsirven, *Le Judaïsme* II 136-141. Brevemente J. Leal, *El mundo de los evangelios* 114-119. Descripciones detalladas pueden verse en los diccionarios bíblicos.

raba. [25] Y le seguían turbas numerosas de Galilea, Decápolis, Jerusalén y Judea y del otro lado del Jordán.

---

clase de enfermos, entre los que especifica en primer lugar a los *endemoniados.* Que efectivamente en muchos casos se tratase de una verdadera posesión diabólica, nos consta claramente por otros pasajes del evangelio y de los Hechos de los Apóstoles. Vemos además que Jesucristo da más tarde a los apóstoles poder para arrojar a los demonios, distinto del poder de sanar a los enfermos (10,8; Mc 3,15; 6,13; 16,17). *Lunáticos* se llamaba a los epilépticos por suponer que los cambios de la luna tenían su influjo en esta enfermedad. *Paralíticos,* los que por tener algunos de sus miembros como atrofiados apenas se pueden mover.

25 En este último versículo manifiesta el evangelista cuán grande era la conmoción que por todas aquellas regiones producían la predicación y los milagros de Cristo. *Galilea,* la más septentrional de Palestina. *Decápolis* era un conjunto de ciudades helenísticas, la mayor parte de ellas al norte de la Transjordania, que gozaban de cierta autonomía. Este versículo es como la introducción al gran sermón de la Montaña, que sigue en los capítulos siguientes [15].

12. **El sermón de la Montaña.** 5,1-7,29 (= Lc 6,17-49)

a) *Las bienaventuranzas.* 5,1-12 (= Lc 6,20-26)

Con razón se ha llamado al sermón de la Montaña la *carta magna* del reino mesiánico y se le ha comparado a la antigua legislación mosaica dada al pueblo de Dios en el monte Sinaí. Pero el mismo modo como fue proclamada esta nueva ley del pueblo cristiano indica claramente cuánto supera a la dada al pueblo israelita. Aquélla se comunicó, entre truenos y relámpagos, por medio de los ángeles, sirviendo de intermediario Moisés en el monte Sinaí; se escribió en tablas de piedra y se llamó ley de esclavitud (Gál 4,24). Esta nueva ley nos la comunica el mismo Hijo de Dios por sí mismo, como supremo legislador, hablando directamente con los hombres como con sus hijos, sentado en medio de ellos en la falda de una montaña llena de encantos. En sus palabras hay, ante todo, amor y consuelo para los pobres, los humildes y los atribulados [1].

[15] Sobre las regiones palestinenses aquí citadas, así como de otras que ocurren en los evangelios, pueden consultarse las excelentes geografías de L. Szczepanski, *Geographia Historica Palestinae antiquae* (Romae 1926); F. M. Abel; más breve, pero muy práctica, A. Fernández.

[1] Sobre el sermón del Monte hay una bibliografía abundantísima. Baste pasar la vista por las páginas nutridas que a ella dedica (346-358) Dom J. Dupont en su reciente obra *Les Béatitudes* (Lovaina 1958). Recordaremos entre los Padres a San Agustín en sus dos libros *De sermone Domini in monte secundum Matthaeum:* ML 34,1229-1308, y su sermón 53, *De beatitudinibus:* ML 38,364-372. De los Padres griegos merecen ser conocidas las ocho homilías sobre las bienaventuranzas de San Gregorio de Nisa: MG 44,1193-1302. Pocos autores suelen citar la obra del P. Salmerón, *Comment. in evangel. Hist.* T.5, *De sermone D. N. I. C. in monte,* y, con todo, para la parte doctrinal puede prestar eficaz ayuda. Entre las obras más modernas, una de las más completas es la de T. Soiron, *Die Bergpredigt Jesu. Formgeschtliche, exegetische und theologische Erklärung* (Friburgo Br. 1940). De algunos otros trabajos y monografías haremos mención en el decurso del comentario. La obra arriba citada de dom Dupont se ocupa preferentemente del problema literario que plantea la comparación de San Mateo

Que este sermón es el mismo que encontramos en San Lucas (6, 17-49) lo han negado algunos [2], pero la generalidad de los autores, tanto antiguos como modernos, lo afirman con razón, apoyados en que la introducción es la misma, el mismo el argumento fundamental, aunque más abreviado en San Lucas; el mismo el final y, por fin, las mismas las circunstancias de lugar y tiempo [3].

Más discutida es la cuestión sobre la unidad del sermón tal como nos lo ofrece sobre todo San Mateo. ¿Es realmente un solo sermón predicado por Cristo en las circunstancias que aparecen en el evangelista, o se trata de una compilación artificial de varios sermones y doctrinas de Cristo enseñadas en diversos tiempos y lugares? San Mateo, en efecto, parece ordenar la materia de su evangelio según un orden lógico más que cronológico; así vemos que en los capítulos 8 y 9 reúne varios milagros que tuvieron lugar, como se comprueba por los otros evangelistas, en diversas ocasiones; en el capítulo 13 junta también varias parábolas que no parece hayan sido todas ellas pronunciadas por el mismo tiempo. Las instrucciones a los discípulos en el capítulo 10 no parece fueran dadas de una vez, sino en distintas circunstancias. Lo mismo, pues, parece se ha de decir de los capítulos 5, 6 y 7, en los que tendríamos recopilada por el mismo San Mateo la doctrina de Cristo predicada en distintos sitios y tiempos.

Con todo, hay también razones poderosas para opinar lo contrario. En primer lugar, se observa en todo el sermón un orden lógico admirable, que más bien debe atribuirse al mismo Cristo antes que al evangelista. Además, las últimas palabras del evangelista en 7,28: *Cuando Jesús hubo terminado estos discursos, las turbas estaban llenas de admiración por su doctrina*, y las que siguen en el capítulo 8: *Al bajar de la montaña le seguía mucha gente*, parecen indicar con claridad que Cristo pronunció todo aquel sermón de una vez en aquellas circunstancias que suponen los dos evangelistas, San Mateo y San Lucas. El que haya en él algunos conceptos que aparecen dichos por Cristo en otras ocasiones, no prueba lo contrario, ya que puede perfectamente explicarse, porque Jesús, como buen pedagogo, repetía muchas veces las ideas fundamentales de su doctrina. Esto no quiere decir que no haya en absoluto algunos conceptos que San Mateo haya trasladado a este sitio de otros discursos del Señor; sobre todo aquellos que en San Lucas aparecen en otro contexto.

con San Lucas. Problemas afines han estudiado otros autores modernos; por ejemplo, St. Gallo, *Structura sermonis montani:* VD 27 (1949) 257-269; J. Kuerzinger, *Zur Komposition der Bergpredigt nach Mt:* B 40 (1959) 569-589; M. Zerwick, *Sermo Montanus. Problema litterarium et exegesis Mt 6* (Romae[2] 1960).

[2] Entre los antiguos, San Anselmo, San Alberto Magno, Toledo, etc.; entre los modernos, Plummer, Azibert (RB 3, 1894) y Lépicier *(Diatessaron* I 282.286).

[3] Según Dupont, se trata de dos redacciones del mismo sermón tomadas de una fuente común, de un evangelio griego. Pero San Lucas tuvo además ante la vista otras fuentes. Según algunos autores, esta fuente común pudo ser una traducción griega del primitivo texto arameo de San Mateo, que por supuesto no era una mera colección de discursos o sentencias del Señor, sino un verdadero evangelio. Esta y otras hipótesis explican algunos aspectos del problema, pero no todos. Conviene tomarlas con ciertas reservas y no darlas como ciertas, ya que están sujetas a revisión.

5 [1] Viendo a las turbas, subió a una montaña; y, habiéndose sentado, se allegaron junto a él sus discípulos, [2] y, abriendo su boca, se puso a enseñarles de esta manera:

Con todo, nos inclinamos a pensar que efectivamente Cristo pronunció seguido este discurso sustancialmente tal como nos le transmiten los dos evangelistas. Lo importante para el cristiano es saber que la doctrina que aquí tenemos es la misma predicada por el Maestro [4].

1-2 El concurso de gente de todas las regiones circunvecinas que viene a escucharle supone que su fama se había extendido ya por toda Palestina, lo que no puede explicarse sino después de un ministerio bastante prolongado. Siguiendo las insinuaciones que encontramos en los mismos evangelios, podemos decir que Jesús, inmediatamente después de la primera pascua, predicó por tierras de Judea durante siete u ocho meses. En Galilea, después de pasar por Samaria, ejercitó a continuación un breve ministerio hasta la segunda pascua. Volvió a subir a Jerusalén, donde después de curar al paralítico de la piscina pronuncia ante los fariseos aquel admirable discurso apologético que nos ha conservado San Juan (5,19-47), y vuelve inmediatamente a Galilea, donde ejercita su ministerio más prolongado. Creemos que durante este ministerio, en el año segundo de su vida pública, hay que colocar el sermón de la Montaña.

Cuál fuera esta montaña, no lo sabemos con absoluta certeza, pero sí con mucha probabilidad. El examen interno de los mismos textos y tradición más antigua, que encontramos en el testimonio explícito de Egeria en el siglo IV, prueban suficientemente que esta montaña, de unos 150 metros de altura sobre el lago de Tiberíades, es la que se eleva sobre el valle de las siete fuentes (Heptapegon, o Ain et-Tabigha), a unos tres kilómetros al sur de Cafarnaúm. Confirman esta opinión las ruinas allí encontradas de una antigua iglesia bizantina [5].

Para hacerse más fácilmente cargo de la escena y, sobre todo, para eliminar las dudas que pueden surgir de ciertas expresiones de ambos evangelistas a primera vista contradictorias, hay que tener en cuenta algunas circunstancias que describe San Lucas y ha callado San Mateo. Según San Lucas, Cristo salió hacia este monte para hacer oración y allí pasó toda la noche orando (6,12). A la mañana siguiente reunió a sus discípulos y los escogió para formar con ellos el colegio apostólico. Bajó después a un sitio que formaba

[4] Según Dupont (o.c., p.343), ni San Mateo ni San Lucas nos ofrecen el discurso tal como lo pronunció Cristo, sino más bien una acomodación de la doctrina de Cristo a los cristianos en aquellas circunstancias en que se encontraban los lectores de ambas redacciones. Cuál fuera la forma primitiva que este sermón tuvo en la boca de Cristo, cree Dupont poderse averiguar del análisis literario de ambas redacciones. Con todo, advierte con razón, para no llamar a engaño al lector, que estas conclusiones valen tanto cuanto las razones en que se apoyan, las cuales son más o menos probables, más o menos verosímiles. Ciertamente, la probabilidad de los argumentos en que se apoya nos parece muy pequeña y que no resta eficacia alguna a los argumentos que se proponen en contra.

[5] Cf. L. Heidel, *Beatitudines:* DBS I 940-950. Una breve descripción del monte, así como una exégesis literal y homilética de las bienaventuranzas, la ofrece Fonck: VD 2 (1922) 321-327.

una explanada (6,17), sin duda en el mismo monte, y allí, cuando había concurrido ya *una muchedumbre inmensa de pueblo de toda la Judea, de Jerusalén y del litoral de Tiro y Sidón,* pronunció su admirable sermón. Se comprende ahora perfectamente cómo pudo decir San Mateo que Jesús *subió a una montaña* (5,1), y San Lucas que bajó y *se detuvo en un sitio que formaba una explanada* (6,17). A San Mateo, que omite toda la escena de la noche anterior y de la mañana, sólo le interesaba decir que Jesús subió a la montaña en la que tuvo este discurso; en cambio, San Lucas especifica, diciendo que salió a la montaña (6,12); allí, probablemente en la cumbre, hace oración por la noche, elige a los apóstoles y por la mañana baja por la falda del monte hasta una explanada, donde pronuncia el sermón.

Las *bienaventuranzas* forman el exordio de este grandioso sermón [6]. La profunda doctrina que encierran no es sólo para los apóstoles, sino para todos los cristianos que quieran tener parte en el reino de Cristo. Por eso la Iglesia las ha escogido para el evangelio de la fiesta de Todos los Santos, como indicando que éste ha sido el camino que han seguido todos ellos para llegar a la gloria. Es cierto que los principios que aquí establece Cristo se oponen diametralmente a los principios entonces seguidos por el fariseísmo, pero no lo es menos que se opondrán siempre a las normas por que se han regido y seguirán rigiéndose los mundanos, para quienes esta celestial sabiduría será, como dice San Pablo, necedad (1 Cor 1,18).

San Gregorio Niseno (MG 44,1207) compara las bienaventuranzas a una escalera para subir al cielo. Fundados en esta comparación, podemos distinguir en ellas tres grados ascendentes hasta la más perfecta santidad. Las tres primeras bienaventuranzas (v.3-5) comprenden los impedimentos que se nos pueden atravesar en el camino de la virtud. El mundo pone la suma felicidad en las riquezas, los honores y los placeres. Cristo enseña, por el contrario, que estas cosas son un obstáculo para la verdadera felicidad, que hay que buscar con una disposición de ánimo completamente contraria, oponiendo, al amor de las riquezas, la pobreza; a los deseos de honras, la humilde mansedumbre, y a los placeres mundanos, las lágrimas del sufrimiento y la penitencia. Siguen después (v.6-8) tres principios fundamentales que han de regir la vida del que quiera pertenecer al reino de Cristo. El primero se refiere a las relaciones para con Dios, fomentando un deseo ardiente de hacer en todo su santísima voluntad (cuarta bienaventuranza); el segundo, para con el prójimo, ejercitando con él la caridad fraterna (quinta bienaventuranza), y el tercero, para consigo mismo, procurando la limpieza del alma, libre de todo pecado (sexta bienaventuranza). Sigue, por fin, en las dos últimas bienaventuranzas (v.9-11) la meta de toda perfección, que consiste en la propagación del evangelio de la paz

[6] Pocas secciones evangélicas han tenido tantos comentarios como las bienaventuranzas. Véase en Dupont (o.c., p.355-358) la bibliografía sobre este tema. También L. Pirot, *Béatitudes évangéliques:* DBS 1 (1928) 927-939.

3 «**Bienaventurados los pobres de espíritu, porque de ellos es el reino de los cielos.**

4 **Bienaventurados los que lloran, porque ellos serán consolados.**

---

de palabra y con el ejemplo y la participación en la cruz de Cristo por las persecuciones y sufrimientos.

3 La primera bienaventuranza se opone a las falsas ideas que del reino mesiánico enseñaban por entonces los fariseos, esperando un Mesías que les había de colmar de riquezas y bienes terrenales. Se opone también a las innatas tendencias de nuestra caída naturaleza, que rehúye la pobreza como uno de los mayores males. *Los pobres de espíritu:* cuál sea el alcance de esta expresión, hemos de investigarlo por otros pasajes evangélicos. Ante todo no parece aceptable la interpretación que encontramos en algunos Santos Padres, según la cual pobres de espíritu son los humildes. La misma expresión griega πτωχός, que en el Nuevo Testamento aparece casi siempre con el sentido de mendigo, el paralelismo con San Lucas (6,20) y la interpretación común de los Padres y expositores católicos persuaden que aquí se trata de la pobreza. Y, ante todo, de una pobreza efectiva, actual, cual era aquella en que se encontraban generalmente aquellas muchedumbres que seguían a Cristo y que ahora escuchaban su doctrina. Pero, naturalmente, una pobreza llevada con espíritu, es decir, de buen ánimo, conformándose con la voluntad divina. Con más razón serán bienaventurados los que voluntariamente dejan sus bienes y se abrazan con la pobreza por seguir e imitar a Cristo.

En sentido más amplio, puede entenderse también esta bienaventuranza de los ricos que, a pesar de los bienes que poseen, conservan su corazón despegado de ellos y están dispuestos a dejarlos, si ésa fuera la voluntad de Dios. Esta bienaventuranza la enseñó Cristo no sólo de palabra, sino con su ejemplo, llevando una vida pobrísima desde el pesebre hasta el Calvario. El premio que promete a estos pobres de espíritu es el reino de los cielos, es decir, el reino mesiánico, incoado aquí en la tierra por la gracia y consumado después en la gloria [6*].

4 Esta bienaventuranza es en el texto latino la tercera, pero la segunda en el texto griego que seguimos. Los que lloran se contraponen en el contexto de San Lucas a los que ríen (Lc 6,25). Estos son los que se entregan a los placeres mundanos, y, por consiguiente, los que lloran no son precisamente los tristes o melancólicos, sino los que, siguiendo a Cristo, entran por el camino del sacrificio, renuncian a los pasatiempos terrenos y llevan su cruz en pos de Cristo. La consolación que se les da como premio es, sin duda, el gozo eterno en el reino del Mesías, a quien los judíos esperaban como al gran consolador de Israel (cf. Is 41,2).

6* Cf. J. Daniélou, *Bienheureux les pauvres:* Et 288 (1956) 321-338; Descamps, *Bienheureux les pauvres:* Rev DT VII (1952) 53-61; R. Ejarque, *Beati pauperes spiritu:* VD 8 (1928) 129-133.234-237.334-341. Por lo que se refiere a la palabra *de espíritu*, algunos autores (Dupont, etc.) creen que no se encontraba en la fuente común de ambas redacciones, sino que se debe a las preocupaciones didácticas del redactor del primer evangelio. En la p.211 (nt.1) trae una larga lista de autores en favor y en contra de semejante hipótesis.

[5] Bienaventurados los que tienen hambre y sed de la justicia, porque ellos serán hartos.
[6] Bienaventurados los mansos, porque ellos poseerán la tierra.
[7] Bienaventurados los misericordiosos, porque ellos alcanzarán misericordia.

---

5 La tercera bienaventuranza está íntimamente unida con las dos anteriores. Los pobres de espíritu tienen que sufrir, naturalmente, muchas privaciones, desprecios y sufrimientos. Pues bien, Cristo llama bienaventurados a los que en medio de estas adversidades no se dejan dominar por la ira o la impaciencia, sino que con resignación y humildad se someten a la divina Providencia con humilde mansedumbre. La promesa del reino de los cielos se expresa con palabras tomadas del salmo 36,9.11.22.29. Esta frase *ellos poseerán la tierra* se refería primariamente a la tierra prometida, en la que esperaban toda clase de prosperidades; más tarde pasó a significar la participación en las promesas divinas del reino mesiánico. Es, por lo tanto, un lenguaje metafórico, con el que se expresa el mismo premio que en la primera bienaventuranza.

6 Algunos autores, fundados en San Lucas, que dice: *Bienaventurados los que ahora estáis hambrientos, porque seréis hartos*, entienden esta bienaventuranza en sentido literal propio, como si fuera un texto paralelo al de San Lucas. Se trataría, por lo tanto, del hambre y de la sed material. Esta interpretación no puede admitirse sin violentar las palabras del texto. El complemento sobre el que recae la acción de los verbos *tener hambre* y *sed* es la justicia, lo que prueba que se trata de un uso metafórico de los dos verbos. Además, encontramos en otros pasajes de la Escritura empleados también estos dos verbos en el mismo sentido metafórico para expresar el deseo vehemente de alguna cosa. Por otra parte, la bienaventuranza de San Lucas no es paralela a esta de San Mateo. San Lucas propiamente no propone cuatro bienaventuranzas distintas, como puede parecer a primera vista, sino una sola, la primera, expresada bajo diversos aspectos en que se presenta la pobreza. La palabra *justicia* tiene aquí, como en otros pasajes del Nuevo Testamento, el significado de la voluntad de Dios. Por lo tanto, tener hambre y sed de justicia es lo mismo que desear ardientemente el cumplimiento perfecto de la voluntad divina. En la ley de Cristo esta hambre y sed sacia plenamente, porque la santidad está al alcance de todos y abundan los medios y las fuentes de gracia para conseguirla. El premio será que verán saciadas sus aspiraciones, primero en esta vida con los bienes que consigo trae el reino mesiánico, ante todo la gracia, y después en la otra con las delicias eternas de la gloria [7].

7 La palabra *misericordioso* puede referirse al afecto interno del corazón o a las obras externas de caridad que se ejercitan con el prójimo. Cristo atiende aquí, como en otros sitios, principalmente a las obras externas de caridad, que son la manifestación del afecto

[7] Cf. J. M. Bover, *Beati que esuriunt et sitiunt iustitiam:* EstE 16 (1942) 9-26. También aquí algunos autores sospechan que la palabra δικαιοσύνη es una adición del evangelista. Cf. Dupont, o.c., 218-223.

[8] **Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios.**
[9] **Bienaventurados los que procuran la paz, porque ellos serán llamados hijos de Dios.**

---

interno del corazón. Esta bienaventuranza se opone al materialismo y positivismo farisaico, que despreciaba a los pobres, a los desgraciados y a los pecadores. Cristo con su palabra y con su ejemplo nos enseña a compadecernos de las miserias espirituales y corporales de los demás y a colaborar por nuestra parte en remediar las necesidades de nuestros prójimos. El premio que se nos promete es la misericordia que Dios tendrá con nosotros aquí en esta vida por el perdón de nuestros pecados y la gracia santificante, y en la otra por la gloria y bienes eternos.

8 Algunos Santos Padres y autores de la Edad Media, a los que siguen algunos ascetas, entienden esta bienaventuranza concretamente de la virtud de la castidad [8]. Otros modernos, fundados en que estas virtudes positivas que aquí se recomiendan son, ante todo, altruistas, es decir, que miran al bien del prójimo, interpretan esta bienaventuranza de la sinceridad del corazón o del candor del alma. Creen que el evangelista alude al salmo 23,3.4, donde pregunta el salmista quién podrá entrar en el santuario del Señor, y responde: *El que tenga las manos limpias y el corazón puro, quien no dirija su intención a cosas vanas* [9]. Con todo, creemos que la interpretación mejor fundada es la que entiende esta bienaventuranza de la limpieza del corazón de toda mancha de pecado. Estos tales tendrán como recompensa la visión de Dios, de alguna manera especial ya en esta vida, puesto que la limpieza del corazón dispone al alma para conocer más claramente las cosas divinas; pero, sobre todo, en la otra, donde verán a Dios cara a cara. Los fariseos se preocupaban, sobre todo, de la limpieza exterior y legal de los cuerpos, prescribiendo numerosas abluciones; Cristo aquí, como en otros pasajes, insiste en la limpieza del corazón, sin la cual las purificaciones externas del cuerpo de ningún provecho son para el hombre.

9 Una de las características del reino mesiánico más frecuentemente descritas en el Antiguo Testamento es la paz. La que anunciaron a los hombres los ángeles en el nacimiento de Cristo, la que Cristo mandaba predicar a sus apóstoles y la que con rasgos enérgicos describe San Pablo en sus cartas a los romanos y a los efesios. Esta paz comprendía, ante todo, la del hombre con Dios, por medio de la gracia y el perdón de los pecados; la de los hombres entre sí, por medio de la caridad fraterna, y la de los pueblos y naciones, que por la fe e incorporación a la Iglesia habían de formar un solo cuerpo místico con Cristo como cabeza y fuente de vida sobrenatural. Los que con Cristo colaboren para establecer esta paz en el mundo son los que en esta bienaventuranza se llaman dichosos. El premio que se les promete es ser llamados hijos de Dios de una

[8] San Juan Crisóstomo, Teofilacto, Calmet, Schegg, Buzy.
[9] Cf. R. Koch, *Beati mundo corde:* VD 20 (1940) 9-18, quien pretende probar esta posición, que siguen también Durand, Joüon, Dausch, Prat, etc.

10 Bienaventurados los perseguidos por practicar la justicia, porque de ellos es el reino de los cielos.

11 Bienaventurados seréis cuando os insultaren y persiguieren y
dijeren todo mal contra vosotros mintiendo por causa mía; 12 alegraos
y regocijaos, pues vuestra recompensa será grande en los cielos, ya que así persiguieron a los profetas que os precedieron.

---

manera particular sin duda, ya que todos los que están en gracia son hijos de Dios. Serán llamados de un modo especial hijos de Dios, porque imitaron al Hijo natural del Padre, Jesucristo, que vino al mundo para establecer esta paz, reconciliando a los hombres con Dios (2 Cor 5,19). Se les reconocerá también cierta semejanza con Dios, que es el Dios de la paz (Rom 16,20; 2 Cor 13,11), y por estas razones tendrán derecho a ser considerados como ciudadanos privilegiados del reino mesiánico, ya que han militado a las órdenes del príncipe de la paz, y del que, en frase de San Pablo, *es nuestra paz* (Is 9,6; Ef 2,14) [10].

10 En todo tiempo, los justos han sido despreciados y perseguidos por los mundanos. Pero esto se verificará de una manera especial en el reino mesiánico, es decir, en la Iglesia. El amor a la cruz será siempre uno de los distintivos de los discípulos de Cristo. A éstos llama Jesús bienaventurados, porque a ellos pertenecerá de una manera particular el reino de los cielos; en esta vida, en cuanto que ellos por sus sufrimientos siguieron más de cerca a su capitán Jesús, y en la otra, porque, como enseña San Pablo, el premio que nos espera corresponderá a los sufrimientos que con Cristo hayamos compartido (Rom 8,17).

11 Este versículo y el que sigue no contienen una nueva bienaventuranza, sino una explanación de la precedente, aplicada sobre todo a los apóstoles. Ellos principalmente han de experimentar, más que nadie, la oposición y el odio de los hombres. Alude principalmente Cristo a la oposición que ha de encontrar la predicación por parte de los poderoso.

12 Las buenas obras son meritorias de la gloria, ya que aquí el premio eterno se propone como recompensa de los trabajos sufridos en este mundo por causa del Evangelio. Otra razón añade Cristo para animar a sufrir con alegría; es el ejemplo de los antiguos profetas, reconocidos por todos los judíos como grandes amigos de Dios y honrados y estimados por su santidad y por la fortaleza de ánimo con que predicaron la verdad. Más tarde el mismo Cristo les había de servir de ejemplo. Aunque hemos dicho que esta última bienaventuranza se dirige principalmente a los apóstoles, es claro que pertenece a todos los cristianos, que deben estar dispuestos a sufrir toda clase de trabajos y persecuciones, y aun la misma muerte, por defender la doctrina de Cristo. Los mártires de la Iglesia de todos los tiempos no hicieron otra cosa que poner en práctica esta bienaventuranza.

[10] Cf. S. DEL PÁRAMO, *La paz de Cristo en el N. T.*: EstB 27 (1953) 5ss; F. ASENSIO, *Las bienaventuranzas* (Bilbao 1958) 166-170.

[13] Vosotros sois la sal de la tierra; ahora bien, si la sal pierde su sabor, ¿con qué se volverá a salar? Para nada sirve ya, sino para arrojarla fuera, donde sea pisoteada por los hombres. [14] Vosotros sois la luz del mundo. No puede esconderse una ciudad situada encima de

---

b) *Excelencia del apostolado.* 5,13-16 (= Mc 9,49-50; Lc 14,34-35)

Por medio de tres imágenes o pequeñas parábolas, la sal, la lámpara y la ciudad edificada en la cumbre de una montaña, enseña Cristo el oficio que han de desempeñar los apóstoles, y en su grado todos los cristianos.

13 *La sal* condimenta los alimentos, preserva de la corrupción, es figura o símbolo de la sabiduría. En la ley (Lev 2,13) se prescribe que todo sacrificio que se ofrece a Dios sea condimentado con sal, para significar la voluntad del oferente de que sea agradable a Dios. San Pablo en la epístola a los Colosenses (4,2-6), exhortando a los fieles a que colaboren con su oración a la propagación del Evangelio, añade: *Vuestra palabra sea siempre con buena gracia, sazonada con sal, de modo que sepáis cómo conviene responder a cada uno.*

El pacto que Dios hizo con el pueblo israelita en el Antiguo Testamento se llama *pacto de la sal* (Lev 2,13; Núm 18,19), porque la sal es símbolo de la mesa común o de la unión amistosa entre los hombres. Así también la predicación del Evangelio establece una amistad estrecha entre Dios y el que acepta por la fe la doctrina de Cristo.

No hay sal para la sal. De la misma manera, si el apóstol o predicador del Evangelio desvirtúa en sí por su culpa los dones que ha recibido, muy difícil será encontrar un apóstol o predicador que devuelva con su palabra al predicador infiel las virtudes que ha perdido con su mala vida o con su falsa doctrina. Este tal será un ministro inútil de la Iglesia, que, caído del honor y elevado puesto en que el Señor le había colocado, vendrá a ser despreciado de los hombres [11].

14 Cristo *es la luz verdadera que ilumina a todo hombre* (Jn 1,9; 8,12). Tales han de ser, ante todo, los pregoneros del Evangelio. Y porque el puesto que ocupan en la Iglesia sobresale entre los demás, son también comparados a una ciudad edificada sobre la cumbre de una montaña, que no puede ocultarse a la mirada de los hombres. Varias eran en Palestina las ciudades edificadas en lo alto de los montes: la misma Jerusalén, Safed, Séforis e Hippos, en Galilea, y no es improbable que Jesús señalase con su ademán a alguna de ellas. San Pablo usa esta misma metáfora de la luz de la antorcha para significar lo que deben ser todos los cristianos (Flp 2,15).

[11] Cf. J. Mueller, *Zu Mt 5,13:* BZ 6 (1908) 363ss; G. Aicher, *Mt 5,13: Ihr seid das Salz der Erde:* ibid., 5 (1907) 48ss; J. Bauer, *Quod si sal infatuatum fuerit:* VD 29 (1951) 228-230.

una montaña, [15] ni encienden una lámpara y la meten debajo del celemín, sino que la colocan en el candelero, e ilumina a todos los de la casa. [16] Brille así vuestra luz ante los hombres, de suerte que vean vuestras buenas obras y glorifiquen a vuestro Padre, que está en los cielos.

[17] No penséis que he venido a abolir la ley o los profetas; no he

---

15 En este versículo vuelve sobre la imagen de la luz, pero valiéndose de un ejemplo casero, que, sin duda, el mismo Cristo había contemplado en su casita de Nazaret y con el que estaban familiarizados sus oyentes. Esta semejanza tomada de los utensilios familiares debió de emplearla Cristo con frecuencia en su predicación. La encontramos efectivamente en otros contextos: en Mc 4,21 y Lc 8,16; 11,33. Las casas se iluminaban con pequeñas lámparas de barro cocido que se alimentaban con aceite. Otros dos utensilios que no faltaban aun en las casas más pobres eran el modio, medida romana para medir el trigo, de capacidad de algo más de ocho litros, y el lecho o diván, que podía servir para el descanso de la noche o para recostarse en las comidas. Las lámparas solían colocarse, en candelabros de metal o de madera, en el sitio más propicio para que iluminasen toda la habitación, que generalmente en las pequeñas poblaciones era una sola. La imagen, por lo tanto, era clara y, sin duda, deleitosa para los que escuchaban a Cristo [12].

16 No basta la predicación de la doctrina evangélica; la han de acompañar las obras, conformes en un todo a los principios que se predicaban.

c) *La ley, perfeccionada por el Evangelio.* 5,17-48 (= Lc 6,27-36)

En esta sección establece Cristo la relación que existe entre la ley mosaica y su doctrina. Comparando la antigua ley con la nueva de su reino, comienza por enseñar el principio general de que él no ha venido a destruir la ley, sino a cumplirla y perfeccionarla (17-20). Pasa después a declarar casos particulares de la nueva moral, que perfecciona la antigua con relación al quinto mandamiento (v.21-26), al sexto (v.27-32), a la disolución del matrimonio (v.31-32), al juramento (v.33-37), a la nueva ley del talión (v.38-42), al amor de los enemigos y a la imitación de la misma perfección divina (v.43-48).

17 Las acusaciones de los fariseos de que Cristo no guardaba el sábado, su manera nueva de enseñar, tan distinta de la que empleaban los escribas; el saber todos que no había frecuentado las escuelas rabínicas de Jerusalén, su misma doctrina sobre el reino mesiánico, muy diversa de la que profesaban los doctores de la ley y, consiguientemente, el pueblo, pudo hacer pensar a muchos que Cristo venía a abolir la ley o a destruirla. *La ley y los profetas:* todo el Antiguo Testamento. Cristo no abolió o destruyó ni quitó su

[12] Cf. J. Leal, *El mundo de los evangelios* 174-179.

venido a abolir, sino a perfeccionar. 18 Yo os aseguro que antes pasará el cielo y la tierra que deje de cumplirse una jota o un ápice de la ley.

---

valor y eficacia a lo que el mismo Dios había establecido en los libros por él inspirados. Por el contrario, suplió lo que aún faltaba y perfeccionó lo ya escrito y establecido de muchas maneras. En primer lugar, sujetándose él mismo a la ley, como expresamente enseña San Pablo (Gál 4,4). Perfeccionó además algunos preceptos morales, como enseñará inmediatamente. Otras leyes ceremoniales y rituales quedaron superadas por un culto, un sacrificio y unos sacramentos que elevaban al hombre a mayor santidad y le acercaban más a Dios. Las mismas leyes que regulaban el gobierno del pueblo fueron perfeccionadas por la institución de la Iglesia jerárquica, nuevo pueblo de Dios, como la llama San Pedro en su primera carta (2,9.10). En una palabra, lo que en el Antiguo Testamento era sólo sombra y figura de lo que había de venir (cf. 1 Cor 10,6.11), lo sustituyó Cristo por la realidad misma, y en este sentido perfeccionó y cumplió cuanto estaba escrito de él y de su reino en la ley y en los profetas[13].

Puede decirse también que perfeccionó la ley, porque nos mereció y da gracias abundantes para cumplirla, como insinúa San Pablo (Rom 8,3.4). Por lo dicho se entiende cómo puede decirse que por Cristo quedó cumplida y perfeccionada la antigua ley y en cierto modo quedó también abrogada, en cuanto sus ritos y ceremonias eran meras figuras y sombras de realidades que habían de establecerse en el reino mesiánico. Estaban, por lo tanto, llamadas a desaparecer una vez que Cristo fundase su Iglesia.

No sin razón ven muchos autores simbólicamente representada esta doctrina en aquel monte del templo que describen Isaías (2,2) y Miqueas (4,5), conocido primeramente sólo por los judíos, pero que, engrandecido y sublimado más tarde, se hace visible en todo el mundo y se convierte en centro al que acuden todos los pueblos. Así, la ley, establecida en un principio sólo para los judíos, levantada y perfeccionada por la predicación y doctrina de Cristo y promulgada por los apóstoles y sus sucesores por la tierra entera, se ha convertido y transformado en la nueva ley evangélica, a la que son llamados todos para formar en la Iglesia el nuevo pueblo escogido de Dios.

18 La frase *antes de que pase el cielo y la tierra* es un proverbio semítico que significa *jamás* o mientras exista el mundo. *Una jota o un ápice de la ley:* Literalmente sería una *yod*, que era la más pequeña letra del alfabeto hebreo. El ápice (κεραία=cuernecillo) es un pequeñito rasgo en forma de cuernecillo que se pone encima de algunas letras hebreas para distinguirlas de otras. Se trata también de un lenguaje proverbial para significar que aun las cosas más pequeñas e insignificantes de la ley, ya se trate de pre-

[13] Cf. K. Benz, *Die Stellung Jesu zum alttestamentlichen Gesetz:* BiblStud XIX I (1914); B. Lanwer, *Die Grundgedanken der Bergpredigt auf dem Hintergrunde des Alten Testamentes und Spätjudentums (Mt 5)* (Hiltrup 1934).

19 Así, pues, quien quebrantare uno de estos mandamientos de los
más pequeños y enseñara a los hombres a hacer lo mismo, será con-
siderado como el más pequeño en el reino de los cielos; por el con-
trario, quien los cumpliere y enseñare a cumplirlos, este tal será con-
siderado como grande en el reino de los cielos. 20 Pues os aseguro que,
si vuestra justicia no es mayor que la de los escribas y fariseos, no
entraréis en el reino de los cielos.
21 Habéis oído que se dijo a los antiguos: 'No matarás; quien ma-

---

ceptos, ya de promesas o profecías, han de tener, cada una según su naturaleza, su cumplimiento.

19 El sentido de este versículo, de sabor semítico muy pronunciado, no es claro, como lo demuestran las diversas interpretaciones que de él han dado los expositores [14]. El doctor o predicador y aun cualquier cristiano que sea fiel en observar aun los preceptos más pequeños de la ley evangélica y enseñe a otros a hacer lo mismo, tendrá un premio grande en la gloria; por el contrario, quien con su conducta y enseñanzas tenga en poco y desprecie alguno de estos mandamientos, tendrá un premio pequeño. Los mandamientos pequeños aluden a los ápices de la ley del versículo anterior, pero en cuanto se ven cumplidos o perfeccionados en la nueva ley del reino mesiánico. El reino de los cielos pudiera significar el reino mesiánico en la tierra, o la Iglesia, pero no hay duda que, en resumidas cuentas, el premio definitivo será el que dará Dios en el cielo.

20 Los escribas y fariseos hablaban mucho de la observancia de la ley y de numerosas prescripciones, que como cargas pesadas imponían a los judíos, pero que ellos ni siquiera tocaban con uno de sus dedos (23,14ss). Buscaban además ser tenidos por justos y observantes, siendo así que internamente estaban llenos de vicios, sobre todo de hipocresía y soberbia. Con todo, el vulgo les tenía en grande aprecio. Cristo, pues, enseña que aquella justicia o santidad externa no basta para pertenecer al reino mesiánico. Hay que superarla por una observancia más perfecta de la nueva ley. En los versículos siguientes demostrará prácticamente con algunos ejemplos cómo la nueva ley supera y perfecciona a la antigua, que enseñaban los doctores [15].

21 *Habéis oído* en las sinagogas, [16] donde se leía y explicaba la ley, *que se dijo a los antiguos*, es decir, a aquellos israelitas a quienes se dio el decálogo en el monte Sinaí, aunque fue promulgado para todas las generaciones futuras del pueblo israelita. Este mandamiento que aquí se cita, el quinto, se lee en Ex 20,13; Dt 5,17 y Lev 24,17. La segunda cláusula, *responderá ante el tribunal*, no se encuentra explícita en el Antiguo Testamento; es, según algunos, una glosa añadida más tarde. Pero parece más bien derivada de otra ley que se lee en Ex 21,12 y Lev 24,17. El que mata a otro responderá ante el tribunal; es decir, cae bajo la potestad judiciaria del

[14] Cf. DALMAN, *Die Worte Jesu* 92s; STR.-B., I.,249s; IV 2,1131ss.
[15] Cf. H. LIESE, *De iustitia evangelica:* VD 12 (1932) 161-167.
[16] O también, según muchos textos de la literatura rabínica: «conocéis por la tradición». Cf. STR.-B., I 253.

tare responderá ante el tribunal'. [22] Pues yo os digo que, quienquiera que se encolerice contra su hermano, responderá ante el tribunal. Y quien llamare a su hermano imbécil, responderá ante el sanedrín.

---

tribunal local, que existía aun en las aldeas pequeñas, y constaba de un consejo de ancianos presidido por el jefe de la sinagoga. El número de sus miembros solía ser de siete, y aun parece que en algunos casos lo formaban sólo tres cuando se trataba de pequeñas localidades. Tratándose aquí del homicidio, parece más bien que el tribunal de que se habla es aquel compuesto de veintitrés miembros, que podía dictar sentencia de muerte. Sin duda que lo que aquí quiere Cristo hacer resaltar es la pena o condena a que será sometido el que ante el tribunal aparezca realmente reo de tal crimen.

22 Cristo habla aquí como supremo legislador, atribuyéndose la misma autoridad con que Dios dio a los israelitas su ley. Parangonando su nueva ley con la antigua, establece nuevas modalidades, que elevan a un alto grado de perfección el mandamiento quinto. Distingue varios modos de pecar contra este mandamiento.

Hay una gradación clara en el pecado y en el castigo. Tres clases de pecados: primero, la ira, pecado interno, cuya pena en la ley evangélica, el tribunal ordinario de veintitrés miembros que había en las poblaciones, se equipara a la del homicidio en la ley antigua; segundo, el insulto con palabras de menosprecio, *raca*, es decir, «necio», «imbécil» [17]; por su mayor gravedad debe someterse al fallo del sanedrín, tribunal supremo de setenta y un miembros, cuya sede estaba en Jerusalén, a quien pertenecía juzgar los delitos más graves; tercero, si la palabra injuriosa achaca al prójimo el pecado de impiedad, μωρέ = impío, ateo, el pecado es gravísimo, digno de la gehena [18] o del infierno. El estilo es evidentemente parabólico. Los términos jurídicos se emplean aquí para expresar una sanción severa en el orden espiritual. La gehena era un valle al lado de Jerusalén donde antiguamente los israelitas habían sacrificado víctimas humanas al dios Moloc (4 Re 23,10; Jer 7,31, etc.).

De ahí que más tarde los judíos mirasen con horror este sitio, en el que arrojaban y quemaban las inmundicias de la ciudad. El fuego que allí ardía continuamente era símbolo del infierno, que se designa frecuentemente con este nombre en los evangelios.

Se ve por lo dicho que no hay que tomar a la letra lo que aquí prescribe el Señor. Por medio de una imagen sacada del modo como procedían los tribunales judíos, enseña de una manera popular que no sólo los crímenes externos contra el prójimo, sino también los pecados internos y las ofensas de palabra, deben evitarse, ya que merecen gravísimos castigos, comparables con el que los tribunales imponían a los homicidas.

[17] Cf. F. Zorell, *Lex. gr.* 1173, donde pueden verse las diversas explicaciones filológicas y exegéticas; Str.-B., I 278s.

[18] Esta palabra procede de la aramea *Gé' Hinnam* o *Gé' Hinnom*. Cf. J. Chaine: DBS III (1936) 563-579; Str.-B., IV 1029-1118; Bonsirven, o.c., I 528-533.

Y quien le llamare fatuo, responderá en la gehena del fuego. [23] Si
vas, pues, al altar para hacer tu ofrenda y allí te acordares de que tu
hermano tiene algo contra ti, [24] deja allí delante del altar tu ofrenda
y vete primero a reconciliarte con tu hermano, y entonces ven a pre-
sentar tu ofrenda. [25] Arréglate pronto amigablemente con tu adver-
sario mientras estás aún con él en el camino, no sea que te entregue
al juez, y el juez al alguacil, y seas aherrojado en la cárcel; [26] en verdad
te digo, no saldrás de allí mientras no pagues hasta el último céntimo.
[27] Habéis oído que se dijo: 'No cometerás adulterio'. [28] Pues yo os
digo que todo el que mira a una mujer codiciándola, ya ha cometido

---

23-24 De la doctrina precedente deduce Cristo una consecuencia de gran importancia en la vida práctica. Si en la nueva ley evangélica la ira y las injurias se castigan tan severamente, debe procurarse a todo trance vivir en paz con el prójimo. Por consiguiente, cuando ocurriere alguna desavenencia con él, ha de procurarse por todos los medios la reconciliación. Dios aprecia tanto esta unión de los ánimos y caridad fraterna, que la prefiere al cumplimiento del acto más augusto de adoración cual es el sacrificio. El altar de que aquí se trata es el llamado de los holocaustos, que se encontraba en el atrio de los sacerdotes delante del santuario propiamente dicho. Con todo, la doctrina que aquí quiere inculcar Cristo tiene también su aplicación a nuestros altares, y así vemos que los Santos Padres, en especial San Juan Crisóstomo, exhortaban a los fieles a que nadie se acercase a la sagrada comunión sin reconciliarse antes con el hermano ofendido.

25-26 Por medio de una semejanza o pequeña parábola expone la necesidad de reconciliarse pronto con el enemigo y reparar la injuria inferida. *El último céntimo*, literalmente *el último cuadrante*, que era la cuarta parte de un *as*, moneda romana de ínfimo valor [19].

La aplicación de esta parábola o ejemplo a la doctrina que Cristo quiere inculcar se adivina fácilmente. Importa mucho componer cuanto antes amistosamente los litigios que tengamos con nuestros hermanos antes de que nos presentemos ante el juez divino, mientras estamos en esta vida mortal, pues después de la muerte, Dios, juez justísimo, nos pedirá estrecha cuenta de nuestro comportamiento con nuestros prójimos y nos hará pagar la pena de nuestros pecados en la cárcel de la divina justicia. Cuál sea esta cárcel, no lo dice Cristo expresamente, por lo que podemos deducir que el castigo a que aquí se alude corresponderá a la naturaleza y gravedad del pecado. Algunos expositores creen vislumbrar en las palabras *mientras no pagues hasta el último céntimo* una alusión al purgatorio, pero no es claro, y la mayor parte de los exegetas antiguos y modernos niegan semejante alusión.

27-28 La ley que prohibía el adulterio se encuentra expresamente en Ex 20,14 y Dt 5,18, y de suyo únicamente se refiere al acto pecaminoso externo cometido con una mujer casada. Otro pre-

[19] Sobre las monedas de Palestina en tiempo de Cristo cf. E. Kalt, *Archaeologia biblica* (Turín 1943) 63s; J. Leal, *El mundo de los evangelios* p.229-236.

adulterio con ella en su interior. [29] Si, pues, tu ojo derecho es para ti ocasión de pecar, arráncale y arrójale lejos de ti, que más te vale perder uno de tus miembros que el que tu cuerpo entero sea arrojado en el infierno. [30] Y si tu mano derecha es para ti ocasión de pecar, córtala y arrójala lejos de ti, que más te vale perder uno de tus miembros que el que caiga tu cuerpo entero en el infierno.

[31] Se dijo también: 'Si alguno repudia a su mujer, déla un certificado de repudio'. [32] Pues yo os digo que cualquiera que repudia a su mujer, salvo el caso de concubinato, hace que se cometa con ella adulterio, y quien se casa con una repudiada, comete adulterio.

---

cepto que se lee en Dt 5,12 no prohíbe el deseo lujurioso de la mujer ajena, sino más bien, como aparece por todo el contexto, el dominio o posesión. Cristo enseña que no sólo el acto externo, sino el mero deseo de cometerle, encierra ya la misma malicia que el acto externo. Directamente se trata del adulterio, como se desprende de las mismas palabras del texto griego: μοιχεύσεις. Con todo, atendiendo a la frase general, *quien mira a una mujer codiciándola;* a la doctrina de otros pasajes del Nuevo Testamento y a la interpretación común de los Padres y expositores, Cristo quiso significar todo deseo lujurioso deliberado y voluntario.

29-30 Por medio de una imagen sumamente expresiva tomada de la cirugía, exhorta Cristo a evitar con todo cuidado las ocasiones próximas de pecado, singularmente del pecado de lujuria. La vida eterna y de la gracia es un bien tan grande, que bien merece cualquier sacrificio por doloroso que sea. No se deduce de aquí que sea lícito en algunas ocasiones la mutilación de algún miembro del cuerpo para evitar el pecado de lujuria, ya que tal medio está, por otra parte, prohibido bajo pecado.

31-32 La ley mosaica (Dt 24,1) permitía a los judíos, sin proceso alguno, repudiar a su mujer por alguna causa y con una condición, es a saber, de darla un libelo o certificado de repudio. Esta práctica era una dispensa temporal de la primitiva ley de indisolubilidad del matrimonio concedida a los judíos por su dureza de corazón, como dijo el mismo Cristo (19,8), y para evitar mayores males. La causa que podía motivar el repudio se indica en la misma ley de una manera algo imprecisa: *Si resulta que ella no encuentra gracia a los ojos de aquél por haberle hallado algún inconveniente.* En tiempo de Cristo eran varias las interpretaciones que se daban a estas palabras. Según una escuela, la del rabí Schammai, sólo en caso de adulterio de la mujer era lícito repudiarla. Otra escuela, la del rabí Hillel, admitía cualquier razón para dar el libelo de repudio. Cristo prohíbe repudiar a la mujer y casarse con la repudiada, ya que el vínculo del primer matrimonio no se ha disuelto. La excepción que indican las palabras παρεκτὸς λόγου πορνείας se explica de diversas maneras. Nosotros traducimos *salvo el caso de concubinato,* porque tal parece el sentido de la palabra πορνεία, es decir, una unión ilegítima, contraria a las prescripciones de la ley. Cristo, pues, declara indisoluble el matrimonio. Sólo en caso de una unión ilegítima, como el concubinato, se ha de repudiar a la mujer. Los

[33] Habéis también oído que se dijo a los antiguos: 'No jurarás, mas
cumplirás al Señor lo que prometiste con tus juramentos'. [34] Pues yo
os digo que no hay que jurar en absoluto; ni por el cielo, porque es el
trono de Dios; [35] ni por la tierra, porque es el pedestal de sus pies;
ni por Jerusalén, porque es la ciudad del gran rey; [36] ni jures por tu
cabeza, porque no puedes hacer blanco o negro uno de sus cabellos.

---

que traducen la palabra πορνεία por adulterio interpretan el texto así. Cristo declara que, en caso de adulterio, el marido puede separarse de la mujer; pero, aun en este caso, el vínculo matrimonial no queda disuelto, ya que, si alguno se casase con la repudiada, cometería adulterio. Algunos autores modernos, fundados en la significación que pueda tener la partícula griega παρεκτὸς, traducen así: «Cualquiera que repudia a su mujer, además del adulterio (que él comete), hace adulterar a su mujer» [20].

33 Ex 20,7; Núm 30,3; Dt 23,22. La ley prohibía expresamente el falso testimonio, el juramento falso, el vano, la violación de un voto hecho a Dios. Entre los judíos había en esta materia gran laxitud en tiempo de Cristo [21]. Todo juramento se tenía por lícito con tal que no fuera contrario a la verdad. Jurar por las criaturas, aunque dijesen relación a Dios, se tenía por indiferente con tal que no se pronunciase el nombre divino [22].

34 *No hay que jurar en absoluto:* No quiere decir que todo juramento sea ilícito. Cristo enseña que el juramento de suyo no es bueno y que los cristianos deben guardarse entre sí tal fidelidad, que no haga falta jamás el juramento. Por lo demás, que el juramento sea en ocasiones lícito, lo sabemos por otros pasajes de la Escritura y por la práctica de la Iglesia. El sentido, pues, de las palabras de Cristo es que no hay que jurar si no es que la necesidad o la utilidad lo exija. Por las palabras *ni por el cielo* prohíbe el Señor no sólo aquellos juramentos en que se pronunciaba el nombre santo de Dios, sino también aquellos en que se ponía como testigo de la verdad a las creaturas; principalmente aquellas en que más resplandecía algún atributo divino, como era el cielo, que se concebía como el trono del Altísimo. Jurar, por lo tanto, por el cielo era lo mismo que jurar por Dios [23].

35-36 Que entre los judíos en la época de Cristo los juramentos por el cielo, por la tierra, por Jerusalén, eran frecuentes, nos consta por numerosos documentos [24]. Los mismos gentiles se admiraban de la facilidad con que los judíos acudían al juramento en sus conversaciones. Como en estos juramentos no se mencionaba el nombre de Dios, no les daban importancia ni se sentían obli-

[20] Son muchas las explicaciones que se han intentado dar a este texto. Cf. A. Tafi, *Excepta fornicationis causa (Mt 5,32). Nisi ob fornicationem (Mt 19,9):* VD 26 (1948) 18-26; Holzmeister, *Die Streitfrage über die Ehescheidungstexte bei Mt 5.32; 19,9:* B 26 (1945) 133-146; T. Schwegler, *De clausulis divortii (Mt 5,32 et 19,9):* VD 26 (1948) 214-217; M. Brunec, *Tertio de clausulis divortii:* VD 27 (1949) 3-16; F. Angelo, *A proposito del testo di Mt 5,32 y 19,9:* Asprenas 5 (1958) 81-91. Una bibliografía extensa sobre este problema véase en *Elenchus bibliographicus* de B (1957) XXXVIII, y en Dupont, o.c., p.120s n.1.

[21] Cf. Str.-B., I 328ss.

[22] Cf. Str.-B., I 321.328s.

[23] Cf. O. Oliveri, *Nolite iurare omnino (Mt 5,34):* B 4 (1927) 385-390.

[24] Cf. Str.-B., I 321-328ss; Marcial, XI 94.

37 **Diréis únicamente sí, si es que sí; no, si es que no; todo lo que**
sea de más proviene del malo.
38 **Habéis oído que se dijo: 'Ojo por ojo y diente por diente'. 39 Mas**
yo os digo que no resistáis al mal; sino que, si alguno te golpea en tu
mejilla derecha, preséntale también la otra. 40 Y a quien quiera lle-
varte a juicio y llevarse tu túnica, déjale también el manto; 41 y si al-
guno te obligare a que le acompañes una milla, vete con él dos. 42 Da
a quien te pida y no vuelvas la espalda a quien quiera pedirte prestado.

---

gados a ellos. Cristo enseña que aun en estos juramentos hechos por las creaturas se invoca a Dios por testigo, ya que todas las cosas creadas dicen relación a Dios, como su autor y conservador. Mucho más aquellas en las que de una manera especial se muestra el poder, la santidad o la providencia y amor de Dios, como son la tierra, que el mismo Dios llama en Isaías (66,1) el escabel de sus pies; la ciudad de Jerusalén, llamada santa (4,5) o consagrada especialmente a Dios por su templo; la misma vida del hombre, representada por su principal miembro la cabeza, *porque no puedes hacer blanco o negro uno de sus cabellos*, es decir, toda tu vida, y tu ser está bajo el poder y dominio de Dios más que del tuyo, de modo que jurar por tu cabeza o tu vida es lo mismo que jurar por Dios.

37 Establece aquí Cristo la norma que han de seguir sus discípulos en su manera de hablar, evitando los juramentos. Todo lo que añadáis a la simple afirmación o negación, es decir, cualquier juramento que traigáis para confirmación de vuestras palabras, tiene origen del demonio, que se llama en otros sitios el malo (6,13; 13,19) y es padre de la mentira (Jn 8,44). Otros autores entienden aquí la palabra *malo* por un mal principio, es decir, lo que sea de más proviene de falta de confianza y sinceridad.

38 Ex 21,24; Dt 19,21; Lev 24,19-20. La ley del talión era universalmente recibida del mundo oriental. El sentido de este y los siguientes versículos es que el verdadero cristiano debe oponer la dulzura a la violencia; el desinterés, a la avaricia; la renuncia de sus derechos, a las exigencias injustas.

La ley del talión tenía sus ventajas y era, sin duda, acomodada a aquel pueblo rudo, pero se comprenden fácilmente sus graves inconvenientes. Favorecía a la justicia más que a la misericordia y, sobre todo, fomentaba los deseos de venganza personal [25].

39-42 Cristo opone a la dureza de la antigua legislación la ley de la paciencia y mansedumbre cristianas, enseñando que no hay que responder con la violencia, devolviendo mal por mal, al que en algo nos perjudique, sino que más bien hemos de renunciar con ánimo generoso a toda venganza; más aún, a nuestro derecho en aras de la caridad. Advirtamos que aquí se trata de perjuicios que se siguen a nuestra propia persona, como aparece por los ejemplos que siguen, y lo que se prohíbe es oponerse al mal que nos hacen con ánimo de venganza, devolviendo mal por mal. Jesucristo no

[25] Cf. Ch. Lécrivain, art. *Talio* en *Dictionn. des Antiq. grecq et rom.* V 28.

prohíbe oponerse dignamente a los ataques injustos, ni mucho menos combatir el mal en el mundo.

Para ilustrar este principio general propone Cristo cuatro ejemplos de una manera popular y en cierto modo parabólica, los cuales no han de tomarse a la letra, sino como una descripción paradójica o figurada del espíritu evangélico. El golpear la mejilla derecha de otro con la mano vuelta, a lo que aquí se alude, se consideraba entre los judíos como una gravísima ofensa [26]. La doctrina que Cristo nos enseña es que la disposición de nuestra alma debe ser tal que no nos perturbe cualquier ofensa por grave que nos parezca, sino que estemos preparados para recibir otra mayor. La túnica era el vestido interior, generalmente de lino o de algodón. El manto era una prenda más valiosa, que a los pobres les servía también de abrigo por la noche. Por eso prescribía la ley que, si se entregaba el manto como prenda de alguna cosa, debía devolverse antes de la puesta del sol (Ex 22,26; Dt 24,13). Por donde se ve qué magnanimidad de ánimo pide el Señor a sus discípulos para sobrellevar cualquier vejamen, pues deben estar dispuestos, cuando sean privados injustamente de sus bienes materiales, a renunciar a sus derechos y aun a ceder con buen ánimo las cosas más necesarias para la vida. *Y si alguno te obligare a que le acompañes una milla, vete con él dos:* La imagen está tomada, como se ve por el término griego ἀγγαρεύσει, del derecho que entre los persas tenían los encargados de llevar las órdenes de los reyes a sitios lejanos. Podían disponer a su arbitrio de los hombres, caballerías o barcos que encontrasen en su camino para cumplir más rápidamente su cometido. A esto se llamaba *angariar*, palabra que más tarde vino a significar obligar a uno a hacer un camino o a llevar una carga, etc. El sentido de las palabras de Cristo es que, si alguno te fuerza a prestar un servicio a que no estás obligado, lo aceptes con gusto y estés preparado a darle más de lo que te pide. Finalmente, *da a quien te pida y no vuelvas la espalda a quien quiera pedirte prestado.* A la doctrina precedente añade ahora Cristo la de la prontitud de ánimo que debemos tener para socorrer al prójimo en sus necesidades. La última frase parece referirse por todo el contexto a los que piden prestado y es de presumir que no han de devolver nunca lo que se les presta.

La doctrina que aquí enseña Cristo es de precepto en parte, es decir, obliga a todos los cristianos, y en parte es de perfección o de consejo. Todos estamos obligados a no dejarnos llevar de la venganza personal en las injurias que recibamos; más aún, debemos estar dispuestos a recibir nuevas injurias antes que vengarnos de nuestro adversario y a renunciar a nuestros derechos cuando lo pida la caridad y la gloria de Dios o de su Iglesia.

43 Lev 19,18. Las palabras *y odiarás a tu enemigo*, es decir, a los extranjeros, no se encuentran en la ley, pero expresan el sentir entonces común de los judíos, cuyo odio a los demás pueblos era

[26] Str.-B., I 342s.

43 Habéis oído que se dijo: 'Amarás a tu prójimo' y odiarás a tu
enemigo. 44 Mas yo os digo: amad a vuestros enemigos [haced bien a
los que os odian] y rogad por los que os persiguen, 45 para que seáis hi-
jos de vuestro Padre, el de los cielos, que hace salir el sol sobre buenos
y malos y hace llover sobre justos y pecadores. 46 Porque si amáis a
los que os aman, ¿qué recompensa vais a tener? ¿No hacen también
otro tanto los publicanos? 47 Y si saludáis únicamente a vuestros her-
manos, ¿qué hacéis de extraordinario? ¿No hacen otro tanto los gen-
tiles? 48 Sed pues, vosotros perfectos, como vuestro Padre del cielo es
perfecto».

---

proverbial. Ciertamente, la ley mandaba amar al prójimo, pero por prójimo se entendía, como se deduce del contexto, los de la misma nación, los israelitas y los prosélitos gentiles, que de alguna manera se consideraban agregados al pueblo de Dios [27]. Que, sin embargo, entre los doctores hubiese sus dudas sobre el significado que en la ley tenía la palabra *prójimo*, lo demuestra el hecho que leemos en San Lucas (10,29) de aquel doctor que después de citar el precepto del Levítico pregunta a Cristo: *¿Y quién es mi prójimo?*

44 Cristo perfecciona la ley antigua y corrige la falsa interpretación que la daban los escribas y fariseos. Los discípulos de Cristo no sólo deben amar a sus connacionales, o a los que profesan la misma religión, o a sus bienhechores y amigos, sino también a sus enemigos; es decir, a los que nos odian y persiguen, nos maldicen, nos calumnian y están dispuestos a hacernos todo el mal que pueden. Las palabras entre paréntesis *[haced bien a los que os odian]* faltan en los mejores códices, pero son una buena glosa y se encuentran en Lc 6,27. Enseña, pues, Cristo que en nuestro corazón hemos de fomentar el amor a nuestros enemigos, no excluyéndolos de las muestras externas de afecto en nuestras conversaciones, en nuestras obras y, sobre todo, en nuestras oraciones [28].

45-47 En estos versículos propone Cristo tres motivos que nos deben mover al amor de nuestros enemigos. El primero es el ejemplo del mismo Dios, el cual distribuye sus dones y beneficios entre todos los hombres sin distinción de justos y pecadores, es decir, de amigos o enemigos suyos. El segundo motivo es para que tengamos algún merecimiento ante Dios, ya que el amar únicamente a los que nos aman indica que nos mueve a ello nuestro propio provecho, lo cual ninguna recompensa merece ante Dios. Finalmente, en algo nos hemos de distinguir de los publicanos y de los gentiles, a los cuales despreciaban y detestaban los judíos [29]. Los *publicanos* eran propiamente los que contrataban con el Estado las recaudaciones que habían de hacerse en una región y los que se encargaban de hacerlas. Eran mal mirados por los judíos, como hombres que se ponían al servicio de Roma, y les consideraban como perversos y pecadores. Cristo, en cambio, les trató con misericordia.

48 Por todo el contexto y por el pasaje paralelo en San Lucas

[27] Cf. P. Joüon, *Matthieu 5,43*: RScR 20 (1936) 345ss.
[28] Cf. A. Fernández, *Diligite inimicos vestros:* VD 1 (1921) 39-42.
[29] Cf. F. Porporato, *Nonne et ethnici hoc faciunt? (Mt 5,47):* VD 11 (1931) 15-22, donde pueden verse abundantes y curiosos ejemplos de los autores paganos.

6 [1] «Guardaos de practicar vuestra justicia a los ojos de los hombres, para que os contemplen, pues de otra suerte no recibiréis recompensa de nuestro Padre del cielo.

[2] Por lo tanto, cuando vas a dar limosna, no lo anuncies a son de trompeta, como lo hacen los hipócritas en las sinagogas y en las calles, para que los hombres les honren; en verdad os digo que tienen

---

(6,36) es claro que estas palabras se refieren directamente a la caridad fraterna, de la que se ha tratado en los versículos precedentes.

El Padre celestial se muestra perfecto haciendo bien a todos los hombres; el discípulo de Cristo será perfecto como el Padre si se extiende su amor a todos los hombres, aun a los enemigos.

Con todo, la sentencia de Cristo es general y debe, sin duda, aplicarse a todas las virtudes.

d) *La limosna, la oración y el ayuno.* 6,1-18

1 En este primer versículo se contiene el tema general de toda esta sección [1]. La santidad y justicia de los discípulos de Cristo debe superar a la de los escribas y fariseos (5,20) no sólo en las obras que se han de ejercitar, sino también en la manera de hacerlas. Uno de los vicios de los jefes del pueblo judío que con más frecuencia y energía fustigó Cristo era la vanagloria y ostentación que mostraban en sus obras de piedad, culto y misericordia. Contra este pecado opone la sinceridad y pureza de intención, no de una manera abstracta, sino con tres ejemplos concretos, tomados de las obras que con más frecuencia practicaban los judíos y están más recomendadas en la Escritura: la limosna (v.2-4), la oración (v.5-6.7-15) y el ayuno (v.16-18). No reprueba el que las buenas obras se hagan en público para que el Padre celestial sea glorificado (5,16), sino el que se hagan buscando las alabanzas y estima de los hombres.

2 Aplica este principio general primeramente a la limosna, tan recomendada en el Antiguo Testamento. En tiempo de Cristo se recogían todos los sábados limosnas en las sinagogas, que luego se repartían entre los pobres. Era también costumbre entre las familias más pudientes socorrer a los mendigos en las calles y con ocasión de las fiestas principales recoger en las plazas limosnas para distribuirlas entre los necesitados [2]. Todo esto lo hacían los fariseos con gran aparato y ostentación, pues luego en las sinagogas los que más limosnas habían repartido podían ocupar los primeros puestos. El premio ya lo reciben en esta vida, pero nada tienen que esperar en la futura [3].

[1] Las dos pequeñas secciones de este capítulo v.1-6 y 16-18 desarrollan el mismo argumento: «que hay que practicar la justicia en secreto». Su carácter y género literario han sido estudiados por A. GEORGE, *La justice à faire dans le sécret:* B 40 (1959) 590-598.

[2] Sobre la limosna entre los judíos cf. STR.-B., I 188-189; BONSIRVEN, *Le judaïsme palestinien* II p.250-257, y *Textes rabbiniques, Index,* voz *Aumône.*

[3] Sobre la hipocresía de los fariseos cf. P. JOÜON: RScR (1930) 312-317.

ya su recompensa. 3 Por el contrario, cuando das limosna, que no
sepa tu izquierda lo que hace tu derecha, 4 de modo que tu limosna
quede oculta; y tu Padre, que ve lo oculto, te premiará.
5 Y cuando hacéis oración no debéis ser como los hipócritas, a
quienes gusta ponerse a orar de pie en las sinagogas y en las esquinas
de las plazas, para que los hombres les contemplen; en verdad os digo
que tienen ya su recompensa.
6 Tú, por el contrario, cuando te pongas a orar, entra en tu aposento y, retirado, cierra la puerta y ora a tu Padre, que está en lo escondido; y tu Padre, que ve todo lo escondido, te premiará.
7 Y cuando oráis, no repitáis palabras inútiles, como los paganos,

---

3-4 Con una imagen hiperbólica enseña Cristo cuál ha de ser el proceder de sus discípulos al repartir las limosnas. Se cumplirá lo que dicen los Proverbios (19,17): que el que se compadece del pobre tiene por deudor a Dios.

5 Los piadosos judíos solían hacer oración dentro de sus casas tres veces al día: a la hora de tercia, sexta y nona. Pero los hipócritas fariseos no buscaban para hacer sus oraciones la soledad, sino los lugares públicos y concurridos, como las sinagogas, las plazas y esquinas de las calles más frecuentadas, para que los hombres les tuviesen por devotos y piadosos. El que los fariseos orasen de pie no es lo que reprende el Señor, ya que ésta era la manera ordinaria de hacerlo, sino la ostentación que probablemente manifestaban en su misma actitud exterior.

6 No condena Cristo la oración pública, que en otros pasajes de la Sagrada Escritura se recomienda, sino la ostentación y el hacerla buscando únicamente el aprecio de los hombres. La imagen expresada en las palabras *entra en tu aposento y, retirado, cierra la puerta y ora*, es probablemente una alusión al libro cuarto de los Reyes (4,33) y a Isaías (26,20), y por ella se recomienda el recogimiento interior en la oración, al cual, sin duda, ayuda también el exterior, escogiendo para orar sitios apartados de todo estrépito humano. De esta manera, Dios nuestro Padre, que ve cuanto se hace en secreto, se mostrará para con nosotros deudor (esto significa propiamente la palabra ἀποδώσει), reservándonos su recompensa en el cielo.

7 Las fórmulas mágicas paganas que conocemos por los papiros griegos son buen ejemplo de estas plegarias llenas de vana palabrería, que aquí reprende Jesucristo. No prohíbe las oraciones largas, que él mismo practicaba, para nuestro ejemplo, retirándose a orar durante la noche (Lc 6,12); ni la repetición de las mismas palabras en la plegaria, como él lo hizo en la oración del huerto (26,44), sino el que imitemos a los gentiles, que creían que sus dioses no conocían las necesidades de los hombres, y necesitaban por eso ser informados, o que, como los demás hombres, tenían que ser persuadidos con abundancia de palabras y razonamientos [4].

4 La oración era para los judíos el acto de culto a Dios más importante. Cf. BONSIRVEN, *Le judaïsme* II 141-158; J. LEAL, *El mundo de los evangelios* 82-87.

pues se figuran que en su verborrea serán escuchados. [8] Así que no les imitéis, pues sabe vuestro Padre las necesidades que tenéis antes de que le pidáis. [9] Vosotros, pues, oraréis de esta manera:

Padre nuestro, que estás en los cielos;
santificado sea el tu nombre:

---

8 Quiere, sin embargo, que acudamos a él para que reconozcamos nuestras miserias, despeguemos nuestro corazón de las cosas de este mundo y le elevemos hacia lo alto; confesemos el poder y amor de Dios, a quien pedimos como a Padre, y, finalmente, seamos agradecidos a su liberalidad y misericordia. Llamando Jesucristo a Dios nuestro Padre, que conoce lo que necesitamos antes de pedírselo, nos indica también el espíritu de filial amor y confianza con que debemos tratar con él en la oración.

9 Sigue la oración dominical, que encontramos también en San Lucas, pero como si hubiera sido enseñada por Cristo, no precisamente en el sermón de la Montaña, sino en otras circunstancias muy distintas de lugar y tiempo (cf. Lc 2,1-13). Creen algunos autores que San Mateo la puso aquí al tratar de la oración, aunque su puesto propio es el que indica San Lucas; otros opinan que Cristo enseñó dos veces esta oración: primero, en el monte de las Bienaventuranzas, y más tarde, en Judea.

La forma en que se nos presenta en los dos evangelistas es algo distinta. En San Mateo se encuentran siete peticiones, en San Lucas; cinco; se omiten la tercera y la séptima. También advertimos algunas diferencias en las palabras. El texto de San Mateo representa una tradición más antigua. San Lucas parece que quiso dar más bien la sustancia que la fórmula precisa. Comúnmente, los Padres latinos, siguiendo a San Agustín, distinguen en el Padrenuestro siete peticiones; las tres primeras se refieren a la gloria de Dios; las otras cuatro, a las necesidades de los hombres. Por el contrario, los Padres griegos sólo veían seis peticiones, ya que la séptima la consideraban como complemento de la sexta. Los autores modernos prefieren, por lo general, esta manera de dividir la oración dominical de los Padres griegos [5].

Las primeras palabras: *Padre nuestro, que estás en los cielos*, son como una fórmula introductoria para atraer hacia nosotros la benevolencia divina, llamando a Dios nuestro Padre. Esta fórmula o parecida se encuentra ya con alguna frecuencia en la literatura rabínica, pero los judíos consideraban más bien a Dios como padre del pueblo israelita [6], ya que efectivamente en el Antiguo Testa-

[5] De la oración dominical tenemos hermosas exposiciones en los Santos Padres. Enumeraré sólo algunas: CIPR., *De oratione Dominica:* ML 4,535-562; GREG. NIS., *De oratione Dominica:* MG 44,1119-1194. DEL GIUDICE recogió en un libro estas exposiciones: *Il Pater noster commentato dai SS. Padri, Dottori e scrittori della Chiesa* (Roma 1934). Cosa parecida había hecho nuestro cardenal Vives: *Expositio in orationem dominicam iuxta traditionem Patristicam et theologicam* 2 vols. (Romae 1903). Modernamente se han hecho también apreciables explicaciones exegéticas del Padrenuestro. Véase, por ejemplo, J. ALONSO: *Padrenuestro: estudio exegético* (Santander 1954). Entre los extranjeros, E. LOHMEYER, *Das Vaterunser* (Gotinga 1947).

[6] Véase LAGRANGE, *La paternité de Dieu dans l'Ancien Testament:* RB (1908) 481-499; BONSIRVEN, *Le judaïsme* I 138s.

[10] **venga tu reino;**
hágase tu voluntad
así en la tierra como en el cielo.
[11] **El pan de nuestra subsistencia dánosle hoy**

---

mento Israel es llamado hijo queridísimo de Dios (cf. Dt 32,6; Is 43,6; 63,16; 64,8; Eci 23,1; 51,14, etc.). Jesucristo nos enseña a llamar a Dios padre en todos y cada uno de nosotros. Al decir *nuestro*, en plural, significamos que nuestra adoración es por todos, pues nos gloriamos del título de hermanos y consideramos a Dios como creador, rey, gobernador y redentor de todos los hombres. Añadimos *que estás en los cielos* porque, aunque Dios está en todas partes, sin embargo, reina de una manera particular en la gloria con sus ángeles y santos.

Las palabras *santificado sea el tu nombre* son la primera petición. Por la palabra *nombre* se significa en hebreo la misma persona; equivale, pues, aquí a la misma esencia divina o al mismo Dios. Pedimos que sea glorificado, es decir, honrado y bendecido como santo por todos los hombres. Para los judíos, santificar el nombre de Dios era lo mismo que profesar la verdadera religión[7].

10 El reino de Dios o el reino mesiánico era para los judíos aquel prometido en el Antiguo Testamento que había de fundar el Mesías. Y, efectivamente, con estas mismas palabras en una de sus oraciones pedían el establecimiento de ese reino [8]. Generalmente, los Padres latinos entendieron estas palabras del reino de la gloria, y los Padres griegos del reino de la gracia en nuestros corazones. Ambas interpretaciones se incluyen de alguna manera en el reino mesiánico o en la Iglesia, ya que su consumación tendrá lugar en la gloria y en cuanto que cada uno participa de los bienes de este reino por la gracia.

La tercera petición: *hágase tu voluntad así en la tierra como en el cielo*, es continuación y declaración de la anterior. Efectivamente, el establecimiento y perfección del reino de Dios en cada uno de nosotros consiste en sujetarnos a su voluntad, como se sujetan perfectísimamente a ella los ángeles y los santos en el cielo. Pidiendo a Dios que cumplamos su voluntad, implícitamente confesamos que necesitamos de la ayuda de su gracia para ello [9].

11 El pan en hebreo significa toda clase de alimentos para sustentar la vida. Pedimos, pues, *el pan nuestro*, es decir, el que para mantener nuestra vida física nos es necesario, y pedimos que nos le dé hoy. Es claro que directamente el texto se refiere al alimento material para nuestros cuerpos. La interpretación que a veces encontramos en los Padres y autores ascéticos del pan espiritual del alma, y en concreto de la eucaristía, es una glosa o acomodación que puede servir para fomentar la piedad. Hemos traducido la palabra griega ἐπιούσιον por *de nuestra subsistencia*. Son varias las etimologías,

[7] Cf. Str.-B., I 411ss.
[8] Dalman, *Die Worte Jesu* 305ss; Schmidt: ThWNT, voz *Basileia*.
[9] Algunos autores explican las palabras *así en la tierra como en el cielo* según las concepciones de la literatura apocalíptica. Cf. Bonsirven, o.c., I 190; DBS I 334-335; Thibaut, *Adveniat regnum tuum (Mt 6,10)*: NRTh 49 (1922) 555ss.

[12] y perdónanos nuestras deudas,
así como nosotros perdonamos a nuestros deudores;
[13] y no nos dejes caer en la tentación,
mas líbranos del mal.

[14] Porque, si perdonáis a los hombres sus ofensas, os perdonará también a vosotros vuestro Padre celestial; [15] pero, si no perdonáis a los

y, consiguientemente, el significado, que los autores atribuyen a este término [10].

12 El pecado se describe con frecuencia en la Sagrada Escritura como una deuda que el hombre ha contraído para con Dios y que estamos obligados a pagar. Al pedir a Dios que nos la perdone, confesamos en primer lugar que somos pecadores y que nos reconocemos impotentes para reparar la ofensa que a Dios hemos inferido. Reconocemos también la misericordia de Dios, que desea perdonarnos, ya que nos manda que le pidamos perdón. Pero a la vez quiere que ante todo nos mostremos nosotros caritativos y misericordiosos con nuestros hermanos. Esta petición la veremos hermosamente ilustrada con un ejemplo concreto en la parábola del siervo cruel que Jesucristo propuso en otra ocasión (18,23ss).

13 *Tentación* se llama a todo aquello que nos pone en peligro de pecar o nos invita al pecado. No pedimos, observa San Agustín, que no seamos tentados, ya que las tentaciones son una lucha que puede darnos ocasión de vencer al demonio y de acumular merecimientos para el cielo, sino que no seamos derrotados por el enemigo [11].

La palabra πονηροῦ puede interpretarse *del malo* o *del mal*. El sentido viene a ser el mismo [12]. Esta última petición se refiere, ante todo, al mal por excelencia, que es el moral, o el pecado, que, en último término, nos viene por el tentador, que es el demonio, que por esta razón se llama en otros sitios de la Escritura *el malo*. Esto no quita que veamos en esta palabra representados también otros males físicos, como la peste, las enfermedades, las persecuciones. Los Padres y autores que no ven en estas palabras una nueva petición, sino un complemento de la precedente, piensan que lo que aquí se pide es que nos libre Dios de aquello a que tiende la tentación del demonio, es decir, del pecado.

14-15 Es de notar cómo Cristo insiste en la necesidad de que perdonemos a nuestros enemigos si hemos de ser atendidos en nuestras oraciones cuando pedimos perdón de nuestros pecados. Por medio de dos proposiciones, una afirmativa y otra negativa, nos repite lo mismo. Las mismas palabras insinúan las razones que nos deben mover a reconciliarnos. En primer lugar, la esperanza de nuestro perdón por parte de Dios. La palabra *Padre*, dos veces repetida con énfasis para designar a Dios, nos indica que todos formamos una sola familia. El que nos ha ofendido es nuestro hermano, hijo,

[10] ZORELL, *Lex. gr.*, y, sobre todo, B 6 (1925) 321ss; FOERSTER: ThWNT. Los diversos sentidos que se han dado a la palabra pueden verse en SIMÓN-DORADO, o.c., p.714.
[11] Sobre el sentido de «inducir o caer en la tentación» véase J. HELLER, *Die sechste Bitte des Vaterunsers:* ZTh 25 (1901) 85-93.
[12] Cf. J. B. BAUER, *Libera nos a malo:* VD 34 (1956) 12-15.

hombres, ni vuestro Padre os perdonará vuestras ofensas.
16 Y cuando ayunéis no toméis aspecto lúgubre, como los hipócritas, que desfiguran sus rostros para que la gente caiga en la cuenta de que ayunan; en verdad os digo que ya tienen su recompensa.
17 Tú, por el contrario, cuando ayunes, perfuma tu cabeza y lava tu rostro,
18 para que los hombres no caigan en la cuenta que ayunas, sino únicamente tu Padre, que está oculto; y tu Padre, que ve lo oculto, te recompensará.
19 No amontonéis tesoros sobre la tierra, donde la polilla y herrumbre los destruyen y donde los ladrones perforan los muros y roban;
20 amontonad, más bien, tesoros en el cielo, donde la polilla y herrumbre no los destruyen y donde los ladrones no perforan los muros ni roban;
21 porque donde está tu tesoro, allí estará también tu corazón.

---

como nosotros, del mismo Dios. Por otra parte, nosotros perdonamos a un hombre igual a nosotros, mientras que Dios nos perdona a nosotros, que somos infinitamente inferiores a El. Cristo insiste en otros sitios en esta condición necesaria para que nosotros consigamos el perdón de nuestros pecados (cf. 5,24; 18,35; Lc 6,37, etc.).

16 Sabemos por otros sitios de la Escritura y por documentos extrabíblicos que en tiempo de Jesucristo era frecuente entre los judíos la práctica del ayuno. Los fariseos, cuando ayunaban, ponían todo su cuidado en que la gente lo advirtiese, para lo cual descuidaban la limpieza y aseo del cuerpo, se abstenían de los baños y de las unciones y de todo aquello que de alguna manera pertenecía al ornato externo. Algunos caminaban cabizbajos y tristes y no saludaban a nadie por las calles y caminos.

17-18 Cristo quiere que en nuestras obras de penitencia sólo busquemos agradar a Dios. El ungirse la cabeza con preciosos aromas era frecuente en las fiestas y en los banquetes y era una señal de alegría.

e) *El desprecio de los bienes terrenos.* 6,19-34

Otro vicio que más suele dominar a los hombres es la avaricia y la excesiva solicitud por las cosas temporales. En esta sección enseña Cristo que hay que despreciar las riquezas y que lo que con todo cuidado y ante todas las cosas hemos de buscar es el reino de Dios, alejando de nosotros toda preocupación por las cosas de la tierra.

19 Las expresiones que aquí usa Cristo suponen el estado económico del pueblo judío en aquella época. Los tesoros de que aquí se trata no son precisamente de dinero, sino más bien de cosas preciosas y muy estimables, como vestidos, alhajas, vasijas preciosas, cajas de oro o de plata y aun los mismos víveres almacenados.

20 En contraposición a estos bienes inconsistentes y falaces, nos enseña Cristo cuáles son los tesoros verdaderos y perennes que debemos procurarnos: los del cielo. Expresamente contienen estas palabras de Cristo la consoladora doctrina del mérito de las buenas obras.

[22] La lámpara del cuerpo es el ojo; así que, si tu ojo está sano, todo
tu cuerpo será iluminado; [23] pero, si tu ojo estuviere enfermo, todo
tu cuerpo quedará en las tinieblas. Ahora bien, si la luz que hay en ti
es tinieblas, las tinieblas mismas, ¿qué serán?
[24] Nadie puede servir a dos señores; porque u odiará a uno y ama-
rá a otro, o se interesará por uno y descuidará al otro; no podéis servir
a Dios y a las riquezas.
[25] Por eso os digo: no os preocupéis por vuestra vida, qué come-
réis o qué beberéis; ni por vuestro cuerpo, cómo le vestiréis. ¿No
vale la vida más que el alimento, y el cuerpo más que el vestido?
[26] Mirad las aves del cielo, que no siembran, ni recoleccionan, ni
reúnen en los graneros, y vuestro Padre del cielo las alimenta. ¿No

---

22-23 Cuán importante sea purificar el corazón de todo afecto a las cosas terrenas y tenerle puesto en las del cielo, lo demuestra con una imagen tomada del oficio que el ojo hace en el cuerpo humano. El ojo es como la lámpara del cuerpo, es decir, la luz que él percibe es en provecho de todo el cuerpo. Si está sano y limpio, todo el cuerpo participará de la luz que él solo percibe. Si, por el contrario, tu ojo está afectado por alguna enfermedad, no percibirá debidamente los objetos iluminados. La aplicación, insinuada en las últimas palabras del v.23, es clara. En el orden espiritual, el corazón, es decir, las facultades superiores, el entendimiento y la voluntad, ilustradas por la doctrina evangélica, deben iluminar al hombre para apreciar el verdadero valor de las cosas. Si el entendimiento y la voluntad están oscurecidos por el apego a los bienes caducos de la tierra y por los apetitos y aficiones desordenadas, toda la vida moral y espiritual del hombre se verá afectada por los vicios y como llena de oscuridad y de sombras.

24 Con una nueva imagen enseña Cristo que repugna que un corazón entregado a las cosas de la tierra pueda servir a Dios. La imagen está tomada de lo que entonces era la esclavitud. Las actividades, trabajos y fuerzas de un hombre que pretendiese prestar sus servicios a la vez a dos amos, necesariamente se verían divididas en direcciones contrarias. Hay que decidirse o por la entrega total a la voluntad de Dios o por el amor y disfrute de los bienes de este mundo. La palabra *mammona* con que en el texto se señalan las riquezas es de origen aramaico y sirve para personificar al dinero o a las riquezas [13]. La palabra *servir* indica que tanto Dios como las riquezas solicitan a todo el hombre y quieren tenerle bajo su obediencia.

25 Esta ansiedad por las cosas que necesitamos para sostener nuestra vida nace de cierta desconfianza en la providencia divina. Ahora bien, Dios, que nos dio lo que más vale, que es el alma y el cuerpo, es decir, la vida, ¿cómo no nos va a dar lo que vale menos, como son los alimentos y el vestido?

26 Otro argumento para confiar en Dios es su providencia hasta con las mismas aves del cielo, las cuales, sin trabajar, encuen-

[13] Sobre el origen y el significado de la palabra *mammona* cf. STR.-B., I 434; ZORELL, *Lex.* col.794.

**valéis vosotros más que ellas? 27 ¿Quién de vosotros puede a fuerza
de preocuparse añadir a la duración de su vida un solo codo? 28 Y del
vestido, ¿por qué os preocupáis? Observad los lirios del campo cómo
crecen; no trabajan ni hilan. 29 Ahora bien, yo os aseguro que ni Salo-
món con toda su magnificencia estuvo vestido como uno de ellos.
30 Pues si Dios así viste a una yerba del campo que existe hoy y maña-
na es arrojada al horno, ¿no hará mucho más por vosotros, hombres
de poca fe? 31 Por lo tanto, no os preocupéis diciendo: ¿qué comere-
mos, o qué beberemos, o con qué nos vestiremos? 32 Efectivamente,
tras de todo esto andan los gentiles, pues vuestro Padre del cielo sabe
que necesitáis todas estas cosas. 33 Buscad ante todo el reino de Dios
y su justicia, y todas estas cosas se os darán por añadidura. 34 No os**

---

tran preparado su alimento por el campo. No estará de más advertir que lo que aquí reprende Jesucristo es la preocupación excesiva por que no nos falte nada de lo necesario, pero de ninguna manera el que por nuestra parte pongamos nuestro trabajo y los medios oportunos para ganarnos el sustento de cada día.

27 Añadir un codo a la vida es una imagen semítica para nosotros atrevida, pero que dice bien con la comparación de la vida con un camino. En el salmo 38,6 se mide la vida por palmos, *paucorum palmorum fecisti dies meos.* El codo egipcio vulgar, que probablemente era el que usaban los judíos, equivalía a 0,45 metros. La palabra griega ἡλικία la entendían muchos autores antiguos de la estatura, y así traduce la Vulgata [14]. Como la palabra ἡλικία tiene otras veces el sentido de edad y duración de la vida, con razón los expositores modernos prefieren esta explicación, que, por otra parte, es la única que conviene a todo el contexto.

28-30 Con otra preciosa imagen tomada de las flores del campo enseña Jesucristo que no debemos preocuparnos con ansiedad por el vestido. Dios adorna con vistosísimos colores los lirios del campo, que sin el cultivo y cuidados de los hombres crecen y nos deleitan con su vista [15]. Las últimas palabras: *hombres de poca fe,* encierran una suave reprensión de su poca confianza en la Providencia.

31-32 Los que andan solícitos y preocupados por la comida, la bebida y el vestido se parecen a los gentiles, quienes ignoran que Dios es su padre, y, por consiguiente, viven llenos de inquietudes por estas cosas temporales.

33 *El reino de Dios,* es decir, los bienes espirituales que se siguen de la práctica de la doctrina de Cristo, los cuales nos conducirán a los bienes eternos del cielo. *La justicia de Dios,* es decir, la santidad de vida con que deben resplandecer todos los miembros de este reino.

34 Este último versículo añade un nuevo matiz a la doctrina hasta aquí expuesta. Debemos desechar toda excesiva preocupación por el día de mañana. Atendiendo a la última palabra: κακία, que

[14] Kortleitner, *Archael.* 643ss; Barrois: RB (1931) 186ss.

[15] A qué especie de planta se refiere el Señor no es fácil determinarlo, ya que la palabra griega puede en absoluto aplicarse a diversas flores. Cf. L. Fonck, *Streifzüge durch die biblische Flora:* BiblStud V 1 (1900) 35ss.

preocupéis, pues, por el día de mañana, porque el día de mañana se preocupará de sí mismo; bástale a cada día su pena».

7 [1] **«No juzguéis para que no seáis juzgados,** [2] **porque con el jui-**
cio que juzgareis seréis juzgados y con la medida con que vosotros
midiereis seréis medidos.
[3] **¿Por qué ves la paja que hay en el ojo de tu hermano y no ad-**
viertes la viga que hay en el tuyo? [4] **¿O cómo vas a decir a tu herma-**
no: 'Deja te saco la paja de tu ojo', mientras hay una viga en el tuyo?
[5] **Hipócrita, saca primero la viga de tu ojo, y entonces tratarás de sa-**
car la paja del ojo de tu hermano.
[6] **No deis a los perros lo que es santo ni arrojéis vuestras margaritas**
delante de los puercos, no sea que las pisoteen con sus pies y, volvién-
dose contra vosotros, os destrocen.

---

traducimos por *pena*, parece que se trata principalmente de los sufrimientos y tribulaciones de esta vida, que no hemos de aumentar por nuestra parte pensando en las que nos han de venir al día siguiente. Es una conclusión de todo lo que precede en forma de adagio [16].

f) *La caridad y la confianza en la oración.* 7,1-11

1 Parece que aquí tiene también presentes principalmente a los fariseos, muy severos, como se desprende de otros pasajes de los evangelios, en reprender a los demás, mientras que ellos llevaban en su interior una vida corrompida (cf. 23,26ss). Censura, pues, Cristo el que condenemos los dichos de los demás, juzguemos temeraria y arrogantemente su vida y sus intenciones y echemos a mala parte su manera de proceder. Y la razón que nos da para que nos abstengamos de estos juicios es para que nosotros no seamos igualmente juzgados por Dios.

2 Para subrayar la promesa insinuada en las últimas palabras del versículo anterior, la repite de nuevo con expresiones más explícitas. Y confirma su afirmación con un proverbio: *Con la medida con que vosotros midiereis seréis medidos.* Es la misma doctrina que vimos en la quinta bienaventuranza.

3-5 Estas palabras parecen aludir expresamente a los fariseos. En general, los hombres tendemos a descubrir muy fácilmente los más pequeños defectos en los demás; en cambio, no vemos ni queremos reconocer otros mayores en nosotros mismos. La imagen de la paja y la viga parece estar tomada de un proverbio vulgar, pues se encuentra también en otros documentos talmúdicos [1].

6 Los que por su oficio deben enseñar y amonestar a los demás han de ser prudentes y precavidos en el exponer la doctrina evangélica, pues un celo inconsiderado puede ser contraproducente y exponer a la profanación y desprecio las verdades de la fe y cosas santas que se prediquen. Esta doctrina la expone Cristo por medio

[16] F. ZORELL, *Sufficit diei malitia sua:* B I (1920) 95-96.
[1] STR. B., I 446.

7 Pedid, y se os dará; buscad, y encontraréis; llamad, y se os abri-
rá, 8 porque todo el que pide, recibe, y el que busca, encuentra, y al
que llama se le abrirá. 9 ¿O habrá entre vosotros alguno a quien su
hijo le pida pan y le dé una piedra? 10 ¿O que, si pide un pez, le dé
una serpiente? 11 Si, pues, vosotros, aun siendo malos, sabéis dar do-
nes buenos a vuestros hijos, ¿con cuánta más razón dará vuestro Pa-
dre celestial cosas buenas a los que se las piden?

---

de una imagen expresiva. La aplicación a los discípulos de Cristo, y, ante todo, a los apóstoles y predicadores, es clara. No deben exponer las doctrinas evangélicas, los misterios de nuestra fe y, sobre todo, los sacramentos al desprecio y profanación de los hombres indignos, enemigos empedernidos de la religión, obstinados en los vicios, que no están preparados para entenderlas o recibirlas. Fuera de que sería un trabajo inútil, pudiera resultar también contraproducente y aun dar lugar a que odiasen con mayor saña y persiguiesen a los ministros de Dios y a la misma Iglesia. En estas palabras de Cristo tuvo su origen en la antigua Iglesia la doctrina llamada del arcano, y en la actual ciertas prescripciones sobre la administración de los sacramentos.

7 Observar todos estos preceptos de Cristo no está en las manos del hombre, pues es cosa que supera sus fuerzas naturales. Por eso recomienda aquí la oración. Por medio de tres metáforas que vienen a significar lo mismo, indica la necesidad que tenemos de la oración asidua y perseverante para acomodar nuestra vida a la doctrina evangélica. Es de notar que no dice «se os dará lo que pedís», sino *se os dará*, para indicar que la oración siempre es eficaz aunque no se nos conceda lo que pedimos, que puede ser a veces una cosa inútil y aun perjudicial.

8 Confirma Cristo su promesa insistiendo en las mismas metáforas para significar que la oración siempre tiene eficacia si se hace con las debidas condiciones. Cuán grabada quedase en el ánimo de los apóstoles esta consoladora doctrina, lo demuestra, por ejemplo, lo que San Juan escribía en su primera carta (5,14): *Y ésta es la segura confianza que tenemos en él: que, si alguna cosa pidiéramos según su beneplácito, nos escucha.* Y lo mismo Santiago (1,5-7): *Si alguno de vosotros se ve falto de sabiduría, pídala a Dios, que a todos da generosamente.*

9-10 Con un ejemplo tomado de la vida familiar demuestra Cristo la confianza filial con que debemos acudir en nuestra oración. La imagen de la piedra en su aspecto exterior puede tener algún parecido al pan, y la serpiente, que puede confundirse con el pez. Dios no nos concede cosas inútiles o nocivas, cuales son a veces las que le pedimos, pero siempre nos dará algo que nos sea de provecho.

11 De la comparación entre los padres terrenales y Dios, nuestro Padre del cielo, concluye con cuánta más razón que los hijos terrenales debemos esperar ser escuchados en nuestras oraciones.

12 Por lo tanto, todo lo que queráis que los hombres os hagan a vosotros, hacédselo vosotros a ellos, pues a esto se reduce la ley y los profetas.
13 Entrad por la puerta estrecha, pues la puerta que conduce a la perdición es ancha, y el camino espacioso, y son muchos los que en-
tran por ella. 14 ¡Qué estrecha es la puerta y angosto el camino que
conduce a la vida, y pocos son los que la encuentran!

---

g) *Regla de oro y conclusión.* 7,12-29

12 Cristo resume la doctrina hasta aquí expuesta en un principio general que la incluye toda. El cual no es otro que el amor al prójimo como a sí mismo. Así lo entendió San Pablo (Rom 13,9.10; Gál 5,14). Recomienda la caridad, que se manifiesta en las obras y que tiene su raíz en el amor de Dios, que es el primero y supremo mandamiento. Y como todo lo que se nos prescribe en la ley y los profetas se refiere a nuestros deberes para con Dios, para con nosotros mismos y para con el prójimo, puede muy bien decirse que en este mandamiento de la caridad se resumen la ley y los profetas, es decir, cuanto Dios nos ha dejado prescrito en las Sagradas Escrituras. Parecido consejo daba Tobías a su hijo (Tob 4,16), y al rabino Hillel se le atribuye en los documentos talmúdicos la siguiente sentencia: «No hagas a otros lo que a ti te desagradaría». Pero tanto en Tobías como en Hillel, el principio es negativo, mientras que Cristo da un precepto positivo, que más tarde, poco antes de su muerte, había de recomendar como un mandamiento nuevo, que sería el distintivo de la familia cristiana (Jn 13,33; 15,12s).

13 Las dos imágenes, tomadas de la puerta estrecha por la que es necesario entrar y de la puerta ancha y del camino espacioso que conduce a la perdición y por el que muchos caminan, prueban la necesidad de renunciar a los atractivos de este mundo y de abrazarse con la mortificación y cruz de Cristo.

14 La puerta estrecha y el camino angosto son en concreto el método de vida que supone la doctrina expuesta por Cristo en todo el sermón del Monte.

Algunos han querido deducir de estas últimas palabras de Cristo que el número de los que se condenan es mucho mayor que el de los que se salvan. La consecuencia, aunque probable, no es, con todo, cierta. Si atendemos a la época histórica en que pronuncia Cristo estas palabras, es claro que entonces el mundo pagano, como nos lo atestigua la historia, yacía en un estado deplorable de corrupción moral, de manera que pocos, efectivamente, eran los que guardaban la misma ley natural, y, consiguientemente, los que se salvaban. Por lo que hace al pueblo judío, basta leer los evangelios y las cartas de San Pablo para persuadirse de que, aunque entre ellos había algunas almas privilegiadas, con todo, la masa del pueblo y, ante todo, sus dirigentes los fariseos, escribas, saduceos y herodianos, poca ventaja llevaban en su vida moral a los gentiles. ¿Puede decirse esto mismo de todos los tiempos? La luz del Evangelio, desde que

**[15] Guardaos de los falsos profetas, que vienen a vosotros con ves-
tidos de ovejas, pero por dentro son lobos rapaces. [16] Por sus frutos
les conoceréis. ¿Por ventura se cogen uvas de los espinos, o higos de los
zarzales? [17] Así, pues, todo árbol bueno da frutos buenos, y el árbol
malo da frutos malos. [18] Un árbol bueno no puede llevar malos fru-
tos, ni un árbol malo lleva buenos frutos. [19] Todo árbol que no produ-
ce buenos frutos se le corta y se le echa al fuego. [20] Así que por sus fru-
tos les conoceréis.**

[21] No todo el que me diga: 'Señor, Señor', entrará en el reino de

---

Cristo la comenzó a difundir por el mundo, ha iluminado a extensas regiones de la tierra y sigue conquistando almas para el cielo. Por otra parte, no conocemos los límites de la misericordia divina, ni su acción por la gracia en el secreto de los corazones, por lo que el problema del número de los que se salvan será siempre para los hombres un misterio.

15 Siendo la doctrina de Cristo tan opuesta a los principios mundanos y no habiendo de faltar nunca hombres perversos que se opongan a ella y, arrogándose el título de maestros, pretendan engañar e inducir a error a los fieles, exhorta Cristo a vivir alerta contra estos falsos maestros [2]. También San Pablo advertía a Timoteo que estuviera alerta contra estos perturbadores de la paz de las conciencias y corruptores de la verdad (2 Tim 3,1-9).

16-18 Este criterio para conocer a los falsos profetas se ilustra con la parábola del árbol bueno, que da frutos sabrosos, y del malo, que los da nocivos. Es claro que esta imagen del árbol, como otras muchas que se encuentran en los evangelios, no hay que aplicarla literalmente en todo su rigor a los falsos profetas. El árbol es malo o bueno por su misma naturaleza, que no puede cambiar, pero no así el hombre. La comparación sólo sirve para mostrar lo que generalmente sucederá en la vida de unos y de otros.

19 Con esta terrible amenaza, de que se valió ya, como vimos, el Bautista (3,10), exhorta a sus discípulos a que huyan de las malas doctrinas y perversos ejemplos de los falsos profetas. Eran, sin duda, estas palabras singularmente una amonestación al pueblo de Israel para indicarle lo que le esperaba si no admitía a Cristo como Mesías y su doctrina. Se les quitará el reino de Dios, para entregárselo a un pueblo que dé sus frutos (21,43).

21 Esta sentencia, que a primera vista pudiera parecer dicha únicamente para los falsos doctores, es, sin embargo, de inmediata aplicación práctica para todos y se refiere a los preceptos y amonestaciones del sermón del Monte en general. Para pertenecer al reino de los cielos no basta invocar al Señor, aunque se haga con fe viva; es necesario cumplir la voluntad divina acomodando nuestra vida a los principios establecidos por Cristo. Adviértase que aquí el mismo Cristo se da a sí mismo el título de Señor, expresión que en la Sagrada Escritura se encuentra frecuentemente para significar al mismo Dios. Por otra parte, llama a Dios *mi padre*, y poco después

[2] De esta sección 15-21 puede verse una exposición exegética y doctrinal en L. FONCK: VD 2 (1922) 198-204.

los cielos, sino el que haga la voluntad de mi Padre celestial. 22 Mu-
chos me dirán en aquel día: 'Señor, Señor, ¿no profetizamos en tu
nombre, y en tu nombre arrojamos a los demonios, y en tu nombre
hicimos muchos milagros?' 23 Y entonces yo les manifestaré: 'Jamás
os he conocido; alejaos de mí, obradores de la iniquidad'.
24 Así que quien escucha estas palabras mías y las pone en prácti-
ca, podrá compararse a un hombre sensato que edificó su casa sobre
la roca; 25 cayó la lluvia torrencial, vinieron las riadas, soplaron los
vientos y azotaron la casa, y no cayó, porque estaba cimentada sobre
la roca. 26 Por el contrario, quien escucha estas palabras mías y no
las pone en práctica, podrá compararse a un hombre necio que edi-
ficó su casa sobre la arena; 27 cayó la lluvia torrencial, vinieron las
riadas, soplaron los vientos y dieron contra aquella casa, y cayó, y su
ruina fue grande».

(v.23) se atribuye a sí mismo el oficio de juez supremo, por donde aparece clara la alusión a su naturaleza divina y a su poder, igual al del Padre. En este pasaje, la expresión *el reino de los cielos* significa la bienaventuranza, o el reino mesiánico en su consumación en la gloria.

22 Más aún, no sólo no basta la fe para salvarse, sino que el mismo poder o gracia de profetizar y hacer milagros, como, por ejemplo, arrojar los demonios, etc., si no va acompañado de buenas obras, de nada sirve en orden a la salvación. Esta observación tenía su importancia particular en los primeros años de la Iglesia, cuando estos dones carismáticos eran frecuentes, y podían creer fácilmente algunos cristianos que bastaban para salvarse. El día a que aquí se alude es, sin duda, el del juicio, que en otros pasajes de la Escritura se llama «el día del Señor», y también «de Cristo» (cf. Lc 17,24; 21,34; Act 2,20; 1 Cor 1,8; 5,5; 1 Tes 5,2, etc.).

23 Cristo en aquel día públicamente manifestará y declarará que nunca les tuvo por suyos aun cuando obraban aquellos prodigios. La razón la expresa con unas palabras tomadas del salmo 6,9. Parecido es el pensamiento de San Pablo en su primera carta a los corintios (13,2). Que Dios ha de juzgar al mundo era una doctrina comúnmente admitida por los judíos, pues estaba expresamente consignada en numerosos pasajes del Antiguo Testamento, singularmente en los Salmos y en los profetas. Declarándose, por lo tanto, Cristo juez supremo de todos los pecadores, que sentencia sean alejados de él, es decir, arrojados al fuego eterno, como expresamente se dice en otros pasajes (5,25; 29,30; 7,19; 25,41), es evidente que implícitamente enseña que él es Dios.

24-27 Pone fin Cristo al sermón de la Montaña con una pequeña parábola, con la que anima a sus oyentes a poner en práctica las doctrinas morales que les ha expuesto. La construcción semítica que revela el texto de San Mateo demuestra que se acerca más al original de las palabras de Cristo que el paralelo de San Lucas (7,47-49). La imagen está tomada del modo de proceder los hombres en sus asuntos temporales.

La aplicación a la doctrina que Jesucristo quiere inculcar es clara. El varón prudente es, ante todo, el que escucha las palabras

[28] Cuando Jesús hubo terminado estos discursos, las turbas estaban llenas de admiración por su doctrina; [29] es que les enseñaba como quien tiene autoridad y no como sus escribas.

---

de Cristo y las pone en práctica. La lluvia torrencial, los vientos, las tormentas, las inundaciones, son imágenes metafóricas para significar las dificultades de todo género que hay que vencer para mantener firme el edificio espiritual de nuestra vida cristiana. Estas dificultades las resume hermosamente San Pablo en Rom 8,38.39.

Por lo demás, es muy probable que con esta imagen quisiera también Cristo aludir a la suerte que esperaba al pueblo judío por no querer recibir su doctrina. La destrucción del templo y de la ciudad, la dispersión por todo el imperio romano, la exclusión del reino de Dios, fueron consecuencias de no haber admitido a Cristo como Mesías y haber rechazado sus enseñanzas. Cristo propone, además, su doctrina como única fuente de vida eterna; no hay otro nombre en el que hayamos de encontrar la salud sino el de Jesús.

28-29 Termina el evangelista anotando la impresión profunda que estas enseñanzas de Cristo hicieron en los oyentes, y da como razón la diferencia que había entre la manera de enseñar de Cristo y la de los escribas y fariseos. Estos no hacían otra cosa que aplicar los preceptos de la ley a los casos particulares de la vida, deteniéndose muchas veces en determinar circunstancias insignificantes y, sobre todo, en aconsejar tradiciones innumerables que ningún fundamento tenían en la ley y aun a veces contradecían a la misma ley (cf. 15,1-20; Mc 7,1-23). Pretendían además probar sus afirmaciones con testimonios de rabinos antiguos. Muy de otra manera explicaba su doctrina Jesucristo. El mismo se mostraba auténtico intérprete de la ley de Moisés, que tenía autoridad para corregirla y perfeccionarla: *Habéis oído que se dijo..., pero yo os digo...* El mismo se manifiesta como juez supremo, que ha de premiar a los que abracen su doctrina y castigar con eternos suplicios en la otra vida a los que la rechacen. La misma doctrina, resumida en las ocho bienaventuranzas, descubría ante los ojos de aquellas muchedumbres, vejadas y abandonadas espiritualmente, inmensos tesoros de verdades consoladoras singularmente para los pobres y atribulados. No hay duda además que el aspecto exterior de Cristo hubo de contribuir a que su modo de predicar se diferenciase enteramente del de los doctores judíos. Su rostro amable, su mirada compasiva, su humildad y sencillez de vida, que mostraba alternando con todos, pobres y ricos, justos y pecadores; enseñando por todas partes, lo mismo desde la tribuna de las sinagogas que desde la barca de Pedro o sentado en el suelo rodeado de la muchedumbre. Todo esto formaba tan fuerte contraste con el modo de vida de los fariseos y escribas, llenos de vanidad, ostentación y desprecio de los humildes, que posiblemente esto fue una de las causas del odio que ya desde el comienzo de su vida pública comenzaron a mostrar hacia Cristo [3].

[3] La importancia ascética que tiene para la vida cristiana el sermón de la Montaña puede deducirse del comentario que acabamos de hacer. Véase A. COLUNGA, *La teología mística*

8 [1] Al bajar de la montaña, le seguía mucha gente. [2] Y he aquí
que, acercándose un leproso, se postra delante de él, diciendo: «Se-

---

13. **Sana a un leproso.** 8,1-4 (= Mc 1,40-45; Lc 5,12-16)

1 Este primer versículo pertenece más bien a la conclusión del sermón del Monte y estaría mejor en el capítulo anterior. Aquella muchedumbre que le había escuchado atraída por los encantos y suavidad de la doctrina y persona de Cristo, le siguió al bajar del monte hasta la ciudad donde había fijado su residencia, que era Cafarnaúm (cf. 4,13), como expresamente dice San Lucas (7,1).

2 Comienza aquí el evangelista una nueva sección, en la que nos presenta a Jesucristo como taumaturgo. Abarca los capítulos 8 y 9, en los que reúne San Mateo varios milagros, que debieron tener lugar en diversos tiempos y circunstancias. Ya antes había observado el evangelista que Jesús recorría toda Galilea enseñando y curando toda clase de enfermedades (4,23). Cuál era la doctrina que enseñaba, lo hemos visto en los tres capítulos precedentes, en el sermón de la Montaña (v.5-7). De las curaciones que haría nos va a presentar ahora algunos ejemplos. Y el primero es el de un leproso. Esta curación la cuentan también San Marcos (1,40-45) y San Lucas (5,12-16), y se desprende, de las circunstancias en que ambos la colocan, que tuvo lugar bastante al principio de su actividad apostólica en Galilea, y, por lo tanto, antes del sermón de la Montaña. Por otra parte, las palabras que Cristo dirige al leproso curado: *Mira, no se lo digas a nadie*, indican claramente que el milagro no lo hizo Cristo ante aquella muchedumbre que le acompañaba al terminar el sermón de las bienaventuranzas.

La expresión griega que usa el evangelista para introducir la narración: καὶ ἰδού, y que hemos traducido *y he aquí*, no significa necesariamente en San Mateo que el hecho sucedió inmediatamente después de lo que precede; es sencillamente, como en otros pasajes del mismo evangelio (10,16; 12,41; 13,3; 19,27; 30,18, etc.), una manera de llamar la atención sobre el hecho que sigue, en el que concurrían circunstancias dignas de admiración. En primer lugar era extraño que un leproso se atreviese a acercarse a Jesús, siendo así que a los tales enfermos les estaba prohibido por la misma ley (Lev 13,46) el aproximarse a ninguna persona. En alta voz debían anunciar su enfermedad, gritando: «Inmundo, inmundo», para que nadie osase aproximárseles [1]. No menos digna de admiración fue la súplica del leproso, y más aún la manera de curarle Cristo, tocándole con sus manos. La lepra aparece en la Sagrada Escritura como una enfermedad terrible y sumamente contagiosa. Las pres-

en los evangelios sinópticos: CT 42 (1930) 145-168; D. Buzy, *Béatitudes:* Dict. de Spirit., fasc.5 (1935) 1298-1310, y principalmente las homilías y sermones de los Santos Padres, singularmente del Crisóstomo (MG 57).

[1] Sobre la lepra en la Sagrada Escritura cf. A. Macalister, *Leprosy:* DBH III 95-99. De la doctrina de los judíos sobre la lepra y los leprosos véase Str.-B., IV 741-763.

ñor, si quieres, puedes curarme». [3] Y, tendiendo la mano, le tocó, diciendo: «Quiero, queda curado».

Y en seguida quedó curada su lepra. [4] Y le dice Jesús: «Mira, no se lo digas a nadie, sino vete, preséntate al sacerdote y lleva la ofrenda prescrita por Moisés, para que les sirva de testimonio».

---

cripciones de la ley para evitar el contagio son numerosas y muy detalladas, como puede verse en Lev 13-14. A los leprosos se les separaba de toda comunicación con los demás hombres y debían vivir fuera de las ciudades.

Según San Lucas, Jesucristo hizo este milagro estando en cierta ciudad (5,13). Tal vez quiera decir que el hecho ocurrió en las cercanías de una ciudad, a no ser que el leproso despreciase la prescripción legal por acercarse a Jesús. Al llegar a él se postró en tierra con gran humildad. Su oración breve manifiesta las excelentes disposiciones con que aquel pobre enfermo acudía a Jesucristo. Le llama en primer lugar *Señor*, reconociendo en él una dignidad sobrehumana. Confiesa que tiene poder para curarle y que sólo falta que quiera. Qué idea concreta se había formado de Jesús, no es fácil decirlo. Algunos autores no dudan en afirmar que había reconocido en él un poder divino omnipotente; otros, que le tenía como al verdadero Mesías esperado o al menos como a un gran profeta dotado por Dios de poder extraordinario para obrar milagros, como la tuvieron algunos del Antiguo Testamento. Lo cierto es que en sus palabras mostró profunda humildad y modestia y una fe firme en el poder de Cristo.

3 Cristo, tocando con su mano al leproso, a pesar de estar prohibido por la ley, quiso mostrar de esta manera que él estaba sobre la ley. Además, como lo hizo también en otras curaciones, manifestaba así la virtud de que participaba su naturaleza humana por su unión hipostática con la divina. Quiso también premiar con esta manifestación externa de su amor la oración fervorosa y humilde del pobre leproso. Con una palabra y el contacto de su mano santísima, el enfermo quedó repentinamente curado. Advierte San Juan Crisóstomo, comentando este milagro, la diferencia que hay en el modo de obrar las curaciones entre los apóstoles y Cristo. Aquéllos confiesan que no los obran por su propia virtud, sino en el nombre de Jesucristo (Act 3,12). Cristo muestra por sus palabras y acciones que tiene él mismo poder para hacerlas [2].

4 La razón por la que Cristo manda al leproso que no cuente a nadie su curación era porque había peligro de que en el pueblo se produjese algún movimiento subversivo contra la autoridad romana, por la falsa idea que tenían de un Mesías meramente político, que había de librar a los judíos de toda opresión extranjera. Hacía falta desarraigar primero aquellas falsas concepciones y cambiarlas por la semblanza legítima del verdadero Mesías, humilde, paciente, que había de establecer un reino espiritual, no mundano, como ya lo habían descrito los profetas [3]. Según la ley mosaica, el leproso

[2] Una exposición exegética y doctrinal de este milagro hizo L. Fonck: VD 4 (1924) 8-14.
[3] Cf. Robert-Feuillet, *Introduction à la Bible.* II. *N. T. Le sécret messianique* p.216ss

5 Al entrar en Cafarnaúm se acercó a él un centurión, que le su-

---

que lograba verse curado tenía que presentarse ante el sacerdote designado para el caso, para que, una vez reconocida su curación, recibiese un certificado de ella, con el fin de que de nuevo pudiera ser admitido al trato con los demás hombres. Debía además someterse en el templo a las purificaciones que se describen en el Levítico (c.14) y ofrecer un sacrificio, como allí mismo se ordena.

Las últimas palabras: *para que les sirva de testimonio*, se refieren evidentemente a los sacerdotes. El leproso debía hacer ante ellos una relación detallada de la manera como se había curado, lo cual equivalía a mostrarles el poder sobrehumano de Cristo, con el que confirmaba su predicación. Con este milagro mostraba que él era aquel de quien el Bautista había dicho que vendría detrás de él otro más poderoso que él. Quien mostraba tener poder para curar con sólo una palabra una enfermedad que se consideraba como terrible castigo de Dios, era evidentemente más que Juan el Bautista. Por lo tanto, si rechazaban a Cristo y sus enseñanzas, aquella curación sería siempre un testimonio contra su perversidad y dureza de corazón.

14. **Sana al siervo de un centurión.** 8,5-13 (= Lc 7,1-10)

5 Este milagro, como se desprende de las palabras de San Mateo y del pasaje paralelo de San Lucas (7,1), tuvo lugar cuando Cristo entró en Cafarnaúm después del sermón de la Montaña. Había en Cafarnaúm una guarnición militar, al mando de la cual estaba este centurión. Sabido es que Palestina por este tiempo dependía de la provincia romana de Siria. Con todo, estas fuerzas militares que los romanos destacaban en puntos estratégicos estaban siempre a las órdenes de la autoridad civil, en este caso concreto de Herodes Antipas, que como tetrarca gobernaba en Galilea. Ni es necesario pensar que los soldados a las órdenes de este centurión fuesen romanos. Eran con frecuencia, al menos muchos de ellos, de la misma región donde prestaban su servicio. Lo que sí se desprende claramente de la narración de ambos evangelistas es que este centurión era gentil, y por lo que de él dicen los judíos, según San Lucas (7,5), que debía de ser prosélito del judaísmo, o por lo menos simpatizante con su religión, ya que les había edificado una sinagoga [4].

El parangón de la narración de San Mateo con la de San Lucas ofrece alguna dificultad. San Mateo introduce directamente al centurión pidiendo a Cristo la curación de su siervo, mientras que San Lucas dice que lo hizo por medio de sus amigos los judíos. San Agustín [5], a quien siguen algunos autores modernos, dice sencillamente que San Mateo cuenta compendiosamente lo que hizo el centurión, aunque se valiese para ello de los judíos. Otros autores

[4] Sobre los prosélitos y sus diversas clases véase STR.-B., II 715ss.
[5] *De cons. evang.* II 20,49: ML 34,1100s.

plicaba [6] diciendo: «Señor, mi siervo yace acostado en casa, paralítico, sufriendo terriblemente». [7] Y le dice: «Yo iré a curarle». [8] Mas contestó el centurión: «Señor, no soy digno de que entres bajo mi techo;

---

ven en esta solución alguna dificultad en explicar las palabras de Cristo al centurión en el versículo 13, por lo cual prefieren la explicación que da el Crisóstomo [6]. El centurión envía primero a Cristo a los ancianos de los judíos, los cuales ponderan los méritos que el centurión ha contraído para con ellos. Jesucristo se muestra pronto a ir a la casa del mismo centurión y curar a su siervo. Llega a oídos del centurión que el mismo Cristo se sirve venir a su casa para atender a su petición. Entonces, considerándose indigno, como gentil que era, de que tan gran profeta y taumaturgo se dignase visitarle para curar a un pobre siervo, manda a unos amigos, como dice San Lucas, para que le digan: *Señor, no te molestes...* Temiendo tal vez que aquellos amigos no cumplan bien su encargo o que, a pesar de ello, el Señor siguiera en su propósito de entrar en su casa, sale él mismo al encuentro de Cristo para significarle que se considera indigno de que entre en su morada. Esta explicación compagina perfectamente ambas narraciones.

6 La oración del centurión está llena de fe, reverencia y humildad. Sin duda había oído hablar de las numerosas curaciones que Cristo había obrado y de su amabilidad para con los desgraciados. Se había formado, por lo tanto, de él un elevado concepto, como aparece por el título que le da: *Señor.* No le hace directamente ninguna súplica; se contenta con exponerle sencillamente la enfermedad de su criado, que estaba paralítico y, según San Lucas (7,2), próximo ya a la muerte. Esto creía que bastaba, dada la benignidad de Jesús. Ponderan con razón los Padres y expositores la caridad de este centurión, pagano aún, para con su siervo, pues con tanto interés procura su salud.

7 Cristo se muestra pronto no sólo a curarle, sino a hacerlo yendo él mismo a la casa donde estaba el enfermo. Quiso de este modo dar ocasión al centurión de manifestar su fe en el poder de Jesús, que no necesitaba entrar en su casa para obrar el milagro y ofrecer este ejemplo admirable a los judíos, tan reacios para recibir a Jesús como el Mesías.

8 El centurión, persuadido de que bastaba una palabra de Cristo, aun dicha a distancia, para curar a su siervo, pronuncia estas admirables palabras, llenas de fe, humildad y reverencia. Implícitamente se confiesa pecador, y por eso indigno de que Cristo, santísimo como lo manifestaba en su vida y en su doctrina, entrase en la casa de un pagano. Las palabras del centurión han merecido un puesto destacado en la liturgia de la Iglesia, que las pone en labios del sacerdote y de los fieles antes de recibir la sagrada comunión. Expresan, efectivamente, los afectos con que el alma cristiana debe acercarse a recibir a Jesucristo [7].

[6] *Hom. 26 in Mt:* MG 57,336

[7] Toda la sección la expone exegética y homiléticamente L. G. DA FONSECA: VD 7 (1927) 13-19.

sino ordénale sólo de palabra, y mi siervo quedará curado. [9] Pues también yo, que soy un subordinado, tengo soldados bajo mis órdenes, y digo a éste: 'Vete', y va; y al otro: 'Ven', y viene; y a mi siervo: 'Haz esto', y lo hace». [10] Al oír esto Jesús, se admiró y dijo a los que le acompañaban: «En verdad os digo, en ninguno de Israel he encontrado tan grande fe. [11] Y os aseguro que muchos vendrán del oriente y del occidente y tomarán parte en el banquete con Abrahán,

---

9 Con un argumento tomado de su misma condición de centurión prueba que no es preciso que Jesús vaya a su casa; basta un acto de su voluntad para que su siervo quede curado. El, a pesar de ser un subordinado de Herodes y de su tribuno, tiene a sus órdenes a sus soldados, que le obedecen puntualmente en cuanto les manda. ¡Cuánto más Jesús, que manda en todas las cosas y no depende de nadie, podrá, con sólo quererlo, ordenar la curación de su siervo sin necesidad de molestarse visitándole en su casa! ¿De dónde le venía a este centurión una fe tan perfecta en el poder absoluto de Jesús? Sin duda que, ante todo, de la gracia interna con que Dios ilustró a aquella alma tan bien dispuesta. Fuera de esto, habían llegado a su conocimiento las numerosas curaciones hechas por Cristo por toda la región de Galilea, la doctrina admirable que predicaba, su santidad de vida, su caridad y misericordia para con los pobres y desvalidos; todo esto le hizo concebir la idea del poder y dominio absoluto que Cristo ejercía sobre las enfermedades y los corazones [8].

10 Los hombres solemos admirarnos de una cosa nueva y para nosotros desconocida. Cristo en cuanto Dios no podía admirarse, puesto que no hay para él nada desconocido. Pero, aun en cuanto hombre, su entendimiento humano conocía todas las cosas antes de que sucediesen por la ciencia infusa y por la que provenía de la visión intuitiva de Dios, de la cual gozó siempre su alma. Por esta razón algunos autores niegan que en Cristo existiese una verdadera admiración, y explican la expresión del evangelista diciendo que en sus palabras y en sus gestos externos se manifestó como si se admirase. Con todo, no parece que hay dificultad en admitir una verdadera admiración interna, que puede explicarse por aquella otra ciencia de Cristo que los teólogos llaman experimental, por la que conocía por los sentidos externos, de una manera en cierto modo nueva, lo que ya sabía por la ciencia especulativa. El objeto de esta admiración es la fe del centurión, que supera a la que hasta entonces había encontrado en el pueblo judío, que había visto sus milagros y escuchado su doctrina.

11 La fe de este centurión fue como el preludio y una muestra de la fe de los gentiles, que habían de recibir la doctrina de Cristo. Por esta razón Jesucristo predice la expansión del reino de los cielos, es decir, de la Iglesia, por todo el universo. Con frecuencia en la Sagrada Escritura los goces de la gloria celestial se representan

[8] Las palabras del centurión *Et ego homo sum sub potestate constitutus* no siempre se han entendido de la misma manera. El P. Holzmeister hizo sobre ellas un breve estudio histórico y filológico (VD 17 [1937] 27-30).

Isaac y Jacob en el reino de los cielos,
12 mientras que los ciudadanos del reino serán arrojados a las tinieblas de afuera; allí será el llanto y el rechinar de dientes».
13 Y dijo Jesús al centurión: «Vete y que se haga conforme a lo que has creído». Y en aquel momento quedó curado el siervo.
14 Y, habiendo entrado Jesús en la casa de Pedro, encontró a la

---

bajo la imagen de un espléndido banquete, como veremos más tarde en la parábola de las bodas del hijo del rey (22,1-14). Los antiguos patriarcas Abrahán, Isaac y Jacob se describen como presidiendo la mesa del celestial banquete, y los gentiles, por haberles imitado en su fe (Rom 11,17), son declarados verdaderos hijos de Abrahán y copartícipes de su gloria [9].

12 Sigue la imagen del banquete, que solía celebrarse al caer de la tarde. La sala se iluminaba con abundantes lámparas, que contribuían con su luz a aumentar el regocijo. Los que no eran admitidos al banquete quedaban afuera en las tinieblas de la noche. La luz es en las Sagradas Escrituras símbolo de la felicidad y de la gloria, y por eso el reino de los cielos es llamado reino de la luz, y Cristo, príncipe de este reino, se llamó a sí mismo la luz verdadera [10]. Ser arrojados a las tinieblas exteriores es lo mismo que ser privados de la vista y goce de esta luz, es decir, sufrir la pena de daño, a la cual se añade también el llanto y rechinar de dientes, es decir, el dolor acerbísimo de haber perdido la felicidad eterna, y otros tormentos positivos que afligirán siempre al condenado, la pena de sentido. Es una imagen bíblica para expresar la rabia y desesperación de los impíos. Cf. Sal 34,16; 36,12; 111,10; Job 16,9; Mt 13,42-50; 22,13; 24,51; 25,30.

15. **Sana a la suegra de San Pedro y a muchos.** 8,14-17 (= Mc 1,29-34; Lc 4,38-41)

14 Las curaciones que se describen en esta sección las cuentan también San Marcos y San Lucas, los cuales concretan más las circunstancias de tiempo y lugar en que sucedieron. Al salir un día, que parece era sábado, de la sinagoga de Cafarnaúm, Cristo se dirigió a la casa de los hermanos Simón y Andrés, donde yacía enferma, con fiebre muy alta, como advierte el médico San Lucas, la suegra de San Pedro. Este detalle de la casa de San Pedro en Cafarnaúm crea un pequeño problema, que no tiene aún una solución definitiva. San Juan (1,44) afirma expresamente que los dos hermanos Pedro y Andrés eran naturales de Betsaida. ¿Cómo se explica que aquí se hable de su casa en Cafarnaúm? Pudiera ser que efectivamente hubieran nacido en Betsaida y que luego más tarde se hubieran trasladado a Cafarnaúm. Tampoco es improbable que tuvieran su domicilio en Betsaida, pero que por razón de su oficio de pescadores tuvieran que pasar largas temporadas en el puerto de Cafar-

[9] Esta imagen del convite es muy frecuente en la literatura rabínica para expresar la felicidad del reino mesiánico. Cf. Str.-B., IV 2,1154ss.1163s.
[10] Sobre la frase *Filii regni* véase Str.-B., I 476ss.

suegra de él en la cama y con fiebre. [15] La tocó la mano, y la fiebre
la abandonó, y se levantó y se puso a servirle. [16] Llegada la tarde, le
presentaron muchos endemoniados; y arrojaba a los espíritus con su
palabra y curó a todos los enfermos, [17] para que se cumpliese lo que
había dicho el profeta Isaías: «El tomó nuestras flaquezas y cargó con
nuestras enfermedades».

---

naúm y se hospedasen en casa de la suegra de San Pedro, que podían considerar como suya. Tal vez también la Betsaida patria de San Pedro y Andrés no era sino un barrio del mismo Cafarnaúm, que llevaba este nombre Betsaida, casa de la pesca, por habitar allí los pescadores. Lo que sí parece claro es que estas curaciones tuvieron lugar bastante antes del sermón de la Montaña, casi a los principios del ministerio de Cristo por la región de Galilea.

15 San Marcos y San Lucas advierten que los apóstoles intercedieron por la enferma. Cristo obra el milagro tomando por la mano a la paciente, para manifestar, como lo hizo repetidas veces, la virtud de su santísima humanidad para curar las enfermedades. Pero añadió también el imperio de su palabra según San Lucas, mandando, como dueño absoluto, a la fiebre que desapareciese. La curación perfecta siguió inmediatamente a las palabras y acción de Jesús, y, levantándose del lecho en que yacía, se puso a servirle en señal de agradecimiento y para mostrar su perfecta curación.

16 Llegada la tarde, o, como anotan San Marcos y San Lucas, puesto ya el sol, comenzaron a traer a Cristo numerosos enfermos para que los curase. ¿Por qué no antes? Seguramente porque aquel día era sábado. Después de la puesta del sol comenzaba un nuevo día, en el que ya no obligaba el descanso sabático, que tan escrupulosamente observaban los judíos. Cuánta fuera la muchedumbre que acudió entonces a Jesucristo con sus enfermos, lo indica San Marcos diciendo que toda la ciudad estaba agolpada a la puerta de la casa donde estaba hospedado (1,33). Los enfermos que curó fueron muchos, o, mejor dicho, según San Mateo y San Lucas, todos los que le presentaron. Los tres evangelistas mencionan a los endemoniados y otras varias enfermedades que no especifican. San Lucas añade que les curó imponiendo sus manos sobre cada uno de ellos (4,40). Los judíos, que conocían bien la historia sagrada, podían entender bien por estos milagros de Cristo que era más que un profeta, pues a ninguno de los del Antiguo Testamento le fue concedido el que sólo con un acto de su voluntad curase toda clase de enfermedades y fuese obedecido por los demonios.

17 El evangelista ve en todas estas curaciones obradas por Jesucristo el cumplimiento de una profecía que se lee en Isaías 53,4. La cita la hace conforme al texto hebreo, que difiere algo de la traducción griega de los LXX. El sentido en el pasaje de Isaías es el siguiente: el Mesías tomó sobre sí todas las miserias y dolores que nosotros merecíamos por nuestros pecados para expiar por ellos. Ahora bien, el evangelista trae el texto para probar que Jesucristo tenía poder para curar toda clase de enfermedades. Prescindiendo de otras explicaciones que se han dado a esta cita de San Mateo,

18 **Viendo Jesús a la muchedumbre en torno suyo, mandó pasar a**
la otra orilla. 19 **Y, acercándose un escriba, le dijo: «Maestro, te seguiré**

creemos que la verdadera es la siguiente: el evangelista quiere darnos la razón íntima de por qué Cristo podía curar todos los males y enfermedades, que son efecto del pecado. Viniendo Cristo a expiar nuestros pecados por medio de sus sufrimientos, como lo profetizó Isaías, es claro que quien podía quitar la causa, el pecado, tenía también poder para destruir y hacer desaparecer sus efectos, las enfermedades. Por lo tanto, en las curaciones obradas por Cristo se cumple lo que Isaías profetizó, ya que son un efecto, que procede como de su causa, de la satisfacción de Cristo por nuestros pecados. La cita, por lo tanto, no es una mera acomodación de las palabras del profeta a los milagros de Cristo, sino una aclaración del profundo sentido que encierran [11].

16. **Dos pretendientes.** 8,18-22 (= Lc 9,57-62)

18 La razón por la que Cristo se traslada a la orilla oriental del lago de Genesaret la insinúa el evangelista al indicar que lo hace viendo en torno suyo a aquella muchedumbre, que, sin duda, estaba entusiasmada por los milagros que le había visto hacer. Quiso, por lo tanto, Cristo, como lo hizo en varias ocasiones, evitar que aquel entusiasmo llegase a provocar manifestaciones externas, que provendrían de aquella idea falsa que el pueblo tenía de un Mesías temporal, que les había de librar del yugo extranjero. Pudiera ser también, como cree el Crisóstomo, que el motivo que Cristo tuvo para retirarse a un sitio lejano fuese la envidia y odio de los dirigentes judíos, que ya desde el comienzo de su vida pública comenzaron a perseguirle.

19 La narración que sigue de dos pretendientes que quieren seguir a Cristo la encontramos también en San Lucas (9,57-62), aunque en distintas circunstancias de lugar y tiempo. No es fácil determinar si se trata de los mismos hechos o de pretendientes distintos. El contexto de San Mateo parece indicar que al menos el primer pretendiente se acercó a Cristo en estas circunstancias en que el evangelista le coloca. Como la narración de San Lucas no conviene con ellas, concluyen algunos autores que se trata de dos casos diferentes. La solución de este problema no es clara, por lo cual nos atendremos al sentido obvio que ofrecen las expresiones de San Mateo.

Al apartarse Cristo de la muchedumbre y dirigirse al puerto para tomar la barca, sin duda la de San Pedro, se le acercó un escriba pidiéndole que le admitiese entre sus discípulos. ¿Qué es lo que le movió a tomar esta determinación? Parece que, ante todo, la doctrina que había oído predicar a Cristo; por eso le llama *maestro*. Pudo también moverle el prestigio que ante el pueblo iba adquiriendo con sus milagros. Atraído por el poder, la doctrina y la

11 Cf. Knab., *In Is* II 322s; Fernández, *Instit. Bibl.* (Romae 1951) p.407s.

a donde vayas». 20 Y le dice Jesús: «Las zorras tienen cuevas, y las aves del cielo nidos, pero el Hijo del hombre no tiene dónde reclinar su cabeza». 21 Otro de los discípulos le dijo: «Señor, permíteme primero

---

benignidad de Cristo, pudo sentir deseos sinceros de seguirle, pero sin detenerse a examinar despacio los sacrificios y dificultades que esto llevaba consigo. Cristo, en su respuesta, le invita a reflexionar antes sobre el camino que pretende seguir, duro y despojado de toda humana comodidad.

20 La vida que llevaba Cristo y la que pedía de aquellos que pretendían seguirle de cerca era de suma pobreza. La imagen tomada de las zorras y las aves del cielo es muy propia de los orientales para significar la carencia de bienes materiales. Por primera vez se llama Cristo a sí mismo en este pasaje *el Hijo del hombre* [12]. Con esta expresión designa y describe el profeta Daniel al Mesías en 7,13.14. Por lo tanto, con este nombre que a sí mismo se atribuyó Cristo en los evangelios unas cincuenta veces, quiso declarar que él era aquel Mesías que el profeta describe viniendo sobre las nubes del cielo, a quien ha sido concedido todo poder y gloria sobre el universo entero. Este nombre aludía además claramente a su naturaleza humana. Afirmando, pues, que aquel Mesías glorioso descrito por Daniel vivía en suma pobreza, quiso enseñar Cristo a aquel escriba y a cuantos le escuchaban cuán equivocados estaban al esperar un Mesías terreno, que con su poder y gloria había de traer al pueblo judío su libertad política.

21 Este segundo pretendiente parece el mismo de que nos habla San Lucas (9,59.60), pero que San Mateo le ha colocado en estas circunstancias por la semejanza que tiene con el anterior. Según San Lucas, este segundo pretendiente recibió primero de Cristo una invitación: *Sígueme*. En su respuesta aparece dotado de las mejores disposiciones. Está pronto a seguir al Señor, pero se le ofrece una dificultad para hacerlo inmediatamente: quiere antes dar sepultura a su padre. Estas palabras se prestan a diversas interpretaciones. Según algunos, se trata de un discípulo que acompañaba a Jesucristo en sus excursiones apostólicas. En una de éstas recibe la noticia de la muerte de su padre. Según las costumbres judías, la sepultura solía hacerse el mismo día de la muerte, y la obligación de los hijos de enterrar a sus padres se consideraba tan sagrada, que para cumplir este piadoso oficio debía interrumpirse la oración y el estudio de la ley. Lo que pedía, por lo tanto, este discípulo para entregarse ya definitivamente al servicio de Cristo en el apostolado era bien poca cosa; se trataba del tiempo necesario, que sería bien breve, para ir a su casa y enterrar a su padre. En este caso, la respuesta de Cristo parece excesivamente dura.

Por estas razones otros autores dan a las palabras del preten-

[12] Sobre el título *Filius hominis* véase ante todo BAUER: ThWNT, donde encontrará el lector abundante bibliografía; ROBERT-FEUILLET, o.c., 790-795; DALMAN, *Die Worte Jesu* 191-219, hace sobre todo un estudio filológico; MICHEL: DTC VIII 2,1202-1205; ZORELL, *Lex. Gr. bibl. N. T.*; brevemente DIECKMANN: VD 8 (1928) 295-301; SIMÓN-DORADO, o.c., p. 478-480.

que vaya a enterrar a mi padre». [22] Mas Jesús le dijo: «Sígueme y deja a los muertos que entierren a sus muertos».

[23] Y, habiendo subido a la barca, le acompañaban sus discípulos.
[24] Y he aquí que se produjo en el mar una grande agitación, hasta el punto de que las olas llegaban a cubrir la barca; él, con todo, dormía.

---

diente otra interpretación más amplia. Las palabras *enterrar a mi padre* no quieren decir que su padre hubiera muerto ya. Se trataría de un padre ya anciano, cuya muerte no podía hacerse esperar mucho, y el discípulo pediría, para seguir definitivamente a Cristo, el plazo de tiempo necesario para asistirle en sus últimos días.

22 Cristo con su respuesta enseña la excelencia y dignidad de la vocación al apostolado. No condena la piedad que los hijos deben a sus padres, sino que, en comparación con el servicio de Dios en el seguimiento de Cristo colaborando en su ministerio, declara que éste está sobre aquélla, y que aquel que se sienta llamado a este sublime ministerio debe entregarse decididamente a él, posponiendo toda solicitud por las cosas terrenas. Las palabras que usa Cristo son metafóricas. Muertos son aquellos que no se preocupan de las enseñanzas de Cristo y no creen en él. A éstos déjales el cuidado temporal de dar sepultura a los cadáveres. La lección es general para todos sus discípulos. Dejemos el cuidado y la preocupación por las cosas temporales a los mundanos, que sólo piensan en esta vida; nosotros pensemos y pongamos toda nuestra preocupación en la eterna [13].

17. **La tempestad apaciguada.** 8,23-27 (= Mc 4,35-41; Lc 8,22-25)

23 Las circunstancias de tiempo en que sucedió este milagro las indica de una manera vaga San Lucas: *un día* (8,22), pero las especifica claramente San Marcos: *aquel día, cuando llegó la tarde* (4,35), es decir, el día en que había estado exponiendo las parábolas del reino junto al lago de Genesaret, San Mateo, siguiendo su plan de reunir los milagros con que Cristo probó su poder sobre toda la naturaleza, ha desplazado éste de su sitio, que hubiera sido el final del capítulo 13. La intención de Cristo era trasladarse a la orilla oriental del mar para tener algún descanso. Por lo que indica San Marcos (4,36), otras barcas le siguieron. Cristo, cansado de predicar todo el día, se recostó sobre el cojín que como a persona de distinción le habían preparado en la barca para sentarse, como lo hacen aún hoy los pescadores de Tiberíades, y se quedó dormido [14].

24 Estas tempestades repentinas son frecuentes en el mar de Tiberíades, sobre todo por las tardes. Desde la cumbre del Hermón, de cerca de 3.000 metros de altura, se precipita, por la estrecha cañada que da paso al Jordán, hacia el lago, que está a 208 metros

[13] Cf. Ehrhardt, *Lass die Toten ihre Toten begraben:* StTh 6 (1952) 128-164. Según este autor, se trata de un proverbio helénico que viene a significar: «esta vida natural o corporal, ante la muerte, ya no es vida; por lo tanto, no es vida verdadera».
[14] L. Fonck (VD 3 [1923] 321-328) ofrece una exposición literal y homilética.

[25] Y, acercándose, le despertaron, diciendo: «Señor, sálvanos, que pe-
recemos». [26] Y les dice: «¿Cómo sois tan miedosos, hombres de poca
fe?» Entonces, levantándose, increpó a los vientos y al mar, y se pro-
dujo una grande calma. [27] Los hombres decían admirados: «¿Quién
es éste, a quien obedecen aun los vientos y el mar?»
[28] En llegando a la otra orilla, a la región de los gadarenos, le salie-

---

bajo el nivel del Mediterráneo, una columna de viento violentísimo, que revuelve hasta el fondo las aguas del pequeño mar. Jesucristo seguía dormido. Prueba evidente de su gran cansancio y agotamiento por el prolongado trabajo.

25 *¡Sálvanos, que perecemos!* Esta breve plegaria procedía ciertamente de la fe que tenían en que Cristo podía socorrerlos en aquel tan apurado trance; pero era una fe imperfecta, ya que suponían que Jesús ignoraba el peligro, como si la divinidad no vigilase mientras la humanidad dormía.

26 *Hombres de poca fe.* Tienen alguna, puesto que acuden a él pidiéndole que les saque de aquel peligro, pero muestran su imperfección al decir que perecemos, estando con ellos Cristo. Los apóstoles, ante el prodigio, debieron de recordar varios pasajes de los Salmos en los que se describe a Dios como señor absoluto de los mares, que obedecen a su voz: *Tú domas los altaneros mares, tú amansas las furias de sus olas* (Sal 88,10).

27 Estos hombres que muestran tan grande admiración por el prodigio obrado por Cristo son, según algunos autores, solamente los apóstoles; según otros, son también los que venían en las otras barcas que salieron detrás de la de Jesús, y a las que, sin duda, sorprendió también en alta mar la tormenta. De ningún profeta habían leído que sólo con el imperio de su voz pacificase las olas del mar alborotado. *¿Quién es éste, a quien obedecen aun los vientos y el mar?* Un poco que hubieran reflexionado, podían haber concluido que era el mismo que en tantos pasajes del Antiguo Testamento se describe como señor absoluto de todas las cosas: en la tierra, en los mares, en los abismos y en el firmamento [15].

Frecuentemente, los Padres y escritores católicos comparan esta barca a la que subió Jesucristo con la Iglesia, que en el mar de este mundo es frecuentemente agitada por las olas de las persecuciones. Cristo a veces parece dormido para que sus fieles ejerciten la paciencia y acudan con la oración a pedirle socorro, como lo hicieron los apóstoles. Pero vendrá la paz y tranquilidad y, finalmente, el triunfo completo contra todos los enemigos.

18. **Los endemoniados de Gerasa.** 8,28-34 (= Mc 5,1-20; Lc 8,26-39)

28 La región la llama San Mateo *de los gadarenos*, de la ciudad de Gadara, al sudeste del lago de Genesaret. San Marcos y San Lucas la llaman *de los gerasenos*, de la ciudad de Gerasa. Otra

[15] Cf. Io. B. Bauer, *Procellam cur sedaverit Salvator*: VD 35 (1957) 89-96.

ron al encuentro dos endemoniados entre unas tumbas, furiosos hasta tal extremo, que nadie podía pasar por aquel camino. 29 Y se pusieron a gritar, diciendo: «¿Qué tenemos que ver contigo, Hijo de Dios?

---

lectura que se encuentra en algunos pocos códices, *de los gergesenos*, es generalmente desechada por los críticos. Ciertamente se trata de una región *de la otra orilla del mar* (Mc 5,1) con relación a la orilla occidental, *que está enfrente de Galilea* (Lc 8,26). La ciudad de Gerasa, situada en la Decápolis, a unos 60 kilómetros del lago de Genesaret, no parece pudo dar el nombre a la región en que desembarcó Jesucristo, próxima, como se deduce del contexto, al lago. Por el contrario, la ciudad de Gadara, aunque distase algunos kilómetros del lago, pudo muy bien dar el nombre a aquella región, que, como afirma Flavio Josefo [16], era llamada Gadaritis. Por lo tanto, la lectura de San Mateo, atestiguada además por los mejores códices, parece ser la que con más exactitud señala la región.

Determinar concretamente el punto donde Cristo desembarcó, es más difícil. Algunos autores (Lagrange, etc.), suponen que Cristo tomó tierra tres o cuatro kilómetros al norte de la antigua Gamala, hoy Qala at el Hosn, en el sitio llamado Korsi, en arameo Chorsia. Muy cerca hay un precipicio sobre el lago y se encuentran también algunas cuevas, que pudieron servir antiguamente de sepulturas. Es muy probable que la lección de San Marcos y San Lucas *de los gerasenos* tenga un origen lejano de la ciudad de Korsi o Chorsia, que pertenecía a la región de Gadara, y en este caso equivaldría a la que nos da San Mateo.

San Marcos y San Lucas hablan únicamente de un endemoniado, pero sin duda eran dos, como expresamente dice San Mateo. Los otros dos evangelistas quisieron ante todo probar con este prodigio el poder que Cristo tenía sobre los demonios, para lo cual bastaba uno de los endemoniados. El furor de que estaban poseídos lo describen con vigorosas pinceladas los evangelistas, sobre todo San Marcos, como suele. Los sepulcros judíos estaban, por lo general, excavados en rocas, en forma de cuevas. A veces eran bastante amplios para varias tumbas; así que podían ofrecer alojamiento a las personas.

29 Oímos antes al demonio cuando tentaba a Cristo decirle: *Si eres Hijo de Dios*, como si pretendiese salir de una duda. Ahora ya, después de los milagros que le había visto obrar, habla afirmando con certeza su divinidad, y reconoce que con el triunfo final del Hijo de Dios se terminará el reinado de ellos sobre la pobre humanidad. San Mateo recoge solamente los rasgos principales del diálogo que se desarrolló entre los demonios y Cristo. San Marcos y San Lucas añaden que Cristo les mandó salir de los cuerpos de aquellos infelices y preguntó, al menos a uno de ellos, cuál era su nombre,

[16] *Bell.* III 10,10. Toda esta sección la trata extensa y profundamente J. SMIT en su excelente obra *De daemoniacis in historia evangelica* (Romae 1913) 334-427. Las circunstancias de lugar, tiempo y fin del milagro, p.341-358. Sobre la posesión diabólica véase DAFC 4 (1922) 53-81, y GRANDMAISON, ibid., II 1460-1464, y en su obra *Jésus-Christ* II 341-354. Una orientación sumaria. en SIMÓN-DORADO, o.c., p.471-473, y sobre esta sección en concreto, p.614-618.

¿Vienes aquí a atormentarnos antes de tiempo?» [30] Había a alguna distancia de ellos paciendo una piara de numerosos puercos. [31] Y los demonios le hacían esta súplica: «Si nos expulsas, envíanos a la piara de puercos». [32] Les contestó: «Id». Salieron, pues, y fueron a los puercos, y la piara entera se arrojó por un precipicio al mar y perecieron

---

a lo que contestó: *Legión,* porque eran muchos los demonios que habían entrado en él. Para comprender bien lo que los demonios dicen a Cristo hay que advertir que, aunque mientras están en la tierra tentando y atormentando a los hombres llevan consigo las penas y tormentos del infierno, con todo, por el odio que tienen al hombre, sienten cierta satisfacción en hacerle daño, de la cual se verán privados desde el día del juicio, después del cual quedarán definitivamente encerrados en el infierno; hasta entonces, Dios, por sus inefables designios, les permite que vaguen por la tierra. Esta era también la opinión vulgar en el pueblo judío en tiempo de Cristo, como se deduce del *Libro de Henoc* c.15-16. Cristo vino al mundo, como enseña San Pablo (Heb 2,14), *para destruir por medio de la muerte al que tenía el señorío de la muerte, esto es, al diablo.*

30 El cerdo era un animal declarado inmundo por la ley mosaica, es decir, se prohibía comer su carne, aunque en ningún sitio se lee que estuviese prohibido criarlos y venderlos a otros [17]. Por otra parte, esta región estaba habitada sobre todo por gentiles, por donde no es extraño que en ella hubiese piaras de dichos animales tan numerosa como ésta, que llegaba, según San Marcos, al número de 2.000 (5,13).

31 Los demonios hacen a Cristo esta singular petición, según indica San Lucas (8,31), para que no les mande en seguida otra vez al infierno y porque al ser expulsados solían mostrar su furia con alguna destrucción espectacular. Reconocen además con su petición el poder absoluto que sobre ellos tiene Cristo, pues necesitan su consentimiento para entrar en los cuerpos de los cerdos.

32 Los Padres y expositores dan muchas razones para explicar por qué Cristo les permitió a los demonios ocupar, al menos momentáneamente, los cuerpos de los cerdos. Aparecía de esta manera claramente que habían sido arrojados de los hombres, y así podían apreciar mejor el beneficio que les hacía. La fama del milagro se propagaría rápidamente por aquella región, dando así ocasión a sus habitantes de conocer la venida del Mesías. San Agustín añade que Cristo quiso enseñarnos que el demonio se enseñorea de aquellos que por sus vicios carnales llevan vida de puercos. El caso de una piara de cerdos que como enloquecidos se lanzan por un precipicio no es raro; aquí, sin embargo, no podía atribuirse a una causa meramente natural. Por otra parte, tampoco parece que ésta fuera la intención de los demonios, los cuales más bien querían tener en los cerdos una morada fija. Esta furia con que se precipitan en el mar debió de ser efecto de la violenta conmoción nerviosa que se produciría en sus cuerpos al sentirse dominados por una fuerza extraña.

[17] Str.-B., I 492s.

en las aguas. [33] Los pastores huyeron, y, en llegando a la ciudad, contaron todo esto, y en particular lo que había pasado con los endemoniados. [34] Toda la ciudad salió en seguida hacia donde estaba Jesús, y, en viéndole, le suplicaron que se retirase de su territorio.

9 **[1] Subiendo a una barca, pasó al otro lado del mar y vino de nuevo**

¿Cómo pudo permitir Cristo un perjuicio tan grave para los dueños de la piara? En primer lugar no es probable que todos los cerdos pertenecieran a un solo dueño. Era costumbre que estos y otros animales domésticos pertenecientes a varios vecinos de un mismo pueblo se encomendasen al cuidado de uno o varios pastores, que los conducían a todos juntos al campo para que pastasen. Tal vez quiso también Cristo castigar algunos pecados de los habitantes de aquella región. Finalmente, demostró así, una vez más, su dominio absoluto sobre todas las cosas, y así como no podemos quejarnos de que Dios permita que en tiempo de una peste perezcan miles de animales, así tampoco tenemos derecho a pedir cuentas a Cristo de este su modo de proceder [18].

33 ¿Cuál fue esta ciudad adonde huyeron los pastores que cuidaban la piara? No es fácil identificarla. Parece que no puede ser Gadara, distante unos 12 kilómetros del lago. Menos aún Gerasa, como queda dicho, que dista unos 60. Según algunos autores modernos, podía ser Gersa o Kersa, en arameo Chorsia, a la entrada del Wadies-Semak. Fácil es de comprender el espanto con que huirían los pastores y la admiración que en todos produciría el caso tan maravilloso que contaban. Con todo, aquellos habitantes no quisieron aprovechar esta gracia que Cristo les ofrecía.

34 De alguna manera reconocen el poder de Cristo, pues se acercan a él con temor reverencial y no le despiden con violencia, sino que le ruegan abandone el territorio, temerosos, sin duda, de que su estancia les produzca aún mayores daños temporales. No comprendieron el beneficio que Cristo les ofrecía con su visita y aquel poder que manifestaba contra los poderes del infierno, de los que quería librarles. San Marcos y San Lucas observan que el endemoniado de que ellos se ocupan quiso seguir a Cristo. Tal vez por esta razón no hablan de dos, sino solamente de aquel que reconoció el beneficio que de Jesús había recibido. Cristo no le recibió entre los apóstoles que le acompañaban, pero sí le dio el encargo de predicar entre los suyos la gracia de que había sido objeto. Y así lo cumplió, comenzando a publicar por la Decápolis todo lo que Jesús había hecho por él (Mc 5,20).

19. **Sana a un paralítico.** 9,1-8 (= Mc 2,1-12; Lc 5,17-26)

1 Después que el evangelista ha mostrado el poder que Jesús tenía sobre las enfermedades, los elementos de la naturaleza y sobre

[18] Hemos seguido en este comentario la exposición que hace Smit en su libro. En él pueden verse también extensamente expuestas y refutadas las objeciones de los racionalistas contra la historicidad del relato.

a la ciudad. [2] Y he aquí que le traían un paralítico echado en una ca-
milla. Al ver Jesús la fe de ellos, dijo al paralítico: «Ten confianza,
hijo mío, tus pecados te son perdonados». [3] Algunos escribas pensaban

los mismos demonios, nos le presenta ahora, juntamente con este nuevo milagro, como perdonador de los pecados. También este hecho lo describen San Marcos y San Lucas con más abundantes detalles y en otro contexto distinto del de San Mateo. Prepara el evangelista su narración haciendo volver a Cristo de la región de los gadarenos a su propia ciudad, es decir, a Cafarnaúm, que había escogido como centro de su predicación (4,13).

2 Se ve clara la intención del evangelista de hacernos la descripción de este acontecimiento fijándose en su valor apologético y dogmático. El paralítico, según San Marcos, era conducido en una camilla por cuatro, los cuales, encontrándose con que no podían llegarse al sitio donde estaba Jesús por la muchedumbre, que ocupaba toda la calle y la entrada de la casa, subieron a la terraza y por ella descolgaron al enfermo en su camilla, colocándole delante de Jesús, quien, viendo la fe de aquellos hombres y del mismo paralítico, comienza por declarar perdonados sus pecados [1]. Esta fe la manifestaban en la persuasión que tenían de que Cristo podía curarle. Esto es lo que pretendían. ¿Cómo, sin embargo, Cristo no responde a lo que ellos, sin duda, esperaban, sino que comienza por ofrecer al enfermo el perdón de sus pecados con palabras llenas de benignidad? Contestan muchos Padres y expositores que Cristo, como buen médico, quiso ante todo curar la raíz del mal, que era el pecado, y enseñarnos de esta manera que las enfermedades son a veces efecto de los pecados. Es muy probable que aquel enfermo, al verse delante de Jesús y contemplar aquel rostro y mirada divina, que respiraban santidad, experimentase en sí mismo confusión y vergüenza de sus pecados y algún temor de que ellos fueran un impedimento para su curación, y, movido por la gracia, ruega en su interior quedar, ante todo, limpio de sus iniquidades.

3 Las palabras de Jesús escandalizan a algunos de los escribas allí presentes [2]. No se atreven, sin embargo, a manifestar externamente sus pensamientos. Estos escribas no eran necesariamente los doctores de la ley, reconocidos ya oficialmente como tales. Había además entre ellos otros dos grados; uno, el de aquellos que eran llamados discípulos o compañeros de los sabios, que no habían recibido aún la consagración oficial de rabinos, pero que, por lo adelantado de sus estudios, en pequeñas ciudades podían hacer el oficio de predicadores, consejeros y guías espirituales. Otro grado era el de los simples estudiantes, que aún debían frecuentar por algunos años las escuelas de los maestros. Estos de que aquí se trata podían ser muy bien los discípulos de los sabios.

[1] Según tradición rabínica, ni el mismo Mesías tendría poder de perdonar los pecados. Str.-B., I 495. El modo como descolgaron al paralítico desde la terraza de la casa se explica de varias maneras. Cf. L. Fonk: B 2 (1921) 30-44; VD 1 (1921) 267-273, donde hace una jugosa exposición exegética y doctrinal de toda la sección.

[2] Sobre los escribas, su origen, su formación, su autoridad y sus relaciones con los fariseos cf. U. Holzmeister, *Hist. aet. N. T.* 215-222.

en su interior: «Este blasfema». 4 Y, como conociese Jesús sus pensa-
mientos, dijo: «¿Por qué pensáis mal en vuestro interior? 5 ¿Qué es
más fácil, decir: 'Se te perdonan los pecados', o decir: 'Levántate y
marcha'? 6 Pues para que sepáis que el Hijo del hombre tiene sobre
la tierra el poder de perdonar los pecados—entonces dice al paralíti-
co—: 'Levántate, toma tu camilla y vete a tu casa'». 7 Y, levantándose,
se fue a su casa. 8 En vista de lo cual las gentes quedaron espantadas y
glorificaban a Dios, que comunica semejante poder a los hombres.

---

4 En muchos pasajes de la Sagrada Escritura se atribuye exclusivamente a Dios el conocimiento de los secretos de los corazones. Era ya una manera de enseñarles indirectamente que, si en sus palabras mostraba tener poder para perdonar los pecados, era porque efectivamente lo tenía.

5 *¿Qué es más fácil...? :* Adviértase para la inteligencia de este texto que lo que pregunta Cristo es qué es más fácil conocer por un efecto visible: la remisión de los pecados, con decir *tus pecados te son perdonados*, o la curación del paralítico, con decir *levántate y anda*. Según la opinión de los hombres, decir lo primero es cosa fácil, porque nadie puede comprobar si realmente los pecados quedan perdonados; pero es difícil decir al paralítico *levántate* y que efectivamente el paralítico se levante curado. Por el poder que Cristo tiene para esto, prueba también que lo tiene para lo primero.

6 Cristo, por el milagro visible de la curación del paralítico, prueba que tiene poder para perdonar los pecados, aunque el efecto fuera invisible, y que este poder lo ejercita en la tierra, pero la reconciliación es con Dios, en el cielo. No se basa la argumentación de Cristo en que el que puede lo más difícil puede también lo menos, sino en que la curación del paralítico era una obra de la potencia divina, que obraba para confirmar su potestad de perdonar los pecados. Para que el milagro fuese más patente, Cristo manda al paralítico no sólo que se levante, sino que también delante de todos coja al hombro su camilla y la lleve a casa.

7 El paralítico obedece a la voz de Cristo y hace patente delante de todos los concurrentes su curación instantánea y perfecta. Notemos que este milagro lo hace Cristo expresamente para probar su poder de perdonar los pecados, y que lo hace como Hijo del hombre, es decir, enseñando que este poder le conviene no sólo en cuanto es Dios, sino también como hombre; poder que más tarde va a comunicar a sus apóstoles, y por ellos a la Iglesia (Jn 20,23).

8 El evangelio observa la impresión profunda que en el pueblo produjo no sólo el milagro, sino también el poder que Cristo había mostrado tener de perdonar los pecados. Esta admiración hacía que la muchedumbre glorificase a Dios al reconocer su bondad, concediendo a los hombres aquel poder que en las Sagradas Escrituras aparece como exclusivo de Dios. Notemos que el evangelista nada dice de los escribas y fariseos. Callan, porque no pueden menos de reconocer el milagro.

**9 Y, partiendo de allí Jesús, vio a un hombre sentado en la oficina
del fisco, llamado Mateo, y le dijo: «Sígueme». Y, levantándose, le si-
guió. 10 Y, cuando estaba a la mesa en casa de aquél, muchos publica-**

---

20. **Vocación de San Mateo.** 9,9-13 (= Mc 2,13-17; Lc 5,27-32)

9 Los tres sinópticos cuentan, inmediatamente después de la curación del paralítico, la vocación de San Mateo. El mismo día, o al día siguiente, salió Jesús de Cafarnaúm hacia la orilla del mar seguido de gran muchedumbre, como advierte San Marcos, que acudía para escuchar sus enseñanzas. Pasó delante de las oficinas de la aduana, en las que había que pagar los tributos por el paso de mercancías de una región a otra. Adviértase que Cafarnaúm, además de ser puerto de mar, era ciudad fronteriza con la región de Perea, al otro lado del Jordán. Aunque Mateo no fuese el jefe principal de aquella oficina, se deduce por todo el contexto que era uno de los oficiales más distinguidos, como aparece por el convite que prepara y los invitados [3]. Se creía hasta hace poco que la autoridad romana directamente era la que percibía estos tributos. Hoy parece averiguado que era más bien el tetrarca Herodes, como gobernador de Galilea, a quien competía este derecho. Allí, pues, vio Jesús sentado en su mesa de trabajo a Mateo. Los otros dos sinópticos le llaman Leví, y San Marcos anota que era hijo de un tal Alfeo. Probablemente tuvo dos nombres, como sabemos era relativamente frecuente por entonces entre los judíos. Creyeron algunos autores que por ser hijo de Alfeo era hermano de Santiago el Menor, hijo también de un Alfeo (10,3); pero no hay más fundamento que el nombre del padre, que era el mismo. Por el contrario, vemos que en las listas de los apóstoles nunca van juntos Mateo y Santiago, como otros hermanos, y además no hay en todo el Nuevo Testamento la menor alusión a que San Mateo y Santiago el Menor fueran hermanos. Cristo le invita a que le siga, es decir, como discípulo y colaborador activo en su ministerio, y Mateo, dejándolo todo, se fue con él. Esta resolución tan pronta y generosa supone que su ánimo estaba ya preparado.

10 Como se desprende de San Marcos y San Lucas, Mateo quiso mostrar su agradecimiento a Cristo con un convite, que San Lucas califica de grande (5,29), al cual estaban invitados muchos publicanos. A los publicanos unen San Mateo y San Marcos los pecadores [4]; esta palabra para los judíos era sinónima de publicano, ya que para ellos los odiados cobradores de impuestos eran pecadores públicos por sus estrechas relaciones con los gentiles. La benignidad con que Cristo recibió entre sus discípulos al publicano Mateo parecen considerarla como una honra sus compañeros al asistir en tanto número a este banquete entremezclados con los discípulos

[3] Sobre el oficio de los publicanos véase Str.-B., I 377; Schürer, I 477; Holzmeister, *Hist.* p.89-90.

[4] La palabra *pecador* no tenía para los judíos el mismo significado que para nosotros los cristianos; significaba más bien una impureza legal o por descuido de las rituales prescripciones farisaicas o por desempeñar un oficio prohibido. Cf. K. H. Rengstorf: ThWNT 1 (1933) 320-37.

nos y pecadores vinieron a comer con Jesús y sus discípulos.
11 Viendo lo cual, los fariseos dijeron a sus discípulos: «¿Por qué come vuestro maestro con los publicanos y pecadores?»
12 Y, habiéndolo oído él, dijo: «No son los que están sanos los que necesitan de médico, sino los que están enfermos.
13 Id, pues, y aprended lo que significa: 'Prefiero la misericordia al sacrificio', pues no he venido a llamar a los justos, sino a los pecadores».

---

de Jesús. Cristo, por su parte, quiso, como en seguida declarará a los fariseos, ofrecer ocasión a aquellos hombres, despreciados por todos y espiritualmente abandonados, de conocer la doctrina de su nuevo reino que venía predicando, en el cual tenían entrada todos sin excepción. «Vino Cristo al banquete—dice el Crisóstomo—, vino la Vida al convite, para hacer vivir consigo a los que estaban condenados a la muerte».

11 Para los fariseos era una deshonra tomar parte en los banquetes en que hubiera gentiles y publicanos. Aunque ellos no tomaran parte en el convite de Mateo, pudieron, sin embargo, presenciarlo, ya que, generalmente, las salas donde solían celebrarse quedaban abiertas para todos los curiosos. No se atreven a enfrentarse directamente con él, y por eso se dirigen a sus discípulos para manifestarles con aparente religiosidad su escándalo al ver a Cristo y a ellos tomar parte en un convite con los publicanos y pecadores.

12 Cristo responde en primer lugar con un proverbio que encierra una enseñanza de sentido común. Nadie se admira de que un médico se encuentre entre los enfermos. Cristo, aplicándose a sí la enseñanza que se encierra en el proverbio, significó claramente que él era el médico espiritual de los hombres, y que, por lo tanto, nada más natural que acudiera en auxilio de los que por su abandono y enfermedades del espíritu más necesitaban de su auxilio. Probablemente quiso aludir con sus palabras a aquellos pasajes de la Escritura en que se describe al Mesías como aquel que había de venir para curar nuestros males y como pastor que con solicitud había de cuidar de sus ovejas, acudiendo a sanar a las heridas y enfermas (cf. Is 61,1ss; Ez 34,16ss).

13 La frase con que introduce una segunda razón es enteramente semítica, muy usada por los rabinos en sus disputas: *Vete y aprende* [5]. El texto de Oseas viene a ser una reprensión tácita del espíritu farisaico, que ponía la santidad en las apariencias y ritos externos, descuidando la caridad interna, que debe animar toda la vida del justo.

La frase *no he venido a llamar a los justos* no creemos, como dicen algunos autores, que se refiera a los fariseos, a quienes llamaría justos irónicamente, en cuanto ellos se tienen por tales; quiere decir que Cristo vino a salvar a todos los hombres, que, como enseña San Pablo, *todos pecaron* (Rom 3,23). Es decir, que todos tienen necesidad de un salvador. Algunos autores, teólogos principalmente, deducen de estas últimas palabras de Cristo que, si el hombre no hubiese pecado, el Verbo no se hubiera encarnado, ya que el fin

[5] Cf. STR.-B., I 499.

14 Entonces se acercaron a él los discípulos de Juan y le preguntaron:
«¿Cómo es que nosotros y los fariseos ayunamos frecuentemente y
tus discípulos no ayunan?» 15 Jesús les contestó: «¿Pueden afligirse los
compañeros del esposo mientras el esposo está en su compañía? Tiem-

---

que se propuso para venir al mundo haciéndose hombre fue únicamente salvar a los pecadores. No faltan, con todo, otros textos en el Nuevo Testamento en los que parecen indicarse otros fines de la encarnación, por los que, aunque Adán no hubiese pecado, Cristo hubiese venido al mundo.

21. El ayuno y la ley nueva. 9,14-17 (= Mc 2,18-22; Lc 5,33-39)

14 Los tres sinópticos unen este episodio estrechamente con el anterior. Debió de suceder, pues, inmediatamente después del convite organizado por San Mateo. Más aún, las palabras con que San Marcos introduce la narración pueden interpretarse en el sentido de que precisamente aquel día ayunaban los discípulos del Bautista y los fariseos. Este ayuno no era, ciertamente, el que prescribía la ley para el día de la expiación (Lev 16,29-31; 23,27; Núm 29,7). Los israelitas en todo tiempo tuvieron en gran aprecio los ayunos, como aparece en la historia del Antiguo Testamento [6]. En tiempo de Cristo se practicaban ayunos públicos, como eran, fuera del prescrito por la ley para el día de la expiación, los que ordenaba el sanedrín por alguna causa de bien universal, como para impetrar de Dios la lluvia, y los ayunos privados, que por devoción guardaban algunos, como los fariseos, que ayunaban dos días a la semana (Lc 18,12; Mc 2,18, etc.). Estos ayunos privados eran frecuentes, como observan San Mateo y San Lucas, entre los discípulos de Juan el Bautista y los fariseos.

San Mateo menciona únicamente a los discípulos del Bautista. Pero San Marcos introduce a los fariseos juntamente con los discípulos del Bautista, y San Lucas habla sólo de los fariseos, que, sin embargo, ponen también como ejemplo de austeridad a los discípulos de Juan juntamente con los suyos.

15 Jesús contesta por medio de tres pequeñas parábolas. Los compañeros o amigos del esposo son los invitados al banquete nupcial, o tal vez, mejor, los jóvenes amigos del esposo, que le acompañaban con jubilosa música y cánticos a la casa de la esposa el día de la boda [7]. Su oficio era fomentar la alegría durante los siete días que duraba la fiesta. Cristo se compara al esposo, y sus discípulos a sus amigos. La esposa es la Iglesia, con la que inició su espiritual matrimonio mientras predicó en la tierra su doctrina y estableció su reinado espiritual, que ha de consumarse en la gloria. Así como la antigua alianza con el pueblo israelita se describe

[6] Cf. J. Leal, *El mundo de los evang.* 87s.

[7] La frase *filii nuptiarum*, literalmente *hijos de las bodas*, de sabor marcadamente semítico, parece referirse no a todos los invitados, sino solamente a los jóvenes que acompañaban al esposo en las bodas públicas cuando salía en busca de su esposa. Strack-Bill., comentando este pasaje, ilustran con numerosos ejemplos esta imagen.

po vendrá en que les quiten al esposo, y entonces ayunarán. [16] Nadie echa un remiendo de un trozo de paño sin tundir a un vestido viejo, porque el trozo que se añade arranca algo del vestido, y se hace una rotura peor. [17] Ni se mete vino nuevo en pellejos viejos; de lo contrario, los pellejos se rompen, se derrama el vino y los pellejos se pierden; sino que se mete el vino nuevo en pellejos nuevos, y así se conservan ambos».

[18] Estando diciendo estas cosas, viene un jefe, se postra delante de

---

con frecuencia en el Antiguo Testamento como un matrimonio santo entre Dios y su pueblo, así también la nueva alianza del tiempo mesiánico se describe a veces bajo la misma imagen, en la que Cristo aparece como esposo del nuevo pueblo, la Iglesia (cf. Os 2,19; Sal 44, etc.). Ya el Bautista había aludido a esta imagen, llamando a Cristo esposo, y a sí mismo el amigo del esposo (Jn 3,29).

Esta comunicación íntima del maestro con sus discípulos es como el tiempo de las bodas, durante el cual no dicen bien los ayunos y otras austeridades. *Vendrán días en que les quiten el esposo,* alusión manifiesta a su muerte violenta. Entonces es cuando sus discípulos practicarán también el ayuno, llorando el no verse aún reunidos con Cristo en la eterna bienaventuranza. El mismo Cristo recomendaba el ayuno a sus discípulos para cuando les dejase, y aun insinuaba de alguna manera las razones que debían moverles a ello. Así lo entendió la Iglesia ya desde los primeros siglos, prescribiendo ayunos para ciertas épocas y días del año litúrgico.

16 La segunda imagen está tomada de los usos domésticos. Con ocasión del ayuno, Cristo sube su consideración a comparar el espíritu de la antigua ley con el del Evangelio. El sentido fundamental es el mismo que el de la imagen anterior. El nuevo espíritu en que forma Cristo a sus discípulos no puede ni debe encerrarse en aquellas prescripciones rígidas farisaicas, que habían convertido la antigua ley en un yugo insoportable. Sería inútil y aun perjudicial querer adaptar un espíritu al otro, siendo como son incompatibles.

17 El nuevo espíritu que informa a la doctrina de Cristo no puede encerrarse en aquellas formas antiguas de la ley. Esta doctrina la ilustra San Pablo cuando llama a la condición aquella en que vivían los judíos estado de servidumbre, en contraposición al nuevo estado inaugurado por Cristo, que es de libertad. Aquél era parecido al estado de un niño, que está bajo la autoridad de sus tutores; este otro es comparable al del adulto, que puede disponer ya de sí mismo y de sus cosas. En aquel antiguo, todo eran figuras y sombras; en este nuevo gozamos de las realidades, representadas por aquellos tipos y figuras (cf. Gál 4,1ss; Col 2,17; Rom 8,15; Heb 8,9; 9,9, etc.).

22. **La hija de Jairo y la hemorroísa.** 9,18-26
(= Mc 5,21-43; Lc 8,40-56)

18 Los tres sinópticos cuentan este doble milagro, pero San Marcos y San Lucas con muchos más detalles que San Mateo. Es clara la intención de este último de resumir la narración, conten-

él y le dice: «Mi hija acaba de morir; pero ven, pon tu mano sobre ella y vivirá». [19] Jesús se levantó y le siguió juntamente con sus discípulos.
[20] Y he aquí que una mujer que llevaba doce años sufriendo una hemorragia se acercó por detrás y tocó la franja de su vestido. [21] Pues pensaba en su interior: «Con sólo tocar su vestido quedaré curada».

---

tándose con poner de relieve el divino poder de Jesucristo, manifestado en los dos milagros. Según San Marcos y San Lucas, este acontecimiento tuvo lugar cuando volvió Jesús de la tierra de los gadarenos y desembarcó en la ribera occidental del lago, donde le esperaba la muchedumbre. Parece, pues, que la frase transitoria de San Mateo con que une esta narración a la anterior hay que entenderla en un sentido amplio, que tal vez sólo signifique que el jefe que se acercó para pedirle la salvación de su hija lo hizo cuando Jesús estaba hablando a la multitud.

Ninguno de los evangelistas nos dice el sitio exacto donde estos hechos sucedieron, pero como se trata de un príncipe de la sinagoga (Lc 8,41), y, según San Marcos (5,22), uno de los archisinagogos, parece que debió de acontecer en una de las principales ciudades de la costa occidental, probablemente en Cafarnaúm o sus cercanías. Por San Marcos y San Lucas vemos que este a quien San Mateo llama sencillamente *jefe* era un príncipe, o anciano de la sinagoga, que presidía las reuniones, y que se llamaba Jairo. Vino, pues, a Cristo y, postrándose ante él, o haciendo una profunda inclinación de cabeza y llevándose sucesivamente la mano derecha al pecho, a la boca y a la frente, como solían hacer para saludar a una persona de respeto, le dijo: *Mi hija acaba de morir*. Según los otros evangelistas, la niña, que era de doce años, se estaba muriendo. Esta aparente contradicción se explica teniendo en cuenta los otros dos sinópticos. Efectivamente, la niña no había muerto aún, pero cuando Cristo caminaba a la casa del archisinagogo, trajeron a éste la noticia de que su hija acababa de morir. Por lo tanto, las palabras que San Mateo pone en boca del padre de la niña suponen este momento, en que recibe la noticia de su muerte. Por lo demás, las mismas palabras siguientes: *Pon tu mano sobre ella y vivirá*, indican que se trata de una moribunda más bien que de una muerta. Que el archisinagogo pida que imponga sobre ella sus manos, no significa necesariamente falta de fe; sabía que Jesucristo había curado a muchos enfermos en esta forma, y, por lo tanto, era una manera de suplicar hiciese lo mismo con su hija (cf. 8,3.15, etc.).

20-21 Una pobre mujer pudo tocar una de las borlas que colgaban de los extremos de su manto [8]. Esto significa la palabra κρασπέδου que usa San Lucas (8,44). Jesús, a quien nada se le ocultaba, dijo inmediatamente: *¿Quién ha tocado mi vestido?* (Mc 5, 30). Los discípulos, sorprendidos por esta pregunta, le dicen: *Ves que la gente te está estrujando, y preguntas: «¿Quién me ha tocado?»*

[8] De estas borlas, que colgaban de la túnica exterior, pueden verse imágenes en FILLION, *Atlas archéol. de la Bible* (París 1883) pl.LXXXVIII, II, 12. Véase también la exposición hecha por S. M. MARCO: VD 11 (1931) 321-325. Ilustra su artículo con dos grabados tomados del libro de Fillion.

**22 Volviéndose Jesús, la vio y la dijo: «Confía, hija, tu fe te ha curado».
Y quedó curada en el mismo instante.
23 Así que llegó Jesús a la casa del jefe y vio a los flautistas y a la
muchedumbre alborotada, dijo: 24 «Retiraos, que la niña no está
muerta, sino dormida». Y se burlaban de él. 25 Una vez que se hizo salir
a la gente, entró, tomó la mano de la niña, la cual se levantó. 26 Y la
noticia del caso se esparció por toda aquella comarca.**

(Mc 5,31). Se comprende que esta mujer tuviese reparo en ser descubierta delante de todos, pues su enfermedad constituía una impureza legal (Lev 15,25ss). Pero Jesús quería dar público testimonio de su fe y que todos reconociesen que a ella se debía su curación.

22 Manifestó Cristo una vez más que conocía los secretos de los corazones. La historia de la hemorroísa fue muy celebrada por los cristianos de los primeros siglos, como se desprende del testimonio de Eusebio de Cesarea en su *Historia eclesiástica* [9]. Según una tradición que se remonta al siglo IV, la hemorroísa era natural de Cesarea de Filipo y pagana. Hizo levantar en el jardín de su casa una estatua en la que estaba representada ella misma postrada ante los pies de Cristo. Eusebio atestigua haber visto esta estatua, que dice representar a Cristo y a la hemorroísa, según una tradición local.

23 Jesús siguió caminando hacia la casa de Jairo. Los flautistas [10] eran hombres que solían contratarse para estos casos y entonaban al son de las flautas cánticos lúgubres. Por la descripción que de la escena nos hacen los tres evangelistas, se ve que habían acudido también las plañideras, y habían comenzado su oficio lanzando al aire prolongados y agudos gemidos. Este detalle explica mejor lo que sigue inmediatamente.

24 Jesús, tomando consigo a Pedro, Santiago y Juan, entró en la casa y atajó todo aquel alboroto, mandando retirarse a la gente. La intención de los evangelistas es, indudablemente, contarnos la resurrección de esta niña; por lo tanto, el verdadero significado de las palabras de Cristo no era que la niña estaba muerta sólo aparentemente, sino que, aunque estuviese realmente muerta, pronto había de venir otra vez a la vida, como quien despierta de un breve sueño. Semejantes fueron también las palabras que dijo al saber la muerte de Lázaro (Jn 11,11).

25 Cristo, para que todos reconociesen que no sólo había vuelto a la vida, sino que estaba completamente curada, mandó, como anota San Lucas, que la diesen de comer. Esta es la primera resurrección obrada por Cristo que nos cuentan los evangelistas. En ella, como después en las otras dos, se mostró Jesucristo dueño absoluto de la vida y de la muerte.

[9] VII 17. Véase también LECLERCQ, *Hémorrhoïsse:* DAChL VI 2 (1925) 2203ss.
[10] Estos flautistas de oficio se alquilaban para que entonasen canciones lúgubres y las acompañasen con la flauta. Cf. KORTLEITNER, *Archaeol.* 691ss; J. LEAL, *El mundo de los evang.* 221ss.

27 Como partiese de allí Jesús, seguíanle dos ciegos gritando: «Ten piedad de nosotros, hijo de David». 28 En llegando a casa, se le acercaron los ciegos, y les dice Jesús: «¿Creéis que yo puedo hacer eso?» Respondieron ellos: «Sí, Señor». 29 Entonces les tocó en los ojos, di-

---

23. **Sana a dos ciegos y a un mudo endemoniado.** 9,27-35

27 Los dos milagros de esta sección los cuenta únicamente San Mateo. Esto ha dado ocasión a que algunos autores acatólicos pongan en duda la historicidad de este relato, afirmando que se trata de un duplicado de Mt 12,22ss o de una artificiosa combinación de Mc 10,46-52 y 8,22-26. Ambas hipótesis carecen de fundamento serio. Las circunstancias concretas que el evangelista señala indican que se trata de dos nuevos milagros, que no se confunden con otros, aunque tengan algún lejano parecido. San Mateo introduce su narración uniéndola inmediatamente con la anterior de la resurrección de la hija de Jairo e indica las circunstancias de lugar y tiempo. *Como partiese de allí*, es decir, de la casa de Jairo, le siguieron dos ciegos hasta la casa donde tenía Cristo su morada. Desplazar de aquí el hecho para hacerle coincidir con otro parecido, es violentar sin razón las palabras del evangelista. Los dos ciegos le siguen gritando, como lo hacen aún hoy día los menesterosos en Palestina y otras regiones de Oriente, donde acosan con desaforados y persistentes gritos al transeúnte para sacar de él alguna limosna. Que fueran dos, nada tiene de extraño; pues, naturalmente, estos desgraciados buscan la compañía de sus iguales para ayudarse mutuamente. El grito con que imploran piedad, *Hijo de David*, demuestra que la fe en Jesús Mesías se iba abriendo camino en algunos corazones. Pues, efectivamente, este título era entre los judíos contemporáneos de Cristo común para designar al Mesías que todos esperaban (22,42; Jn 7,42), y se fundaba en los antiguos vaticinios en que se describe al Mesías como otro David, o como germen, descendencia o fruto que Dios ha de suscitar a David (cf. Jer 23,5; 33,14; Ez 34,23; Os 3,5; Is 11,1).

28 Cristo no accedió en seguida a la súplica de los ciegos, ya fuese porque no quería obrar aquella curación en público, ya porque pretendía probar de alguna manera su fe. Siguió, pues, su camino, sin atenderles hasta que llegó a casa. ¿Qué casa era ésta? No lo dice el evangelista. Creen algunos que la que tenía San Pedro en Cafarnaúm (Knab.), otros (Durand, Lagrange) piensan en la de San Mateo, y no faltan algunos modernos (Buzy) que suponen que Cristo tenía en Cafarnaúm su propia casa una vez que eligió esta ciudad como centro de su ministerio. No parece que esta última hipótesis pueda avenirse con las palabras que en otra ocasión dijo Cristo: *Las zorras tienen cuevas, y las aves del cielo nidos, pero el Hijo del hombre no tiene dónde reclinar la cabeza* (8,20). Sea de esto lo que quiera, la escena que sigue tuvo lugar en la casa en que entró Jesús.

Detrás de él entraron los ciegos, repitiendo, sin duda, su petición, y les preguntó si realmente creían que él les podía curar. Esta

ciendo: «Hágase en vosotros conforme a vuestra fe». 30 Y se abrieron
sus ojos. Y les intimó Jesús con energía: «Mirad que nadie se entere».
31 Pero ellos, en saliendo, extendieron su fama por toda aquella co-
marca.
32 Cuando ellos marcharon, le presentaron un mudo poseído por
el demonio. 33 Y, una vez que el demonio fue arrojado, habló el mudo;
y la gente, admirada, decía: «Jamás se ha visto cosa semejante en
Israel». 34 Los fariseos, por el contrario, decían: «Arroja los demonios
en virtud del príncipe de los demonios».

---

pregunta tenía por objeto mostrar a los mismos ciegos y a los que estaban presentes que, por regla general, para conseguir una gracia de Dios se requiere como condición previa una fe llena de confianza. No les pregunta si creen que él puede conseguirles la curación, por ejemplo, con sus oraciones, sino si creen si él puede hacerlo, es decir, en su poder divino. Los ciegos contestan con gran respeto, dándole el título de señor, en arameo *marí* = señor mío, que solía usarse al hablar con una persona de elevada dignidad.

30 Cristo con cierta severidad, como se desprende de la expresión griega ἐνεβριμήθη, les ordenó que no divulgasen el milagro. Las razones que para ello tuvo debieron de ser las mismas que ya indicamos más arriba (8,4). En este caso concreto podían ser reforzadas, porque aquellos ciegos habían proclamado a Jesús, ya antes de su curación, como Hijo de David, es decir, como Mesías.

31 Algunos autores piensan que la prohibición de Cristo no se refería al milagro, sino a que propagasen el título de Hijo de David con que le habían proclamado. El hecho es que ellos extendieron su fama por toda aquella región. Tal vez creyeron que Cristo les había impuesto silencio por humildad y modestia, o esta fama se debió a que ellos contaron en la intimidad a sus amigos y familiares la manera como Cristo les había curado, y la narración, como sucede en casos semejantes, iba corriendo de boca en boca por todos los pueblos y aldeas cercanos.

32-34 Este último milagro, que cierra la serie presentada por San Mateo, demuestra el poder de Cristo sobre los poderes infernales. Las circunstancias en que sucedió parecen las mismas que las de la anterior narración. Se ve claro que la mudez que padecía el hombre que presentaron a Cristo se debía a la posesión diabólica, ya que, una vez que el demonio fue arrojado, recobró el habla. El evangelista anota inmediatamente las impresiones tan distintas que el milagro produjo en la muchedumbre y en los fariseos. Comparando los milagros que Cristo hacía con los que en la Escritura se cuentan de los antiguos profetas, reconocen que los de Cristo superan a todos los que en la historia de Israel se refieren. Muy diversa fue la reacción de los fariseos, enemigos ya declarados de Cristo. No niegan el hecho, que era manifiesto, pero le dan una interpretación tendenciosa y llena de malicia. Ese poder que manifiesta arrojando a los demonios no puede tener otro origen que el mismo príncipe de los demonios. Era una manera solapada de insinuar la idea de que Cristo estaba al servicio de Satanás, pues contaba con

35 Y recorría Jesús todas las ciudades y aldeas, enseñando en sus
sinagogas, y predicando la buena nueva del reino, y curando toda en-
fermedad y toda dolencia.
36 Y, al ver a las turbas, sintió compasión de ellas, porque esta-
ban esquilmadas, como ovejas que no tienen pastor. 37 Entonces dice
a sus discípulos: «La mies es mucha, pero los obreros son pocos. 38 Ro-
gad al Señor de la mies que envíe obreros a su mies».

---

su ayuda para las obras portentosas que ejecutaba. Más adelante veremos cómo repiten esta blasfema calumnia y la manera como Cristo la refuta victoriosamente (12,22-37).

35 Este versículo forma la conclusión de esta serie de milagros que el evangelista ha reunido, siguiendo un orden lógico que es fácil comprobar. Insinúa el evangelista que su narración no es completa ni mucho menos; sólo ha pretendido presentar al lector algunos ejemplos de la predicación y milagros de Jesucristo. De esta manera prepara el evangelista la transición al siguiente relato de la elección de los apóstoles y de los poderes y consejos que les da para ejercitar su ministerio.

24. **Misión e instrucción de los apóstoles.** 9,36-10,42 (= Mc 6,7-13 y Lc 9,1-6)

a) *Ocasión: convoca a los apóstoles; les da poderes.* 9,36-10,4

36 La impresión de conjunto que Jesús iba recibiendo en estas correrías apostólicas era en extremo lamentable. La expresa el evangelista con un verbo muy significativo: ἐσπλαγχνίσθη; se le enternecían las entrañas de compasión ante tanta miseria material y espiritual. Y con una imagen tomada del Antiguo Testamento, probablemente de Ezequiel (34,3-6), describe el estado en que se encontraba el pueblo, parecido al de un rebaño de ovejas que yacen en el campo abandonadas y desfallecidas.

37 Ante espectáculo tan desolador, Cristo va a preparar a un grupo escogido de sus discípulos para que sustituyan a los malos pastores y le ayuden en la ardua empresa de establecer su nuevo reino. Por medio de una expresiva imagen, declara a sus discípulos la necesidad de operarios evangélicos. La muchedumbre de necesitados es como una inmensa mies. Para recogerla se necesitan muchos brazos, y hasta ahora muy pocos son los que con Cristo han tomado parte en este trabajo. Las palabras de Cristo se referían, sin duda, directamente al pueblo judío, pero su alcance toca a todos los tiempos mientras haya pueblos y razas a las que no haya llegado la luz del Evangelio.

38 Cristo exhorta a los discípulos a que pidan al Padre envíe muchos operarios que trabajen en su heredad. Con lo cual nos enseña que el que los hombres tengan buenos pastores es un don del cielo. Se desprende también de estas palabras de Jesucristo que con su oración pueden los fieles contribuir eficazmente a la propagación del Evangelio, pidiendo frecuentemente a Dios envíe muchos e

10 [1] Habiendo llamado a sus doce discípulos, les dio poder para arrojar los espíritus inmundos y para curar toda enfermedad y dolencia.
[2] He aquí los nombres de los doce apóstoles: primero, Simón, llamado Pedro, y Andrés, su hermano; Santiago, hijo de Zebedeo, y

---

idóneos operarios a predicar la doctrina de Cristo entre los infieles. El señor de la mies es, según todo el contexto, el Padre. El mismo Cristo le llama en otra ocasión *el agricultor: Yo soy la verdadera vid, y mi Padre el agricultor* (Jn 15,1). Y en la parábola de los renteros homicidas, Cristo aparece como el hijo del dueño de la viña, que es el Padre (21,33-46; Mc 12,1-12; Lc 20,9-19).

1 Cristo va a enviar por primera vez a sus apóstoles a colaborar con él en la propagación del evangelio. La elección de los doce, que San Marcos (3,14) y, sobre todo, San Lucas (6,12-16) cuentan con algunos detalles, la supone San Mateo. Tuvo lugar inmediatamente antes del sermón de la Montaña, después de haber hecho Cristo oración durante la noche, para indicarnos la trascendencia que para el establecimiento de su reino en la tierra iba a tener aquella elección. Llamando, pues, ahora a aquellos doce, les va a investir primero de poderes especiales extraordinarios para el ejercicio de su ministerio e inmediatamente después establecerá las normas concretas a que deben atenerse en toda su manera de proceder cuando vayan predicando el reino de Dios. Llama el evangelista a los demonios espíritus inmundos o impuros, porque se creía que habitaban preferentemente en las tumbas, cuyo contacto producía impureza legal. Juntamente con el poder de arrojar los demonios, les comunica también el de curar toda clase de enfermedades. Ambos poderes estaban estrechamente unidos, ya que las enfermedades son consecuencia del pecado, es decir, del reino de Satanás. El mismo Cristo dio estos poderes extraordinarios, que él tantas veces había ejercitado, a sus apóstoles, con lo cual manifestaba la suprema potestad que tenía para comunicarlos a quien quisiera; por donde era fácil conocer su poder divino, igual al de Dios, su Padre.

2 ¿Por qué escogió precisamente a doce? La historia del antiguo pueblo israelita era, como sugiere San Pablo, figura de la del nuevo pueblo escogido, la Iglesia, que Cristo había de fundar. Ahora bien, el pueblo judío se propagó por medio de los doce patriarcas, que fueron origen de las doce tribus en que quedó dividido. De la misma manera, la Iglesia había de propagarse por medio de la predicación de los doce apóstoles, que vienen a ser de esta manera como sus doce patriarcas o padres espirituales. En el Nuevo Testamento tenemos cuatro listas de los apóstoles (Mt 10,2-4; Mc 3, 16-19; Lc 6,13-16 y Act 1,13). En todas ellas aparece siempre el primero Pedro, y el último, Judas, menos en los Hechos, donde a éste no se le nombra por haberse ya suicidado. Los demás apóstoles aparecen en diverso orden; pero, si dividimos en cada lista sus nombres en tres series de a cuatro, advertiremos que en las tres series encontraremos siempre los mismos cuatro nombres, y que la

primera empezará siempre por Pedro; la segunda, por Felipe, y la tercera, por Santiago el Menor, hijo de Alfeo.

Advertimos también que en las listas de San Mateo y de San Lucas los nombres van por binas, como fueron enviados por Cristo a predicar, según San Marcos (6,7). Entre los apóstoles encontramos tres binas de hermanos: Pedro y Andrés; Santiago el hijo de Zebedeo, o Santiago el Mayor, y Juan; Santiago el hijo de Alfeo, o Santiago el Menor, y Judas Tadeo; estos dos últimos eran parientes de Jesús. Cuatro de los apóstoles, Pedro y Andrés, Santiago el Mayor y Juan, eran pescadores. No eran, por lo tanto, ricos, ni habían recibido cultura especial, fuera de la rudimentaria adquirida en las escuelas de las aldeas y en las sinagogas. Los demás debían de pertenecer al mismo estrato social. San Mateo aparece como de condición algo más elevada, pues pertenecía al cuerpo de los publicanos o recaudadores, que pedía una instrucción más especializada que la que comúnmente se daba en las escuelas de las aldeas. Sólo de San Pedro sabemos que había estado casado; de los demás no se nos indica nada. Lo que sí consta es que lo dejaron todo por Cristo. Según una tradición, que comienza en los primeros años del cristianismo y se perpetúa en los siglos siguientes, San Juan permaneció toda su vida virgen.

El primero que se nombra es Simón, llamado Pedro. Simón, Barjona, es decir, hijo de Jonás o de Juan, era su nombre propio de nacimiento. El nombre de Cefas, o Pedro, se lo impuso Cristo, como veremos, porque había de ser la piedra fundamental de la Iglesia (Jn 1,42; Mc 3,16; Mt 16,18). San Mateo le llama el primero, πρῶτος, no πρῶτον, indicando ya que se trata de una primacía no meramente numérica, en cuanto es el primero que va en la lista, sino de rango y dignidad o jurisdicción, en cuanto que es cabeza del colegio apostólico, como más adelante hará constar. A continuación viene su hermano Andrés, que fue el primero que con San Juan siguió a Cristo (Jn 1,37-42) y condujo a su presencia a su hermano. Ambos eran naturales de Betsaida de Galilea (Jn 1,44). Fueron llamados a seguir a Cristo definitivamente cuando estaban pescando (4,18-20); juntos fueron elegidos para la dignidad de apóstoles (Mc 3,14-19; Lc 5,14-16), y probablemente juntos serían enviados a este primer ensayo de apostolado.

Siguen otros dos hermanos: Santiago, hijo de Zebedeo, llamado el Mayor, y Juan. Por San Marcos (1,20) sabemos que su padre tenía jornaleros a su servicio. Por otra parte, vemos que Juan, según parece, era conocido del sumo sacerdote (Jn 18,15). Todo esto indica que esta familia era algo distinguida y conocida aun en Jerusalén. Fueron llamados al apostolado en las mismas circunstancias que Pedro y Andrés. Cristo les llamó en cierta ocasión «hijos del trueno» (Mc 3,17), tal vez por su carácter impetuoso, del que dieron muestras en varias ocasiones (cf. Mt 9,38; Lc 9,54). Pedro, Santiago el Mayor y Juan gozaban de cierta predilección ante el Maestro. Fueron los únicos a quienes admitió a presenciar la resurrección de la

Juan, su hermano; [3] Felipe y Bartolomé; Tomás y Mateo el publicano; Santiago, el hijo de Alfeo, y Tadeo; [4] Simón el Celante y Judas el Iscariote, que le entregó.

---

hija de Jairo, su transfiguración en el monte Tabor y su oración y agonía en el huerto de Getsemaní.

3 De Felipe sabemos que era natural de Betsaida, que fuė de los primeros que siguieron a Cristo y que invitó y trajo ante Jesús a Natanael (Jn 1,43-48). Aquellas palabras que le dijo Cristo en la primera multiplicación de los panes: *¿Dónde podremos comprar pan para que coman éstos?*, y el comentario que añade el evangelista: *esto lo decía para tentarle* (Jn 6,5.6), indican que era un carácter candoroso y sencillo. En las listas de los apóstoles siempre va junto con Bartolomé, el cual muy probablemente es Natanael [1], pues San Juan le nombra entre los apóstoles cuando cuenta la aparición de Cristo resucitado junto al lago Tiberíades (Jn 21,2). Siguen Tomás, que en arameo significa gemelo, por lo que San Juan (11,16; 20,24) nos advierte que era llamado en griego Δίδυμος, que significa mellizo o gemelo. Por un rasgo que nos conserva San Juan (20,25) cuando nos describe la aparición de Cristo resucitado en el cenáculo, estando Tomás ausente, su carácter debía de ser algo tenaz y terco en mantener su criterio. Con él va siempre unido en las demás listas Mateo. Los demás evangelistas ponen siempre primero a Mateo, callando su oficio de publicano; pero en su evangelio Mateo se pospone a Tomás y añade, sin duda por humildad, el título de publicano.

Sigue otra bina de hermanos: Santiago, el hijo de Alfeo, que es llamado por San Marcos (15,40) Santiago el Menor, y es aquel hermano del Señor de que habla San Pablo en la carta a los Gálatas (1,19; 2,9). Su madre se llamaba María. Se ha discutido mucho si Alfeo es el mismo nombre que Clopas, Κλωπᾶ (Jn 19,25). La generalidad de los autores modernos dan como cierto que se identifican. Por lo tanto, aquella María, la de Clopas, que dice San Juan, es la esposa de Alfeo-Clopas. Santiago el Menor era, por consiguiente, hermano de José, Simón y Judas. Este último se llamaba también Tadeo, o, según algunos códices, Lebeo. Es el autor de la primera epístola católica, en cuyo comentario se darán noticias más particulares de él.

4 Simón el Celante, como explica San Lucas (6,15; Act 1,13), no el cananeo, como algunos han interpretado. El término griego que usa el evangelista, Καναναῖος, equivale al arameo *qânâ*, y significa el celante. Se le denominaba así por el celo que había demostrado en defender la observancia de la ley mosaica y las paternas tradiciones, como habían hecho también otros de los primeros discípulos de Cristo (cf. Act 21,20; Gál 1,14). Pudiera ser también que hubiera pertenecido a aquel partido político, llamado de los celantes, que defendió valerosamente la independencia nacional

[1] Cf. U. Holzmeister, *Nathanael fuitne idem ac S. Bartholomaeus Apostolus?:* B 20 (1949) 28-39.

[5] **Estos son los doce a quienes envió Jesús, después de darles estas instrucciones: «No vayáis a tierras de los gentiles y no entréis en nin-**

---

hasta la catástrofe del año 70. Es muy probable que este Simón es el hermano de Santiago el Menor y Judas Tadeo, a quienes más tarde (13,55) aludirá el mismo evangelista llamándoles parientes del Señor.

Finalmente, se menciona en último término a Judas el Iscariote, que le entregó. Ya San Jerónimo refirió el apelativo Iscariote al lugar de origen de Judas (PL 26,62), y no se ha encontrado hasta el presente explicación mejor. Judas era, pues, natural u oriundo de Queriot, una aldea de la tribu de Judá, como atestigua Flavio Josefo [2] (XV 25), no identificada con certeza. Aunque era oriundo de Judea, Judas debía de habitar, cuando oyó la voz del Maestro, en Galilea, en las orillas del lago de Genesaret. Su padre se llamaba Simón, y por eso San Juan le llama Judas, hijo de Simón el Iscariote (6,72; 13,2.26). Todos los evangelistas le denominan el traidor. La avaricia, como se desprende con bastante claridad de los evangelios, le arrastró a cometer tan enorme crimen. Es de suponer que al llamamiento de Cristo respondió generosamente, como los demás apóstoles. Los Santos Padres y expositores católicos dan abundantes razones para explicar por qué Jesucristo le escogió, sabiendo que se había de pervertir y le había de entregar. Toledo, en su comentario a los doce primeros capítulos de San Lucas, las comenta profundamente, y pueden verse resumidas en Knabenbauer [3].

b) *Avisos para esta misión.* 5-15

5 El discurso de Cristo en que da sus instrucciones a los apóstoles suscita un problema parecido al del discurso de la Montaña. ¿Pretendió San Mateo darnos un discurso íntegro que Jesús pronunciaría en circunstancias determinadas, o más bien ha agrupado instrucciones que dió en distintas ocasiones? [4] Hoy todos los autores convienen en que esta primera parte, que es común a los otros dos sinópticos, se refiere a esta primera misión temporal y local. Las otras dos partes se refieren más bien a la misión universal, y no hay dificultad en admitir que San Mateo agrupó aquí consejos que Cristo dió en otras ocasiones y que se encuentran esparcidos en diversos pasajes, sobre todo en San Lucas.

Cristo comienza por limitar el campo de su misión al país de Israel, excluyendo los países limítrofes habitados por los paganos y las ciudades de los samaritanos. Las promesas del reino mesiánico habían sido hechas ante todo a los israelitas, y, por consiguiente, ellos eran los llamados en primer lugar a escuchar la doctrina evangélica. El mismo Cristo, en su misión temporal, se limitó a predicar a los judíos. Además no hubieran visto con buenos ojos los habitan-

[2] ML 26,62; S. Jer Dos. *Ant.* XV 25
[3] *Comment. in Ev. S. Mt.*[2] 1,435s.
[4] Cf. F. X. PORPORATO: VD 15 (1935) 305ss; P. DAUSCH., *o.c.*, 170, y BZ 14 (1916) 25-33.

guna ciudad de los samaritanos, [6] sino encaminaos más bien hacia las ovejas perdidas de la casa de Israel. [7] Y en vuestro camino predicad diciendo: El reino de los cielos se acerca. [8] Curad a los enfermos, resucitad a los muertos, sanad a los leprosos, arrojad a los demonios; habéis recibido gratuitamente, dad gratuitamente. [9] No os procuréis oro, ni plata, ni calderilla en vuestras fajas, [10] ni fardel para el camino, ni dos túnicas, ni zapatos, ni bastón, pues el obrero merece su sustento.

---

tes de Palestina que unos compatriotas suyos fueran a hacer partícipes de la buena nueva a los gentiles antes que a ellos. Por lo que se refiere a los samaritanos, conviene recordar que, en tiempo de Cristo, la enemistad entre las dos razas y las dos religiones era más viva que nunca. En los mismos evangelios encontramos detalles muy significativos de esta mutua antipatía (cf. Lc 9,51-56; Jn 4,9).

6 Son, pues, enviados a las ovejas que perecieron de la casa de Israel. Por medio de esta imagen se les declaraba que eran ministros del buen pastor, es decir, del Mesías, que como pastor es ya profetizado en Isaías (40,11) y en Ezequiel (34,23; 37,24). Con la otra metáfora, «casa de Israel», se alude al pacto que Dios hizo con los patriarcas, el cual queda cumplido por su predicación y la de sus apóstoles al pueblo judío.

7 El tema de su predicación ha de ser el mismo que desarrollaba el Bautista (3,2) y el mismo Cristo al comienzo de su ministerio (4,17): la inminente proximidad del reino mesiánico y, consiguientemente, la preparación de los ánimos por medio de la penitencia para ser recibidos en tal reino.

8 Para ejercitar con eficacia su ministerio y para que pudiesen comprobar que su misión era divina, pone a su disposición los más amplios poderes taumatúrgicos, los mismos que hemos visto ejercitaba Cristo en sus correrías misionales (4,23-25; c.8 y 9).

9-10 Toda apariencia de lucro terreno debe estar ausente del misionero apostólico. Por consiguiente, no deben preocuparse por el dinero ni por las demás cosas necesarias para la vida, como el vestido y el calzado. Este principio lo expresa de una manera gráfica, enumerando las monedas que entonces estaban en uso de oro, de plata o de cobre, y aludiendo a la manera como solían los judíos llevar este dinero, guardado en los pliegues de sus fajas o cinturones. Por la misma razón no necesitan tampoco saco en que llevar sus provisiones para el viaje, ya que habían de alimentarse de lo que liberalmente les ofreciesen (v.10). Ni debían vestir dos túnicas, como solían hacer los que llevaban una vida desahogada o sedentaria. No habían de tener *ni zapatos ni bastón*. Estas dos últimas expresiones, que parecen estar en contradicción con lo que se lee en San Marcos: *y les mandó que no tomasen nada para el camino, fuera de un bastón..., sino «id calzados con sandalias»* (7,8.9), han dado origen a diversas interpretaciones entre los expositores [5]. Algunos piensan que la partícula εἰ μή de San Marcos (v.8) no debe traducirse *fuera de*, sino *ni*. Otros creen que el calzado que en San Mateo se prohíbe son los

[5] Cf. E. Power, *The staff of the Apostles:* B 4 (1923) 241-266; VD: *Baculus Apostolorum* 4 (1924) 111-116.

[11] Al entrar en una ciudad o en una aldea, informaos quién es digno, y quedaos allí hasta que partáis. [12] Al entrar en la casa dirigidla vuestro saludo; [13] y si la casa lo merece, que vuestra paz entre en ella; mas,

---

zapatos que cubren todo el pie, y el que en San Marcos se permite son las sandalias o zapatos que consistían en una simple plantilla de cuero o madera, que se ataba al pie con correas. El bastón que se prohíbe sería el que se llevaba para defenderse, pero no el que ordinariamente llevaban los pastores como insignia de su oficio. Finalmente, según otros, Cristo permitiría conservar el bastón y calzado que ya se tuviera (Mc), pero prohibiría procurárselo en caso de que se careciese de ellos. Los evangelistas nos ofrecen no precisamente las mismísimas palabras de Cristo, sino su sentido. Quiso, pues, recomendar a sus apóstoles que no debían tener más cosas que las que necesitaban por el momento y que debían confiar para el futuro en la divina Providencia (6,25ss). Este pensamiento lo expresaron San Mateo y San Lucas, diciendo que no debían llevar bastón, que, por otra parte, lleva cualquier pobre, mientras que San Marcos expresó lo mismo diciendo que no llevasen nada, *fuera de un bastón*, pues el que viaje solo con un bastón nada lleva de superfluo y muestra no preocuparse por las cosas terrenas. Esta interpretación, que dio ya Maldonado, parece la mejor fundada[6]. La razón por la que no deben preocuparse por todas estas cosas la insinúa Cristo en las últimas palabras: *pues el obrero merece su sustento.*

11 Los predicadores del Evangelio no pueden hospedarse en cualquier casa; esto podría perjudicar a la reputación de los enviados. Cuando lleguen, por lo tanto, a cualquier ciudad o aldea, han de informarse ante todo qué personas hay en ella honorables y honradas y pedir hospedaje en sus casas. Y una vez escogida una casa, no deben cambiarse a otra, sino permanecer en ella hasta que termine su ministerio. Este sabio consejo vemos era también tenido en cuenta como norma de la hospitalidad judía en tiempo de Cristo, como consta por documentos talmúdicos[7].

12 Aunque por el contexto inmediato pudiera parecer que la casa a que aquí se refiere Jesucristo es la que les recibe para hospedarse, con todo, por lo que sigue en el versículo 14 y por el pasaje paralelo de San Lucas (10,5), se ha de entender más bien de todas las casas en las que entren para predicar el Evangelio. San Lucas (10,5) nos ha conservado las mismas palabras con que Cristo manda saludar: *la paz a esta casa.* Parecido era, por lo demás, el saludo corriente entre los judíos: «La paz sea contigo, con vosotros». Pero el mismo saludo en boca de Jesucristo y de los apóstoles encerraba un nuevo significado, ya que sus palabras eran un preanuncio de la paz mesiánica.

13 La paz está personificada y conforme a una concepción popular, se la describe como un don que sale de Dios y no puede menos de reposar sobre alguien (cf. Is 45,23; 55,11).

[6] Cf. Mechineau: Et 69,303; Power: B 4 (1923) 241-66; Knab., I 441; R. Thibaut: NRTh 58 (1931) 545.
[7] Str.-B., I 571.

si no lo merece, que vuestra paz vuelva a vosotros. [14] Y si no os recibieren ni escucharen vuestras palabras, salid de aquella casa o ciudad y sacudid el polvo de vuestros pies. [15] En verdad os digo, será más tolerable la suerte que corra el país de Sodoma y de Gomorra en el día del juicio que el de aquella ciudad.

[16] Mirad que yo os envío como a ovejas en medio de lobos; sed, pues, prudentes como las serpientes, y sencillos como las palomas.

---

14 Supuesta la animosidad de los escribas y fariseos contra la doctrina de Jesucristo, era muy posible que los apóstoles se encontrasen con casas y aun ciudades que se negasen a recibirles. En este caso debían abandonarlas, pero dando una muestra exterior de que ellos no salían responsables del castigo que con su inhospitalidad atraían sobre sí. Imitando a los judíos, que, al volver de una región habitada por paganos, sacudían el polvo de sus sandalias y de sus vestidos antes de entrar en Palestina, para no contaminar con tierra impura el país de Israel, ellos también debían hacer lo mismo al salir de aquellas casas o ciudades.

15 Los judíos, que rechazaron el Evangelio, son más culpables que los habitantes de Sodoma y Gomorra, y, consiguientemente, su castigo será mayor. El castigo de estas dos ciudades, que se describe en el Antiguo Testamento, quedó siempre en el recuerdo de los judíos como la más terrible muestra de la cólera divina contra los pecados de los hombres. Qué día del juicio sea éste, no es del todo claro. Es, ante todo, indudable que, por lo general, la expresión *el día del juicio* se entiende en el Nuevo Testamento del juicio final; pero como aquí directamente se trata del juicio contra una ciudad, piensan algunos autores (Durand) que hay una alusión a la ruina de Jerusalén, o tal vez a la destrucción de las ciudades que había junto al lago de Genesaret, Cafarnaúm, Corozaín, Betsaida, que por su infidelidad a la predicación del Evangelio fueron totalmente destruidas (11,20-24; Lc 10,13-16). No vemos dificultad en entender la expresión del juicio final, pues al fin y al cabo el castigo no es para las ciudades, sino para sus habitantes, que sin duda en el juicio final serán sancionados.

c) *Avisos sobre las persecuciones.* 16-25

16 Las instrucciones que siguen son más generales y se refieren a un futuro lejano, a la predicación a los gentiles. Tratan singularmente de las persecuciones de que han de ser objeto los predicadores evangélicos y del modo como han de comportarse en ellas. La serpiente es símbolo de la prudencia, principalmente por su habilidad en huir de los peligros y defender su cabeza de los golpes que la amenazan. De una manera parecida, los apóstoles han de procurar en toda su manera de proceder y en sus palabras no dar motivo alguno para que su doctrina sea desprestigiada por las insidiosas interpretaciones de los enemigos. Pero a esta prudencia de la serpiente ha de ir unida la sencillez de la paloma; es decir, la sinceridad de

[17] Guardaos de los hombres, porque os entregarán a los tribunales,
y os azotarán en sus sinagogas; [18] y por mi causa os conducirán a los
gobernadores y a los reyes, a fin de que deis testimonio ante ellos y los
gentiles. [19] Y cuando os entreguen, no os preocupéis de cómo o de
qué habéis de decir; pues se os comunicará en aquella hora lo que ha-

ánimo, ajena a toda doblez y dolo. La paloma, sobre todo por su color blanco, es símbolo del candor del alma.

17 Esta prudencia y sencillez han de mostrarla principalmente en el trato con los hombres enemigos del Evangelio. Han de ser cautos y estar alerta para evitar sus asechanzas y maquinaciones contra el reino de Cristo [8]. Y la razón es porque aprovecharán todas las ocasiones que puedan para entregarles a los tribunales judíos (los sanedrines de las aldeas y de las ciudades), en los cuales serán sometidos al castigo de la flagelación, que solía aplicarse públicamente en las sinagogas, como violadores de la ley mosaica [9]. Efectivamente, sabemos por los Hechos de los Apóstoles (4,7; 5,27) que los doce apóstoles fueron conducidos ante el sanedrín de Jerusalén y que San Pablo fue sometido al tormento de la flagelación por lo menos cinco veces (Act 5,40; 2 Cor 11,24).

18 Por la misma razón serán también conducidos como reos a la presencia de los presidentes de las provincias romanas, procónsules, procuradores y reyes. Así vemos que Santiago el Mayor fue muerto por orden del rey Herodes Agripa, y por orden del mismo, San Pedro fue encarcelado (Act 12,1-4). San Pablo, encadenado, defendió su causa ante los procuradores Félix y Porcio Festo y el rey Agripa. Finalmente, San Pedro y San Pablo fueron condenados a muerte por Nerón, y sabemos que los demás apóstoles tuvieron que enfrentarse con las autoridades mundanas hasta derramar su sangre por la doctrina de Cristo. Esto mismo se ha cumplido después durante toda la historia de la Iglesia, cuyos misioneros tantas persecuciones han tenido que superar de las autoridades civiles. Pero, en medio de estos trabajos, dos motivos de consuelo sugieren las palabras de Jesucristo. En primer lugar, todas estas persecuciones las sufrirán los apóstoles por Cristo, es decir, por su causa, y en defensa de su doctrina. Lo cual quiere decir que nunca les faltará su poderoso auxilio. En segundo lugar, estas mismas persecuciones servirán de testimonio a los judíos y a los gentiles; es decir, por el mero hecho de ser presentados a sus tribunales, tendrán ocasión de dar ante ellos cuenta de su fe y de la doctrina de Cristo, así como de su fortaleza y constancia, y de esta suerte los perseguidores serán inexcusables delante de Dios si rechazan su predicación.

19 A los apóstoles, ignorantes y sencillos, tenía que preocuparles, naturalmente, esta última predicción del Señor de que habían de ser presentados ante los tribunales. ¿Cómo se iban ellos a defender contra las acusaciones, artificios y argucias de los jueces y jurisperitos? Cristo les previene que no tienen por qué preocupar-

[8] Cf. G. Spicq, *La vertu de simplicité dans l'Ancien et le N. Test.*: RevScPhTh 22 (1933) ...-26; R. Ejarque, *Prudentes sicut serpentes*: VD 3 (1923) 102-108.
[9] Fr. X. Porporato, *Non enim vos estis qui loquimini*: VD 15 (1935) 302-311.

yáis de hablar; 20 ya que no seréis vosotros los que hablaréis, sino el
Espíritu de vuestro Padre el que hablará en vosotros. 21 El hermano
entregará al hermano para que se le condene a muerte, y el padre al
hijo, y habrá hijos que se levanten para acusar a sus padres y harán
que les den la muerte. 22 Y vosotros seréis odiados por todos a causa de
mi nombre; pero el que perseverare hasta el fin, ése se salvará. 23 Cuan-
do os persigan en una ciudad, huid a otra; en verdad os digo, no aca-
baréis las ciudades de Israel antes de que venga el Hijo del hombre.

---

se ni del modo como han de defenderse ni de las cosas que han de decir. Porque el Espíritu Santo les sugerirá en aquellos momentos las palabras que han de decir y el modo como han de responder a cualquier violencia o falacia que se usare contra ellos.

20 De una manera más explícita declara quién es el que les comunicará lo que han de decir en aquellas circunstancias. Será el mismo Espíritu Santo quien hablará en ellos. Es llamado el Espíritu del Padre, insinuando su procesión de él. A la luz de otros textos posteriores podemos reconocer aquí el primer texto trinitario que expresa la relación de una persona, el Espíritu Santo, con la del Padre.

21 La doctrina del Evangelio traerá irremediablemente hondas divisiones en el seno mismo de las familias.

22 Ha de ser de gran consuelo para los predicadores el saber que son perseguidos por el nombre de Jesús. El mejor comentario a estas palabras de Cristo es la historia del cristianismo desde sus comienzos. Efectivamente, vemos que ya los apóstoles por el nombre de Jesús sufrieron escarnios y desprecios (Act 5,41). Los primeros cristianos eran ya escarnecidos por el nombre de Cristo (1 Pe 4,14), y, como afirma Tertuliano, el solo nombre de cristiano era un crimen digno de la muerte. Pero el triunfo y victoria definitivos será para el que persevere fiel y constante en su fe hasta el fin de las persecuciones. Y como, según observa el Crisóstomo, los peligros y asechanzas contra nuestra salvación durarán toda la vida, las palabras de Cristo pueden entenderse de la perseverancia en la confesión firme de la fe y en el ejercicio de las virtudes hasta el fin de la vida.

23 Aunque hay que sufrir con perseverancia y fortaleza las persecuciones, con todo, no hay que arrojarse a los peligros inconsideradamente, antes a veces habrá que huir de ellos para no exponer temeraria e inútilmente la vida, cuando en otros sitios se espera han de corresponder los hombres mejor al llamamiento de la doctrina de Cristo. Esta medida de prudencia era particularmente necesaria a los apóstoles, cuyo ministerio era tan necesario para la propagación de la fe; pero es naturalmente aplicable a todos los pastores de almas, cuando pueden evitar el peligro que amenace a su vida sin escándalo y perjuicio espiritual de su grey.

Añade el Señor unas palabras que por su difícil interpretación han dado lugar a múltiples explicaciones: *no acabaréis las ciudades de Israel antes de que venga el Hijo del hombre*. Es el primer texto escatológico, en el que Jesús parece aludir a una segunda venida suya

24 No está un discípulo por encima del maestro, ni un criado por
encima de su amo. 25 Bástale al discípulo ser como su maestro, y al
criado ser como su amo. Si al dueño de la casa le han llamado Beelce-
bul, ¡cuánto más a sus domésticos!
26 No le tengáis miedo, pues nada hay oculto que no haya de ser

---

próxima [10]. No puede ante todo admitirse en manera alguna la interpretación de algunos acatólicos, que suponen que Cristo tenía la persuasión íntima de la proximidad de su venida gloriosa y del fin del mundo, en lo cual se equivocó e indujo al mismo error a sus discípulos. Esta interpretación contradice abiertamente a otros pasajes del evangelio. Prescindiendo de otras explicaciones que se dan al texto, creemos que la mejor fundada es la siguiente. Es claro que la frase *no acabaréis las ciudades de Israel* se refiere, según todo el contexto, a la predicación que los apóstoles han de emprender por todo el territorio israelita. El sentido, por lo tanto, de las palabras de Cristo es: vendrá el Hijo del hombre antes de que hayáis recorrido todas las ciudades de Israel huyendo de unas en otras. La dificultad está en poder saber de qué venida del Hijo del hombre se trata aquí. No parece que pueda ser la última, el día del juicio universal, sino de otra más próxima, que bien puede entenderse de una manifestación extraordinaria de la justicia de Cristo, como la que ocurrió en la ruina de Jerusalén y del pueblo judío el año 70.

24-25 Una razón que ha de animar a los predicadores del Evangelio a llevar con paciencia y resignación las persecuciones es el ejemplo del Maestro y Señor, que será el primero en ser calumniado y perseguido hasta la muerte. A Cristo le insultaron llamándole *Beelcebul*, es decir, príncipe de los demonios, como si por su poder o por un pacto que con él tuviera arrojase los demonios. La palabra Beelcebul es aramea, y significa literalmente dios del estiércol. Prescindiendo de otras explicaciones que se han dado del origen y significado concreto de esta palabra, damos aquí la que parece mejor fundada. Teniendo en cuenta que en arameo la palabra *zabal* y sus derivados se aplican al abominable culto idolátrico y que los judíos creían que los sacrificios ofrecidos a los ídolos eran, en último término, sacrificios ofrecidos a Satanás, por el nombre Beelcebul querían significar al príncipe de los demonios (1 Cor 10,20).

d) *Cómo hay que predicar.* 10,26-42

26 Estas palabras contienen otra razón por la que no deben temer las calumnias de los enemigos. La verdad que vosotros predicáis, les dice Cristo, no puede estar siempre oculta. Aunque ahora, por el momento, parezca vencida por el enemigo, en definitiva saldrá triunfante, y, consiguientemente, las calumnias y persecuciones cesarán.

[10] Cf. TERT.: ML 1,278-80; GRANDMAISON, *Jésus-Christ* 2 (1928) 280-312; J. KNABENBAUER, *o.c.*; LAGRANGE, *o.c.*; F. SEGARRA, *Praecipuae D.N. Iesu Christi sententiae eschatologicae* (1942); K. WEISS, *Exegetisches zur Irrtumslosigkeit und Eschatologie Jesu Christi:* Neutest. Abh. V 4-5 (1916) 184-199.

descubierto, ni secreto que no haya de ser conocido. [27] **Lo que os digo en la oscuridad, decidlo a la luz del día; y lo que oís al oído, proclamadlo sobre las terrazas.** [28] **No temáis a los que matan el cuerpo, pero no pueden matar el alma; temed más bien a quien puede perder en el infierno al alma y al cuerpo.** [29] **¿No se venden dos pajaritos por un as? Pues bien, no cae a tierra ni uno de ellos sin el consentimiento de vuestro Padre.** [30] **Por lo que a vosotros hace, hasta los cabellos de vuestra cabeza están todos contados.** [31] **Por lo tanto, no temáis: valéis más que muchos pajaritos.**

[32] **Todo el que me confesare delante de los hombres, le confesaré yo a él delante de mi Padre celestial;** [33] **mas quien me negare delante de los hombres, yo le negaré a él delante de mi Padre celestial.**

[34] **No creáis que vine a traer paz sobre la tierra; no vine a traer paz,**

---

27 Las dos imágenes de que se vale Cristo para declarar su pensamiento están tomadas de los usos judíos de la época. Generalmente, en las sinagogas el que dirigía la palabra al pueblo no lo hacía él directamente, sino que en voz baja comunicaba al locutor *(turgeman)* sus palabras, que éste repetía en voz alta [11].

Las terrazas de las casas se prestaban por su altura para dirigir desde ellas la palabra al pueblo. Antiguamente, los viernes por la tarde el *hazzan*, o ministro de la sinagoga, subía a la más alta terraza de la ciudad, y desde ella tocaba una trompeta para que los campesinos que estaban en el campo se recogiesen a sus casas antes de que diera comienzo el sábado a la puesta del sol. Cristo, pues, exhorta a los apóstoles, teniendo presente estas imágenes, a que lo que han aprendido en sus coloquios privados con él o en sus predicaciones por los campos y aldeas, ellos lo propaguen públicamente en voz alta por todas partes.

28 Según estas palabras, no sólo el alma, sino también el cuerpo puede ser arrojado a los tormentos del infierno.

29 La providencia amorosa de Dios cuidará de ellos. Los pajaritos son tan poco estimados por los hombres, que algunos de ellos en el mercado público se vendían dos por un *as*, pequeña moneda romana cuyo valor era de unos siete céntimos. Y, sin embargo, ninguno de estos pajaritos muere sino por voluntad de Dios.

30-31 Si Dios tiene cuidado de un pajarito, que tan poco vale, ¡cuánto más lo tendrá de sus apóstoles! Nada les sucederá, sino lo que Dios quiera y permita para bien de ellos.

32-33 El único a quien el predicador evangélico ha de temer es a Dios. Lo que los discípulos hagan por Jesús delante de los tribunales aquí en la tierra, Jesús lo hará por ellos ante el tribunal de su Padre.

34 La doctrina evangélica no sólo provocará contradicciones de parte de sus enemigos, sino que será ocasión de divisiones y luchas intestinas entre los hombres. No hace falta decir que la causa de estas guerras no es ni Cristo ni su doctrina; es la malicia de los hombres, que se resistirán a abandonar sus vicios y a acomodar su vida a los principios evangélicos. Por lo demás, Cristo,

[11] Cf. Str-B., I 579.

sino espada.
[35] Porque he venido a separar al hombre de su padre,
a la hija de su madre, a la nuera de su suegra;
[36] y serán enemigos del
hombre los de su propia casa.
[37] El que ama a su padre o a su madre
más que a mí, no es digno de mí; y el que ama a su hijo o hija más que
a mí, no es digno de mí;
[38] quien no toma su cruz y me sigue, no es
digno de mí.
[39] Quien guarda su vida, la perderá, y quien pierde su

---

como anunciaron los ángeles en su nacimiento (Lc 2,14), vino a establecer la paz entre los hombres. El que de hecho no se logre muchas veces depende únicamente del libre albedrío humano, que la rechaza.

35-36 Hasta dónde llegarán a veces las disensiones que se originarán con motivo de su doctrina, lo declara Cristo, describiendo cómo hasta los lazos más sagrados que unen a los miembros de una familia quedarán violentamente rotos al declararse unos en favor, otros en contra de Jesucristo. De esta manera se cumplirán las palabras del profeta Miqueas (7,6).

37 Esta frase del Evangelio y su equivalente en San Lucas (14,26) es una de las más características de la doctrina de Cristo y explica muchas acciones heroicas que cada día se desarrollan en la vida cristiana. Quien pide un sacrificio tan absoluto de los afectos más arraigados en la naturaleza humana y ser amado sobre aquellos con quienes más estrechamente estamos unidos, no puede ser un mero hombre. Cristo, imponiendo esta doctrina a todos los que quieran ser sus discípulos, se declara implícitamente Dios.

38 La expresión *tomar* o *llevar su cruz* está tomada de la costumbre de cargar sobre sus hombros el mismo reo condenado a ser crucificado con el madero donde había de ser clavado y llevarle hasta el lugar del suplicio. Es evidentemente un lenguaje metafórico para significar que el verdadero discípulo de Cristo debe estar dispuesto a sufrir toda clase de dolores, tormentos y hasta la misma muerte antes que abandonar la doctrina evangélica. Pero esta metáfora, que no se encuentra en ningún documento de la literatura judía, tenía en boca de Cristo, que había de morir crucificado, un significado más hondo del que a primera vista pudiera parecer. San Pablo supo penetrar en él cuando enseña que el cristiano, discípulo del Crucificado, debe vivir muerto para el mundo, concrucificado con su Maestro (Rom 6,3-11).

39 Cuánto importe despreciar la misma vida y abrazarse con la muerte, si así lo exige la confesión del nombre de Cristo, lo significa con esta sentencia, muy familiar en los labios de Jesús, ya que, en una forma o en otra, la leemos seis veces en los evangelios (Mt 16,25; Mc 8,35; Lc 9,24; 17,33; Jn 12,25). Su sentido, por lo demás, es claro: *quien guarda su vida*, es decir, quien se libra o huye de la muerte, o de un daño temporal que le amenaza, renunciando a Cristo o a su doctrina, pierde la verdadera vida, que es la eterna. Por el contrario, quien por servir a Cristo pierde la vida temporal, o los bienes de este mundo, gozará de la verdadera vida, que es la de la gloria.

vida por mí, la conservará. [40] Quien os recibe a vosotros, me recibe
a mí, y quien me recibe a mí, recibe a quien me ha enviado. [41] Quien
recibe a un profeta porque es profeta, participará de la recompensa del profeta, y quien recibe a un justo porque es justo, participará de la recompensa del justo. [42] Quien dé un solo vaso de agua fresca a uno de estos pequeños porque es discípulo, os aseguro que no le faltará su recompensa».

11 [1] Cuando Jesús hubo acabado de dar sus instrucciones a sus doce discípulos, partió de allí a enseñar y predicar en las ciudades de ellos. [2] Y como oyese Juan en su prisión las obras de Cristo, mandóle

---

40 Todos los fieles pueden, por consiguiente, ser apóstoles cooperando, con los que tienen misión recibida de Jesucristo, a la gran obra de la salvación de las almas.

41 El mismo pensamiento se expone en este versículo de una manera más explícita y concreta. Las palabras *el profeta* y *el justo* son términos tomados del Antiguo Testamento, y sustituyen aquí al misionero y al cristiano. Quien les recibe por ser tales, tendrá parte en los merecimientos de sus obras.

25. Embajada del Bautista. Su elogio. 11,1-19 (= Lc 7,18-35)

1 Las circunstancias en que tuvo lugar esta embajada del Bautista podemos determinarlas con bastante exactitud teniendo en cuenta la narración paralela de San Lucas, el cual cuenta inmediatamente antes la resurrección del hijo de la viuda de Naím (7,11-17). Observa después (v.18) que los discípulos de Juan le informaron de todas estas cosas, habiendo antes dicho (v.17) que la fama de Cristo con ocasión de este milagro cundió por toda Judea y por todos los contornos. Parece, pues, que esta fama de Cristo fue la ocasión inmediata de la escena que aquí nos describe el evangelista.

Por otra parte, según el mismo San Lucas, los apóstoles fueron enviados a predicar (9,1-6) algún tiempo después de esta embajada (7,18ss). Por consiguiente, San Mateo usa aquí, como otras veces, una fórmula de transición de una narración a otra convencional, que no se refiere al orden cronológico de los hechos, sino más bien a un orden lógico, ya que esta narración era un nuevo argumento para probar que Jesús era el verdadero Mesías, a quien todos deben recibir como tal.

2 El Bautista había sido encarcelado por el vicioso tetrarca Herodes Antipas, el cual, como cuenta Flavio Josefo [1], le había encerrado en la fortaleza de Maqueronte, en la ribera oriental del mar Muerto [2]. Los discípulos del Bautista, como se deduce de San Marcos (6,20.29), tenían libre entrada a la prisión de su maestro.

[1] *Ant.* XVIII 5,2.

[2] Era Maqueronte, a la vez que una fortaleza, un palacio construido por Herodes el Grande en la ribera oriental del mar Muerto, junto a la frontera de Arabia. Cf. M. Abel: RB (1909) 386-397.

a decir por medio de sus discípulos: [3] «¿Eres tú el que ha de venir o hemos de esperar a otro?» [4] Jesús les respondió: «Volved a anunciar a Juan lo que estáis oyendo y viendo: [5] los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan curados, se les anuncia a los pobres la buena nueva,

---

Ellos sin duda fueron los que le dieron cuenta de los milagros que Jesús obraba y de la fama que iba adquiriendo por todas partes. Cuáles fueran las disposiciones de ánimo con que los discípulos del Bautista oían hablar de los milagros de Cristo, no es difícil averiguarlo si tenemos en cuenta otros pasajes evangélicos. Ya antes el mismo San Mateo (9,14) nos ha contado cómo en cierta ocasión se acercaron a Jesús en son de queja porque ellos y los fariseos ayunaban y, en cambio, no lo hacían sus discípulos. Y San Juan (3,26) nos los describe quejándose ante el Bautista de que Jesús bautizaba y todo el mundo se iba detrás de él. No es, por lo tanto, aventurado suponer que los milagros de Cristo y su fama, cada día mayor, producía en el ánimo de estos discípulos del Bautista cierto desánimo y celotipia al ver a su maestro humillado y a Cristo honrado por todas partes. Muy otra era la disposición de ánimo con que el Bautista recibía estas noticias de las actividades y fama de Cristo, como se ve claramente por la respuesta que da a las palabras de sus discípulos en San Juan 3,29ss, y veremos también en esta ocasión.

3 Esta pregunta en boca del Bautista, que había reconocido a Cristo en el bautismo y le había predicado después como cordero que venía a quitar los pecados del mundo (Jn 1,29), parece a primera vista desconcertante. No es, pues, extraño que se la haya interpretado de diversas maneras [3]. Generalmente los autores acatólicos no dudan en afirmar que el Bautista en su prisión verdaderamente llegó a dudar si Jesús era el Mesías. Semejante afirmación, como veremos, está en abierta contradicción con el panegírico que precisamente con esta ocasión hace de él Jesucristo. Otros autores [4] creen que el Bautista hacía esta pregunta llevado de cierta impaciencia por la lentitud con que Cristo procedía en su manifestación como Mesías, y concretamente como juez, según él había anunciado en su predicación (3,12). Tampoco esta opinión es satisfactoria ni conforme con las palabras del texto. La única explicación plausible es la tradicional, que supone que el Bautista envió a Cristo esta embajada con miras a sus discípulos, a quienes veía todavía reacios a creer en Jesús como Mesías. Fue, por lo tanto, un medio de que se valió para poner en contacto a sus seguidores con Cristo y para dar a éste ocasión de mostrarles su dignidad mesiánica.

4-5 Cristo, en su respuesta, apela, como en otras ocasiones, al testimonio de las obras, pero enumerando precisamente aquellas

[3] Una exposición detallada de toda esta sección y de las diversas interpretaciones que se han dado a la pregunta del Bautista puede verse en Buzy, *Saint Jean-Baptiste* (París 1922) 280-306. Brevemente L. Fonck: VD 3 (1923) 357-365. El P. Brunec cree que los versículos 3-6 y 11.12 y 14 no han sido justamente interpretados, y pretende encontrar una nueva explicación conforme a la índole de los términos griegos empleados por el autor sagrado y a todo el contexto mediato e inmediato. Se trata de un trabajo interesante, aunque sujeto a discusiones. Véase VD 35 (1957) 193-203.262-270.321-331.

[4] Pueden verse citados en Simón-Dorado, *o.c.* p.561 n.5. Según la nueva interpretación

[6] y dichoso el que no se escandalice por mi causa». [7] Cuando ellos hubieron partido, comenzó Jesús a decir a la multitud a propósito de Juan: «¿Qué habéis ido a ver en el desierto? ¿Una caña agitada por

---

que el profeta Isaías (35,5ss y 61,1) había predicho como propias del futuro Mesías. De esta manera podían entender los enviados del Bautista que en él se verificaba el vaticinio del profeta [5]. Los mismos delegados fueron testigos de algunos de estos prodigios, pues, como anota San Lucas (7,21), *entonces mismo curó a muchos de enfermedades y males y de malos espíritus y devolvió la vista a muchos ciegos.* La predicación de la buena nueva preferentemente a los pobres y desvalidos, vaticinada también en Isaías, es una de las características que más se destacan en los salmos mesiánicos (cf. Sal 71; 21,25-27, etc.).

6 Según la interpretación que venimos dando, estas palabras de Cristo no pueden en manera alguna referirse al Bautista. Son una advertencia a sus delegados, y tal vez también a todos los que le escuchaban, para que no se dejasen seducir por el falso concepto del Mesías que por entonces propagaban sus maestros, los escribas y fariseos. No era un Mesías glorioso y triunfador políticamente el que habían descrito los profetas, sino más bien humilde, amante de los pobres y desgraciados, que había de derramar a manos llenas sus dones espirituales entre aquellos que recibiesen sus enseñanzas.

7 Con ocasión de esta embajada, Cristo hace delante de las turbas un precioso panegírico de la persona del Bautista, reprendiendo a la vez en sus oyentes de una manera tácita el poco caso que habían hecho de su predicación y de sus ejemplos. No quiso pronunciar estas alabanzas en presencia de los discípulos de Juan, para que no creyesen, dice el Crisóstomo, que le adulaba. En un estilo movido y vehemente alude al numeroso concurso que había salido a las orillas del Jordán a escuchar la predicación del Bautista. ¿Qué era lo que había movido a los habitantes de toda Palestina a acudir en tanto número al desierto? No era ciertamente para contemplar los altísimos cañaverales que crecen en la orilla del Jordán y se agitan movidos por el viento. La caña agitada por el viento es en la Escritura símbolo del hombre ligero e inconstante (cf. 1 Re 14, 15; Is 58,5). Era, pues, una manera de insinuar en el ánimo de los oyentes que no debían interpretar aquella embajada del Bautista como si hubiese cambiado de opinión acerca de Cristo. Por el contrario, todo el mundo sabía que Juan estaba encarcelado precisamente por la fortaleza y constancia con que había defendido delante de Herodes Agripa los derechos de la justicia. Con el mismo ánimo conservaba su fe y fidelidad para con Cristo.

de Brunec, el sentido de la pregunta sería: «¿Eres ya reconocido por Mesías o sigue el pueblo judío esperando otro Mesías?» Esta interpretación pretende probarla por el análisis filológico de las palabras.

[5] En la hipótesis de Brunec, la respuesta de Cristo tiene este sentido: «Hago todos aquellos milagros que del Mesías se profetizan en el A. T., y, sin embargo, apenas se encuentran quienes crean en mi mesianidad».

el viento? [8] Entonces ¿qué habéis ido a ver? ¿A un hombre vestido
afeminadamente? Pero los que llevan vestidos afeminados, se encuen-
tran en los palacios de los reyes. [9] Pues ¿qué fuisteis a ver? ¿A un pro-
feta? Así es, y yo os aseguro que es más que un profeta. [10] Porque es
aquel de quien se escribió:

'He aquí que yo envío delante de ti a mi mensajero,
que preparará delante de ti tu camino'.

[11] En verdad os digo, no ha surgido entre los hombres ninguno
más grande que Juan el Bautista; con todo, el más pequeño en el reino

---

8 Tampoco habían salido al desierto para contemplar a un hombre entregado a los placeres y voluptuosidades. Es muy probable que estas palabras encerrasen una alusión tácita a la vida licenciosa de Herodes, tan opuesta a la penitente y austera del Bautista.

9-10 Habían salido al desierto a contemplar y oír a un profeta, pues como tal tenían al Bautista, y por eso se apresuraban a recibir su bautismo; pero, añade Cristo, Juan era más que un profeta; era aquel mensajero o precursor del Mesías anunciado y descrito en la profecía de Malaquías (3,1). El texto hebreo dice literalmente: *He aquí que yo envío a mi mensajero para que prepare el camino delante de mí*. Dios es el que habla de sí mismo; pero en seguida en el mismo versículo se refiere a otro distinto que vendrá a su templo, y a quien se llama el ángel de la alianza, y que, como se ve, se identifica con el mismo Dios. Con razón, pues, las tres veces que en el Nuevo Testamento se cita este pasaje (Mt 11,10; Mc 1,2; Lc 7,27) se le modifica, refiriéndole directamente a Cristo y a su precursor Juan.

11 Juan no sólo fue un hombre superior por su carácter, por su ascetismo, por su dignidad de profeta; es el precursor que inmediatamente preparó con su predicación al pueblo judío para recibir a Cristo, el que con su mano le bautizó, el que con su dedo le señaló como cordero de Dios que quita los pecados del mundo, el que preparó los ánimos de los primeros discípulos que le siguieron. Bajo todos estos aspectos pudo muy bien decir Jesucristo que no había habido hasta entonces hombre cuya dignidad superase a la de Juan Bautista. Nótese que se refiere al pasado, es decir, al Antiguo Testamento, no al Nuevo. No entran para nada en esta comparación los apóstoles, ni mucho menos la Virgen ni San José. Ni se trata de la santidad personal del Bautista, sino únicamente de su dignidad por razón de la misión a que había sido llamado, superior a la de todos los profetas que le habían precedido. Pero, en último término, Juan pertenece al Antiguo Testamento; con él se cierra la época de los profetas (v.13). Y, bajo este aspecto, su condición y dignidad, comparada con la del último de los cristianos, es inferior. El mismo reconoce su inferioridad cuando se llama el amigo del esposo (Jn 3,29-30). Ahora bien, el cristiano, hecho por el bautismo miembro del cuerpo místico de Cristo, que es la Iglesia, forma parte integrante de la misma esposa, la Iglesia. En una palabra, Cristo quiso enseñar con estas palabras la superioridad de la

de los cielos es mayor que él. [12] **Desde el tiempo de Juan el Bautista hasta el presente, el reino de los cielos sufre violencia, y los que emplean la violencia le arrebatan.** [13] **Todos los profetas y la ley han profetizado**

---

nueva economía de gracia que él vino a establecer sobre la antigua economía de la ley mosaica [6].

12 La dificultad que ofrece la interpretación de este versículo depende en gran parte de las varias acepciones que pueden tener las palabras griegas βιάζεται, βιασταί y ἁρπάζουσιν.

El verbo βιάζεται en rigor puede ser considerado como de la voz media o de la pasiva. En la voz media parece debe ser eliminada, pues en tal caso exigiría un complemento parecido al que vemos en Lc 16,16. Pero, aun en el supuesto de que se le considere de la voz pasiva, es susceptible de un doble significado muy distinto. Puede referirse al ardor y entusiasmo con que el pueblo se apresura a entrar en el reino de los cielos, es decir, en la Iglesia, y en este caso el sentido sería que el reino de los cielos era apetecido con ansia y que lograban entrar en él los que se hacen violencia. Esta interpretación la encontramos ya en algunos autores antiguos, como San Jerónimo, San Ambrosio, Maldonado y principalmente en los ascetas.

Pero puede también referirse a la violencia por parte de sus enemigos, en cuyo caso el sentido sería que el reino de los cielos sufre persecución de ellos, y los que le oprimen se lo arrebatan a otros, es decir, les impiden la entrada en él. Esta última interpretación parece estar más en consonancia con todo el contexto y con lo que por otros pasajes evangélicos conocemos del éxito de la predicación del Bautista y del mismo Cristo entre los judíos. Efectivamente, tanto la predicación del Bautista como la de Cristo hubieron de sufrir grandes contradicciones por parte de los escribas y fariseos (v.18). A Cristo llegaron a llamarle bebedor (v.19), y propalaban entre el pueblo sencillo que tenía pacto con el demonio. Esta interpretación es hoy preferida por muchos modernos [7].

13 El reino de los cielos sufre opresión desde que Juan ha comenzado a anunciarlo, lo cual es un indicio de que está ya próximo a establecerse. Porque, efectivamente, el tiempo de las predicciones proféticas sobre este reino tiene su término en él. Todas las profecías que le preceden miran de alguna manera a este tiempo que inaugura el Bautista con su predicación. Juan cierra la economía de la antigua alianza, sucediendo al último de los profetas, Malaquías, cuya postrera predicción (4,5) realiza en su persona, como se ve en el versículo siguiente y más tarde en 17,10. Menciona también la ley juntamente con los profetas, porque, efectivamente, ya en el Pentateuco encontramos profecías mesiánicas, como puede comprobarse por Jn 3,14; 5,46; 19,36; Act 3,22; 7,37; Rom 4,16, etc. Con estas

[6] La interpretación que Brunec nos ofrece de este versículo es ingeniosa, refiriendo su sentido al mismo Cristo (p.262-270), pero su argumentación filológica y contextual no es decisiva.

[7] Cf. Knab., *o.c.* I 493ss; Zorell, *Lex.*; Brunec, p.321-326.

hasta Juan. 14 Y si queréis entenderlo, él es aquel Elías que ha de venir.
15 Quien tenga oídos, que oiga.
16 ¿A quién podré yo comparar a los hombres de esta generación?
A esos niños que, sentados en plazas, gritan a sus compañeros: 17 'Os
hemos tocado la flauta, y no habéis bailado; hemos entonado un aire

---

palabras declara Cristo de una manera indirecta que él es aquel Mesías prometido en la ley y en los profetas.

14 De una manera más clara y terminante declara que el establecimiento del reino mesiánico que todos esperaban estaba ya muy próximo. Los judíos, como más tarde dirán los apóstoles a Cristo (17,10), enseñaban que Elías había de venir inmediatamente antes del Mesías, para prepararle el camino. Fundábanse en el profeta Malaquías (4,5), cuyas palabras interpretaban en sentido literal de la persona del mismo Elías. Cristo confirma en parte esta opinión de los judíos. Efectivamente, antes de la primera venida del Mesías vendrá, no Elías en persona, sino otro que por su oficio, su espíritu y sus virtudes podrá muy bien compararse con Elías y habrá de llevar a cabo la misma misión que Elías cumplirá antes de la segunda venida de Cristo. Sobre el sentido del texto de Malaquías diremos algo al comentar el capítulo 17,10-13.

15 Cristo suele emplear esta frase para excitar la atención de sus oyentes cuando les ha explicado alguna doctrina importante o que pide especial cuidado para ser entendida (cf. 13,9.43, etc.). Semejantes fórmulas se encuentran en los escritos rabínicos, como puede verse en Strack-Bill. (I 604). Así como se dice metafóricamente *oír* por *entender*, así también la palabra *oído* se toma aquí por el entendimiento o por el alma dispuesta a entender. Sin duda, en este caso concreto, lo que Cristo quería inculcar era que aquel Elías de quien habla el profeta es el Bautista y que él es el Mesías.

16-17 Pasa ahora a examinar el comportamiento que para con él han tenido los judíos, singularmente los escribas y fariseos. Por medio de una bella parábola, tomada de la manera como proceden los niños caprichosos, describe gráficamente el ánimo versátil e inconsecuente con que juzgan la vida y doctrina del Bautista y de Cristo. La imagen está tomada de la vida real de la infancia en todos los pueblos.

La aplicación de la parábola *a los hombres de esta generación*, es decir, a los contemporáneos que habían visto la vida del Bautista y escuchado su predicación y ahora veían la de Cristo y no acababan por decidirse a creer en él, es clara. En su modo de proceder imitaban la rebeldía de aquellos niños caprichosos que se resistían a seguir en sus juegos las insinuaciones de los compañeros. Por lo demás, aunque San Lucas, en el lugar paralelo (7,30-34), menciona expresamente a los escribas y fariseos, no excluye por eso a los demás judíos que les seguían en su proceder. Creemos, pues, que la frase de San Mateo *los hombres de esta generación* se refiere a todos aquellos que rechazaron la doctrina de Cristo y del Bautista; es decir, moralmente, a todo el pueblo judío.

fúnebre, y no habéis llorado'.
[18] En efecto, vino Juan, que no comía ni bebía, y dijeron: está loco.
[19] Vino el Hijo del hombre, que come y bebe, y dijeron: Es un glotón y un bebedor, amigo de publicanos y pecadores. Y la sabiduría ha quedado justificada por sus obras».
[20] Entonces comenzó a increpar a las ciudades en las que había hecho la mayor parte de sus milagros, porque no se habían arrepenti-

---

18-19 La aplicación de la parábola que se hace en estos dos versículos es clara. Juan había aparecido llevando una vida austera de rigurosa penitencia, lo cual debía mover a sus oyentes a recibir sus enseñanzas; pero esa misma vida de asceta fue atribuida por los fariseos al demonio o a la locura. La frase del texto griego δαιμόνιον ἔχει, literamente «está poseído por el demonio», puede muy bien traducirse por «está loco». Efectivamente, en el Oriente, los actos anormales de una persona se atribuyen con facilidad a influjo de malos espíritus. Así, por ejemplo, aún hoy día entre los árabes se llama *magnum*, poseído por el *ginn* o espíritu, al que procede de una manera extravagante, y equivale a llamarle loco. Por el contrario, Jesús llevaba una vida ordinaria, acomodándose en su manera externa de proceder al uso de los demás hombres y atrayéndose las simpatías de todos, aun de los publicanos y pecadores, cuyo trato no rehuía; se interpreta su vida como la de un hombre desordenado en el comer y en el beber, amigo de los opresores del pueblo judío y de los viciosos. La última frase del versículo 19, *y la sabiduría ha quedado justificada por sus obras*, más bien que *por sus hijos*, como traduce la Vulgata, siguiendo la lectura de algunos códices, puede interpretarse en varios sentidos. El más conforme con el contexto parece ser el siguiente. Esta raza de hombres, los fariseos y sus secuaces, se resiste a admitir las obras de Dios, pero la providencia divina ha quedado justificada por sus mismas obras, especialmente por el modo de obrar del Bautista [8].

26. **Amenaza a las ciudades impenitentes.** 11,20-24 (= Lc 10,13-16)

20 Estas amenazas contra las ciudades impenitentes las refiere también San Lucas (10,13-16) en un contexto diferente, es decir, cuando Cristo deja definitivamente Galilea. Pudiera ser, como creen algunos autores, entre otros San Agustín, que Jesús las pronunciase dos veces; pero no hay dificultad en suponer que el contexto cronológico nos lo ofrece efectivamente San Lucas, y San Mateo las traslada a esta ocasión por la ilación lógica que ofrecen con la precedente reprensión de la incredulidad de los judíos. En este caso, la partícula τότε, *entonces*, muy usada por San Mateo como fórmula de transición, no significa una sucesión inmediata de tiempo.

Afirma el evangelista que en estas ciudades había obrado Jesús muchos milagros. Como quiera que en los evangelios apenas encontramos noticias de la predicación de Cristo en Corozaín y Betsaida,

[8] Cf. F. Mussner, *Der nicht erkannte Kairos (Mt 11,16-19; Lc 7,31-35)*; B 40 (1959) 599-612.

do. [21] «¡Ay de ti, Corozaín! ¡Ay de ti, Betsaida! Que, si en Tiro y en Sidón se hubieran hecho los prodigios que se han hecho en vosotras, tiempo ha que se hubieran arrepentido, vistiéndose de saco y esparciendo sobre sí ceniza. [22] Pues bien, yo os aseguro que en el día del juicio el castigo de Tiro y Sidón será menos riguroso que el vuestro.

---

hemos de concluir que omiten muchas cosas, que sin duda conocían los primeros cristianos por la tradición oral de testigos que las presenciaron.

21 Cayeron tan de lleno sobre estas dos ciudades las maldiciones de Cristo, que de ninguna de ellas podemos señalar con certeza ni el sitio que ocuparon. Como el evangelista advierte que habían visto muchos milagros de Cristo, hemos de buscar su emplazamiento en la ribera occidental del lago, donde Cristo desarrolló casi todo su ministerio galilaico. Corozaín le identifican generalmente los arqueólogos modernos con las ruinas de Khibet Kerazeh, cuatro kilómetros al norte de Tell Hum [9]. Betsaida parece que hay que colocarla no lejos de Cafarnaúm, también en la ribera occidental. Es, por lo tanto, distinta de la otra Betsaida que el tetrarca Filipo hizo edificar en la ribera oriental, añadiéndola el nombre de Julia, hija de Augusto. Dos pasajes, uno de San Marcos (6,31) y otro de San Lucas (9,10), parecen confirmar la existencia de estas dos Betsaidas. Sin embargo, no están acordes sobre esta cuestión los arqueólogos y comentaristas.

Son comparadas estas dos ciudades con Tiro y con Sidón, ciudades fenicias, junto al Mediterráneo, famosas por su comercio y sus riquezas, pero también por sus vicios y corrupción moral, como se desprende de la descripción de su ruina y devastación, anunciada por Isaías (23,1-18) y Ezequiel (26,1-28,26) como castigo por sus iniquidades. Estas dos ciudades, juntamente con Sodoma y Gomorra, son en la Escritura tipos de comparación para describir los castigos de la justicia divina.

22 Los habitantes de Corozaín y Betsaida son más dignos de castigo que los de Tiro y Sidón, porque habían recibido mayores gracias al escuchar la doctrina de Cristo y presenciar sus milagros. Más aún, afirma Cristo que, si aquellos gentiles hubiesen tenido esta dicha de que disfrutaron las ciudades de Galilea, tiempo ha que hubieran hecho penitencia por sus pecados. Este arrepentimiento interno lo hubiesen mostrado con aquellas señales exteriores que solían acompañar a los días de ayuno y penitencia: el vestido áspero y lúgubre y la ceniza que esparcían sobre sus cabezas (cf. Jer 6,26; Jon 3,6).

Cristo afirma categóricamente que aquellas ciudades paganas hubieran hecho ciertamente penitencia si hubieran recibido las gracias que recibieron los habitantes de Corozaín y Betsaida. No quiere esto decir que los habitantes de Tiro y Sidón careciesen de todo género de gracias para convertirse: tuvieron, sin duda, las suficientes, de las que voluntariamente no quisieron aprovecharse. Si hu-

[9] Se conservan restos de una sinagoga mucho más modesta que la de Tell-Hum. Cf. A. Fernández, *Geografía bíblica* p.129.

[23] Y tú, Cafarnaúm, ¿es que vas a levantarte hasta el cielo? Serás hundida hasta el abismo; que si en Sodoma se hubieran hecho los milagros que se han hecho en ti, subsistirían todavía al presente. [24] Pues bien, yo os aseguro que en el día del juicio será menos riguroso el castigo del país de Sodoma que el vuestro».

[25] En aquel tiempo habló Jesús de la siguiente manera: «Bendígote, ¡oh Padre, Señor del cielo y de la tierra!, porque has tenido ocultas estas cosas a los sabios y a los prudentes, y se lo has revelado a los sen-

---

bieran gozado de aquellas extraordinarias de que gozaron los judíos testigos de los milagros de Cristo, afirma Cristo con toda certeza que se hubieran convertido, lo cual implica un conocimiento cierto de los acontecimientos futuros libres que sucederían puestas determinadas circunstancias. Decir con algunos autores (Jansenio de Gante, Buzy, etc.) que Cristo se expresa aquí de una manera popular, sin que sus palabras impliquen o insinúen su presciencia divina, es privar de su fuerza a la argumentación que usa contra los judíos, ya que toda ella se reduciría a una mera figura retórica.

23-24 Separadamente y con frases aún más severas dirige Cristo sus quejas contra Cafarnaúm. Esta ciudad privilegiada, elegida como centro de sus actividades apostólicas, donde había establecido su domicilio y en la que tantas veces había predicado y tantos prodigios había hecho, tampoco respondió al llamamiento de Cristo. La predicción se cumplió literalmente. Sólo ruinas han podido encontrar los exploradores modernos de aquella opulenta ciudad, y aun éstas no es absolutamente cierto pertenezcan a la Cafarnaúm contemporánea de Cristo. La ciudad con que se compara a Cafarnaúm es Sodoma, desaparecida totalmente por sus enormes pecados, pero que subsistiría aún si Cristo hubiera obrado en ella los milagros que hizo en Cafarnaúm, pues se hubiera convertido. Más aún, en el día del juicio, la sentencia que recaerá sobre los cafarnaítas será más severa que la de los habitantes de Sodoma, porque su pecado fue mayor.

27. **Revelación del Padre. Llamamiento a todos.** 11,25-30 (= Lc 10,21-44)

Esta pequeña sección, notable bajo muchos aspectos, la encontramos reproducida parcialmente en San Lucas, aunque en distinto contexto. Cristo, según él, diría estas palabras cuando volvieron de predicar los setenta y dos discípulos alegres y gloriosos por el feliz suceso de aquel primer ensayo apostólico (Lc 10,17-22). De todo el conjunto de la narración de San Lucas se deduce con claridad que, efectivamente, Cristo las pronunció en aquella ocasión. San Mateo las traslada a este lugar, porque, habiendo mostrado anteriormente quiénes y por qué rechazaban los misterios del reino mesiánico revelados por Cristo, era natural que declarase, por el contrario, quiénes eran los favorecidos y mejor dispuestos para recibir estas verdades sobrenaturales.

25 Por consiguiente, también en este caso la fórmula transitoria *en aquel tiempo* tiene un sentido vago y general. Cristo comien-

cillos. 26 Sí, Padre mío, pues ha sido de tu agrado que sea así. 27 Todo me lo ha entregado el Padre, y nadie conoce al Hijo sino el Padre; ni conoce alguno al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo quisiera revelárselo.

---

za esta breve y sublime oración al Padre alabando y glorificando su admirable providencia y dándole gracias porque ha permitido que los más sublimes misterios del reino mesiánico quedaran ocultos a los prudentes y sabios del mundo, tales como los escribas y fariseos, llenos de soberbia y orgullo; y, en cambio, han sido revelados a la gente humilde y sencilla, como eran los apóstoles y primeros discípulos, que, sin presumir de sí mismos, recibían con humildad las enseñanzas del Maestro. Los que eran tenidos por grandes y sabios en este mundo, rechazaron la doctrina del Evangelio; en cambio, la recibieron los pequeños y los humildes, quedando así de manifiesto que la sabiduría mundana no basta para conocer los misterios y secretos de Dios.

Al bendecir Cristo a su Padre porque ha tenido ocultas las cosas del reino mesiánico a los sabios y prudentes del mundo, no quiso decir que los sabios y grandes son excluidos de su reino, sino que sólo podrán entrar en él si se hacen humildes, pues para comprender y abrazar el Evangelio es necesaria la gracia de Dios, que está en pugna con la soberbia y vanidad. La doctrina evangélica quedó oculta para estos hombres, no porque no se les predicase ni porque Dios no quisiera su conversión, sino porque, como advierte San Juan (3,19), *la causa de su condenación está en que, habiendo venido la luz al mundo, los hombres tuvieron más estima de las tinieblas que de la luz; porque sus obras eran perversas.*

26 La palabra εὐδοκία tiene con frecuencia en la Escritura un sentido subjetivo de favor, benevolencia, etc., que uno muestra para con otros [10]; pero también puede referirse, en sentido objetivo, a aquel estado o condición de personas o cosas que uno aprueba o en que se deleita, y éste es el sentido que damos aquí a la expresión griega en nuestra traducción. Dios, pues, tiene complacencia en manifestar los misterios del reino mesiánico a los sencillos de corazón y a los humildes, y éste es el modo como lleva a cabo la obra de la salvación eterna de cada uno.

27 Por razón principalmente de este versículo se ha llamado a esta sección que comentamos «la perla de las palabras de Jesús». Y por la semejanza que tiene con algunos pasajes del cuarto evangelio, se ha dicho que es «un bólido caído del cielo de Juan». Nada eficaz puede objetarse contra la autenticidad de este pasaje de San Mateo, y, por consiguiente, esta sola sección y aun este solo versículo bastan para demostrar que el Jesús que se nos describe en el cuarto evangelio es el mismo de los sinópticos y que la divinidad de Cristo fue ya reconocida y profesada desde el comienzo del cristianismo [11].

[10] Cf. F. Zorell, *Lexicon N. T.*

[11] Cf. L. Cerfaux, *Les sources scripturaires de Mt 11,25-30:* EThLv 30 (1954) 740-746; 31 (1955) 331-342; H. Mertens, *L'Hymne de jubilation chez les Synoptiques Mt 11,*

[28] **Venid a mí todos los que estáis apenados y sobrecargados, y yo os aliviaré.** [29] **Tomad sobre vosotros mi yugo y dejaos instruir por mí,**

La primera frase del versículo está en primera persona: *todo me lo ha entregado el Padre;* en cambio, las frases siguientes se refieren al Hijo en tercera persona. Es una manera clara de manifestar que este hijo no es otro que Jesús. Lo que el Padre comunica a su Hijo se expresa por la palabra πάντα, *todo.* La amplitud de este término hemos de deducirla de los pasajes afines de San Juan (3,35; 5,20-23; 6,46; 10,29; 16,15; 17,2.10, etc.) y del contexto. Todo poder ha sido comunicado al Hijo. Este poder, igual al del Padre, lo especifica más San Juan en el capítulo quinto de su evangelio principalmente. Aquí, por el contexto anterior y siguiente, las palabras de Cristo dicen relación directa a su sabiduría, por la que puede revelar a los hombres los misterios más ocultos de la divinidad. Las perfecciones que el Hijo recibe del Padre son tales, que superan todo conocimiento humano, y sólo el Padre las conoce perfectamente.

Por otra parte, la sabiduría del Hijo es tal, que sólo él conoce perfectamente al Padre. Con todo, puede hacer participantes de este conocimiento a los hombres, en cuanto los hombres son capaces de percibir de alguna manera estos misterios. Antes (v.25) había dicho que el Padre es quien revela a los sencillos estas verdades; ahora afirma que él, el Hijo, las revela también a quien quiere. Es una manera implícita de enseñar que su sabiduría y poder es igual al del Padre, porque ambos tienen una misma naturaleza y voluntad divina. El Padre, es decir, Dios, es el único que conoce perfectamente al Hijo. Esta afirmación pone al Hijo, a Jesús, por encima de todo lo creado; y sólo el Hijo conoce perfectamente al Padre. Sólo el Hijo, Jesús, lo conoce perfectamente. Semejantes expresiones no pueden explicarse si no admitimos que el Hijo posee la misma naturaleza divina, la misma sabiduría y el mismo poder que el Padre; es también Dios.

28 Esta suavísima invitación de Cristo la encontramos únicamente en San Mateo. Con que sólo nos hubiera conservado las palabras de Jesús que leemos en los tres últimos versículos de este capítulo, merecería este evangelista el reconocimiento de toda la humanidad. Jesús llama a sí a todos los desgraciados y oprimidos por toda clase de penalidades, trabajos y miserias, y promete aliviarles y consolarles. El contexto anterior ilumina el profundo sentido de esta promesa de Jesucristo. Jesús invita a los hombres fatigados y hastiados por los trabajos morales y físicos de esta vida y cargados con aquel pesado yugo de la ley antigua, como estaban los judíos, o con el peso moral de aquella espantosa corrupción en que vivían anegados los paganos, a que con fe y amor reciban sus enseñanzas, en las que encontrarán la paz del alma y con ella el alivio para todas sus penalidades.

29 Tomar sobre sí el yugo es una frase metafórica rabínica,

25-30; *Lc* 10,21-22 (Gembloux 1957). Cf. B 40 (1959). Una exposición amplia teológica de este pasaje puede verse en LEBRETON, *Les origines du dogme de la Trinité* I (París 1927) 591-598.

porque soy dulce y humilde de corazón, y encontraréis alivio para vuestras almas, 30 porque mi yugo es suave, y mi carga ligera».

12 **1 Por aquel tiempo pasaba Jesús un día de sábado a través de los sembrados; sus discípulos tenían hambre y comenzaron a arrancar**

---

por la que se significa la aceptación y reconocimiento de la doctrina de un maestro. El yugo de Cristo es la nueva ley evangélica contenida en todas sus enseñanzas. El verbo que sigue, μάθετε, no significa, como a veces se interpreta, «aprended de mí», como si él se propusiese como modelo, sino más bien «dejaos instruir por mí»; o de otro modo: «haceos mis discípulos afiliándoos a mi escuela». Dos títulos presenta Cristo para proclamarse maestro al que todos los hombres deben acudir. Primeramente, porque él no es duro ni severo en sus exigencias doctrinales, sino más bien lleno de dulzura y de bondad, que nace de lo más profundo de su corazón. En segundo lugar, porque sus doctrinas son las únicas capaces de traer al alma humana la verdadera felicidad. Hay en estas palabras y en las que siguen una alusión tácita a la ley antigua, dura y pesada, y a los fariseos y escribas, que se proclamaban maestros de Israel, soberbios y duros de corazón, que a la ley habían añadido innumerables trabas y tradiciones que la hacían insoportable.

30 Por el contrario, el yugo que nos impone la ley de Cristo es,. en comparación con el yugo de la ley antigua, suave y llevadero. No sólo porque contamos con más abundantes gracias, que se nos comunican principalmente por los sacramentos, sino también porque está fundada no en el temor, como la antigua, sino en el amor, y porque para los sacrificios que exige va por delante con su ejemplo el mismo Cristo, Señor nuestro.

28. Los discípulos arrancan espigas en sábado, y los defiende. 12,1-8 (= Mc 2,23-28; Lc 6,1-5)

En este capítulo se acentúa más cada vez la oposición de los fariseos, y Jesús en sus declaraciones afirma más su autoridad y poder divino.

1 *Por aquel tiempo:* Esta frase, vaga en San Mateo, sólo significa una transición de un suceso a otro, no una sucesión cronológica de los hechos. Teniendo en cuenta las otras narraciones de San Marcos (2,23-28) y de San Lucas (6,1-5), esta escena tuvo lugar después de la Pascua, cuando de hecho iba a comenzar ya la recolección, y antes de la fiesta de Pentecostés. Creemos que se trata de la segunda Pascua de la vida pública de Jesús, que es, a nuestro entender, la que menciona San Juan en el capítulo 5, versículo 1. Era un sábado, lo cual indica que el hecho aconteció en las cercanías de algún poblado en Galilea, ya que en tal día no se permitían largos viajes lejos de los pueblos y ciudades. Senderos estrechos atravesaban los campos sembrados por los que caminaba Cristo con sus discípulos, los cuales, acuciados por el hambre, arrancaban

espigas y a comerlas. 2 Viendo esto los fariseos, le dijeron: «Tus discípulos hacen en sábado lo que no está permitido». 3 Y él les contestó: «¿No habéis leído lo que hizo David cuando tuvo hambre él y los que lo acompañaban? 4 ¿Cómo entró en la casa de Dios y comió los panes de la proposición, a pesar de que no estaba permitido comerlos ni a él ni a sus compañeros, sino solamente a los sacerdotes? 5 ¿O no habéis leído en la Ley que en el día de sábado los sacerdotes en el templo violan el sábado y no son culpables? 6 Pues yo os digo que aquí se trata

---

las espigas y, frotándolas con las manos (Lc 6,1), las desgranaban, comiéndose los granos. Claro indicio de la pobreza en que vivían. Si las espigas eran de cebada, el hecho pudo suceder en los meses de abril o mayo, y si eran de trigo, algo más tarde, a fines de mayo o principios de junio.

2 La ley (Dt 23,25) permitía arrancar algunas espigas al pasar por el campo de algún amigo, pero prohibía expresamente (Ex 34,21) segar en día de sábado. Los fariseos, exageradamente rigoristas, asimilaban la acción de arrancar con la mano unas espigas a la de la siega [1]. Acusan, pues, a los discípulos, no de hurto, sino de la violación del descanso sabático. Esta ley, ya de suyo bastante severa tal como estaba prescrita en la Sagrada Escritura, la habían hecho intolerable los fariseos con un sinnúmero de prohibiciones minuciosas y aun ridículas que habían añadido por su cuenta. En una lista pueril se contaban nada menos que treinta y nueve obras ilícitas en día de sábado; algunas tan ridículas como el apagar una lámpara, el cocer un huevo, el atar o desatar un nudo en una cuerda, etc.

3-4 Jesús disculpa y defiende a sus discípulos con una serie de argumentos irrefutables tomados de la Sagrada Escritura. El primero se refiere al episodio que se cuenta en el libro primero de Samuel (21,2-6). David, huyendo precipitadamente con algunos de sus compañeros de la ira de Saúl, llegó extenuado por el hambre a Nob, donde estaba entonces el tabernáculo (el templo no existía aún). Presentóse al sumo sacerdote Aquimelec y le pidió algo de comer para él y sus acompañantes. El sumo sacerdote no tenía a mano más que los panes llamados de la proposición. Eran doce panes ácimos, en forma de tortas, de flor de harina, en representación de las doce tribus, que se colocaban todos los sábados en una mesa de oro, a la izquierda del altar del incienso, en el *sancta*. Por ser una ofrenda a Dios y por haber estado una semana en el lugar del santuario que se consideraba como el más sagrado, estos panes, al ser retirados, sólo podían servir de alimento a los sacerdotes (Lev 24,5-9). Ahora bien, Aquimelec, en aquellas circunstancias, no tuvo dificultad en entregar aquellos panes sagrados a David y a sus compañeros.

5-6 Toma Jesús un segundo argumento de la manera de proceder los sacerdotes los sábados en el culto del templo. Llevan a

[1] Las exageraciones a que en este punto habían llegado los fariseos pueden verse en STR.-B., I 615-617, y en KORTLEITNER, *Archaeologia* p.227. Ilustra todo este pasaje el P. HOLZMEISTER, *Si licet sabbatis curare?:* VD 8 (1928) 264-270.

de una cosa mayor que el templo. 7 Y si hubierais comprendido lo que significa: 'Amo la misericordia y no el sacrificio', no hubierais condenado a los inocentes. 8 Pues señor es del sábado el Hijo del hombre».

---

cabo muchas obras serviles, como el matar las víctimas, desollarlas y prepararlas para el sacrificio. Más aún, precisamente los sábados se aumentaba el trabajo de los ministros del culto, por ser más numerosos los sacrificios ofrecidos por los fieles. Con todo, no podía decirse que violaban el descanso sabático, ya que el servicio del templo era considerado por los mismos rabinos como más importante que la observancia del sábado [2]. La predicación del reino mesiánico, confiada por Jesús a sus discípulos, era, bajo muchos aspectos, una cosa más grande, más útil y necesaria a los hombres que aquellos sacrificios y aquel culto, que pronto iba a ser sustituido por otro en que *los verdaderos adoradores adorarán al Padre en espíritu y en verdad* (Jn 4,23). Es verdad que, de una manera indirecta, con estas palabras Jesús se refería a su propia persona. El mismo está por encima del templo, como más tarde (v.41-42) dirá que está por encima de Jonás y Salomón.

Para un judío de la época de Cristo, nada había en el mundo más grande que el templo de Jerusalén. Reivindicar, por lo tanto, para sí mismo y para su obra una dignidad superior a la del templo, era colocarse por encima de toda autoridad y dignidad humana e igualarse al mismo Dios. Efectivamente, los discípulos al servicio de Cristo llevan a cabo un ministerio más noble que el de los sacerdotes al servicio del templo. Cristo es el Señor del templo, que no es sino la casa de Dios, en tanto que en él *habita corporalmente*, como dice San Pablo, *la misma divinidad* (Col 2,9); es decir, después de la encarnación, aquella naturaleza humana estaba de tal manera unida a la naturaleza divina en la persona del Verbo, que se puede decir de ella con verdad: Este hombre es Dios. Es, por lo tanto, falso lo que afirmaban los modernistas, que en los evangelios sinópticos no había fundamento para afirmar la divinidad de Cristo.

7 Un tercer argumento, fundado también en la Escritura, concretamente en un texto del profeta Oseas (6,6), que ya antes vimos citado por Jesucristo (9,13), acusa a los fariseos de su poca caridad para con el prójimo. No hay que pararse en la letra de la ley, sino atender más bien al espíritu con que ha sido dada por Dios, que es amor y caridad. Del texto de Oseas se deduce que agradan más a Dios las obras de misericordia que los sacrificios. Por lo tanto, si los fariseos hubieran tenido en cuenta las circunstancias en que se encontraban los discípulos de Cristo, hambrientos, no hubieran condenado su acción tan precipitadamente.

8 Recuérdese lo que sobre el título *el Hijo del hombre* dijimos al comentar el capítulo 8, versículo 20. Cristo afirma que él es el

[2] En la *Mishná* se lee con frecuencia: «El culto del templo echa afuera al sábado». Cf. STR.-B., I 620s.

[9] Desde allí vino a la sinagoga de ellos. [10] Hallábase, pues, allí un hombre que tenía una mano atrofiada, e hicieron a Jesús esta pregunta con ánimo de acusarle: «¿Está permitido curar en el día del sábado?» [11] El les contestó: «¿Quién habrá entre vosotros que, si tiene una oveja y cae en sábado en un hoyo, no vaya a cogerla y levantarla? [12] Pues ¡cuánto más vale un hombre que una oveja! De manera que está permitido hacer bien en sábado». [13] Entonces dice al hombre: «Extiende

---

dueño del sábado, es decir, el autor de la ley, y, por consiguiente, a él pertenece interpretarla y aun abolirla si le place.

29. **Sana a uno que tenía la mano atrofiada.** 12,9-14 (= Mc 3,1-6; Lc 6,6-11)

9 Todas las circunstancias que los tres sinópticos hacen constar sugieren la idea de que la sinagoga de que se trata es la de Cafarnaúm, posiblemente aquella que el piadoso centurión había edificado a los judíos (8,5ss). San Lucas (6,6) explícitamente y San Mateo y San Marcos implícitamente nos dicen que la escena que nos van a describir tuvo lugar un sábado.

10 Entre los concurrentes a la sinagoga había un hombre que tenía una mano paralizada y, consiguientemente, como atrofiada e inútil. Los fariseos se aprovecharon de esta ocasión, primero para observar si Jesús le curaba, como anotan San Marcos y San Lucas, y, por fin, para proponerle un caso de moral con intención de encontrar un pretexto para acusarle. El caso era bien sencillo: ¿Es lícito curar en el día del sábado? Según las tradiciones farisaicas, únicamente si se trataba de un peligro inminente de muerte era lícito prestar un auxilio o remedio medicinal a un enfermo en el día del sábado [3]. La razón que para ello daban es que el curar era un trabajo y, por consiguiente, caía bajo la ley del descanso sabático. La intención de los fariseos al hacer semejante pregunta a Jesús era poderle acusar de violador de la ley, como efectivamente lo hicieron en repetidas ocasiones. Si contestaba que sí, a mano tenían numerosas tradiciones que prohibian en sábado, sin ningún fundamento en la ley, obras tan insignificantes como el atar o desatar un nudo.

11-12 La respuesta de Jesucristo es contundente y fundada en la misma ley. Efectivamente, en el Deuteronomio (22,4), expresamente se aconseja auxiliar a un animal que hubiera caído en una fosa, sin que el sagrado texto indique que esto estuviese prohibido si era un día de sábado.

13 E inmediatamente, con sola su palabra para quitar a sus enemigos todo pretexto de acusarle, ya que no podían decir que el hablar era un trabajo, cura totalmente el brazo del enfermo. San Jerónimo [4] advierte que, según se lee en el evangelio apócrifo de los

[3] Sobre el rigorismo de la tradición farisaica para aplicar remedios a los enfermos en día de sábado, cf. HOLZMEISTER, art.cit., p.265ss.

[4] El *Evangelio según los Hebreos* introduce a este hombre hablando de la siguiente manera: «Era un albañil que ganaba la comida con mis manos; te ruego, ¡oh Jesús!, que me devuelvas la salud, para que no me vea obligado a sufrir la vergüenza de mendigar mi alimento».

tu mano». La extendió, y quedó sana como la otra. [14] En saliendo los fariseos, tomaron contra él la determinación de hacerle perecer.

[15] Y como Jesús lo supiese, se alejó de allí, y le siguió mucha gente, y les curó a todos [16] y les recomendó con insistencia que no le descubriesen, [17] a fin de que se cumpliese lo que dijo el profeta Isaías:

[18] «He aquí a mi siervo a quien he escogido,
el amado mío, en quien se complace mi alma.

---

hebreos, este hombre curado era un albañil y que había pedido a Jesús que le curase para poder seguir ganándose la vida con su trabajo.

14 Según San Marcos (3,6), para sus conjuras contra Jesús contaban también con el apoyo de los herodianos.

30. Sana a muchos junto al lago. 12,15-21 (= Mc 3,7-12)

15 Cómo tuvo conocimiento Jesús de los designios perversos de sus enemigos, no lo indica el evangelista; pero probablemente alude a su ciencia sobrehumana, ya que no dice que alguien le comunicase las intenciones, sin duda secretas, de los fariseos y herodianos. Como no había llegado aún su hora, se retiró, como en seguida insinúa el evangelista, con la intención de evitar un conflicto ruidoso con los fariseos y para poner el primero en práctica el consejo que dio a sus discípulos de huir de una ciudad a otra cuando fueran perseguidos (10,23). El sitio donde se retiró lo indica de una manera vaga San Marcos, junto al mar (3,7), sin duda de Tiberíades. Violento contraste con el odio de sus enemigos forma el entusiasmo de la plebe, que en gran número le sigue a su retiro.

16 Su intención, al recomendar reserva a la muchedumbre, era evitar a todo trance el que su actitud pudiera parecer como un reto a sus adversarios.

17 En la manera de proceder humilde y mansa de Jesús, en abierto contraste con la conducta soberbia e insidiosa de los fariseos, ve el evangelista cumplida una de las más célebres profecías mesiánicas de Isaías. San Mateo aprovecha esta ocasión para incorporar a su evangelio uno de los retratos más hermosos y sugestivos del Mesías, cuya fidelidad resaltaba en estas circunstancias históricas de la vida de Jesús.

18 La cita del texto del profeta está hecha en parte conforme al original hebreo y en parte conforme a la traducción griega de los Setenta. San Mateo modifica algunas expresiones, pero el sentido substancialmente es el mismo. Isaías, en el capítulo 42 de su profecía (v.1-4), introduce a Dios describiendo el carácter, las cualidades y el ministerio del futuro Mesías. Le llama en primer lugar su siervo o su ministro. Jesús, efectivamente, hecho hombre, tomó la forma de siervo, como enseña San Pablo (Flp 2,7), y fue escogido por el Padre para llevar a cabo la obra de la redención del género humano. Es, por esta misma razón, el amado del Padre, en el que

Pondré mi espíritu sobre él,
y anunciará el juicio a las naciones.
19 No disputará ni gritará,
y nadie oirá su voz en las plazas.
20 No romperá la caña cascada
ni apagará la mecha aún humeante
hasta que lleve el juicio a la victoria,
21 y en su nombre pondrán las naciones su esperanza».

---

más que en ningún otro tiene sus complacencias. Puso en su alma un tesoro inmenso e inagotable de gracias y dones espirituales, con los que pudiera enriquecer a toda la humanidad (Jn 1,14-16). Su oficio será anunciar al mundo el juicio de Dios, o el derecho divino, es decir, las relaciones que deben existir entre Dios y los hombres en la religión por él revelada y predicada. En una palabra, establecerá en el mundo la ley evangélica, por la que deben gobernarse así los judíos como los gentiles.

19 Pasa ahora el profeta a describir su carácter manso, humilde y bondadoso. Evitará ruidosos encuentros con los escribas y doctores de la ley; los gritos desaforados, tan frecuentes entre los orientales, en las calles y plazas públicas y aquella ostentación y jactancia con que muchos falsos maestros en tiempo de Isaías y los fariseos en tiempo de Cristo proponían públicamente al pueblo sus doctrinas.

20 Por medio de dos imágenes bellísimas describe el profeta la mansedumbre, dulzura y misericordia del Mesías. No acabará de romper una caña ya cascada, antes procurará levantarla y unirla de nuevo a su tronco para que siga viviendo, ni acabará de apagar la mecha de una lámpara que ya se está extinguiendo, sino que verá si puede volver a iluminar con luz clara y radiante. La caña cascada, la mecha humeante, representan a toda clase de miserias, dolencias y penalidades a que está sujeta la humanidad. Esta mansedumbre y dulzura del Maestro contribuirá grandemente al triunfo de la ley evangélica: victoria que consiguió Cristo en la cruz, pero que será plena y definitiva al fin de los tiempos en el último juicio, como enseña San Pablo (1 Cor 15,24-28).

21 En las enseñanzas y doctrinas de Cristo pondrán todos los pueblos la esperanza de su salvación. El texto hebreo es en Isaías más expresivo: *Y las islas pondrán en su ley su esperanza*. El profeta dirige una mirada hacia las islas del Mediterráneo y hacia las más apartadas regiones donde dominaban y florecían los grandes pueblos de los griegos y romanos y predice que allí precisamente tendrá su expansión el reino del Mesías. La versión griega de los Setenta, que sigue el evangelista, viene a decir lo mismo con expresiones algo diversas. En una palabra, se insinúa la universalidad o catolicidad del reino que venía a establecer el Mesías, es decir, de la Iglesia [5].

[5] Cf. J. Knabenbauer, *Comment. in Is.* p.120-128; Condamin, *Le livre d'Isaïe* (París 1920) 298ss.

[22] Entonces le trajeron un endemoniado ciego y mudo y le curó,
de manera que el mudo hablaba y veía. [23] Y toda la gente quedó es-
tupefacta y decían: «¿Será éste acaso el hijo de David?» [24] Oyendo lo
cual los fariseos, dijeron: «Este no echa a los demonios sino por virtud
de Beelcebul, príncipe de los demonios». [25] Habiendo conocido sus
pensamientos, les dijo: «Todo reino dividido contra sí mismo, que-
dará arruinado, y toda ciudad o casa dividida contra sí misma, no
podrá subsistir. [26] Y si Satanás arroja a Satanás, está dividido contra

---

31. El endemoniado ciego y mudo. Calumnia de los fariseos. 12,22-37 (= Mc 3,20-30; Lc 11,14-28)

22 El milagro que aquí nos cuenta San Mateo parece haber llamado extraordinariamente la atención de las muchedumbres y de los mismos enemigos de Jesucristo. Tres milagros a la vez. No sabemos con certeza si la ceguera y la mudez eran efectos de la posesión del demonio, aunque la manera de hablar del evangelista y, sobre todo, el pasaje paralelo de San Lucas (11,14) así parecen indicarlo. San Jerónimo, comentando este milagro, dice que una cosa parecida sucede siempre en la conversión de los gentiles. Expulsado de su alma el demonio, reciben primeramente la luz de la fe, y después sus lenguas prorrumpen en alabanzas de Dios.

23 El título *hijo de David* era, como arriba vimos (9,27), el más popular para designar al futuro Mesías.

24 Los fariseos, al percatarse del estado de ánimo de la muchedumbre, procuran sofocar inmediatamente aquel movimiento de simpatía hacia Jesús, y, no pudiendo negar el hecho milagroso, levantan contra Jesús una horrible calumnia, pretendiendo hacer creer que aquel poder que muestra arrojando a los demonios lo recibe del príncipe de ellos, Beelcebul. Sobre el origen y significado de esta palabra dijimos algo más arriba (10,25).

25 De nuevo el evangelista alude a la ciencia divina de Jesús, que conocía perfectamente los más ocultos designios de sus enemigos. A su calumnia responde en primer lugar con un argumento tomado del sentido común. Es un principio conocido de los rabinos [6] y que establece también Cicerón: «Quae enim domus tam stabilis, quae tam firma civitas est, quae non odiis et dissidiis possit everti?» [7]

26 La aplicación del principio general al caso de Jesús es clara. Si Satanás echa fuera de los hombres a Satanás, es decir, si un demonio echa fuera a otros demonios, es claro que hay división y discordia entre ellos, y, consiguientemente, su imperio no puede ser duradero. Ahora bien, es un absurdo que el demonio quiera destruir su propio reino; por consiguiente, si yo arrojo afuera a los demonios, no lo hago por virtud recibida de su príncipe, sino por la mía propia. La fuerza de esta argumentación está en que efectivamente Jesús curaba a muchos endemoniados con el fin de mostrar su divina misión, que era destruir en este mundo el reino del pecado y de Satanás y

[6] Cf. Str.-B., I 635s.
[7] *De amicitia* 7,23.

sí mismo; ¿cómo, pues, podrá subsistir su reino? 27 Y si yo arrojo a los demonios por virtud de Beelcebul, vuestros seguidores, ¿en virtud de quién los arrojan? Por eso ellos serán vuestros jueces. 28 Pero, si yo arrojo los demonios en virtud del Espíritu de Dios, síguese que el reino de Dios ha llegado a vosotros. 29 O ¿cómo puede entrar uno en casa de un hombre forzudo y robarle sus bienes si antes no ata al

---

establecer su propio reinado, en el que estaba la salvación de los hombres.

27 Un segundo argumento, que pudiéramos llamar *ad hominem*, lo toma de la práctica de los exorcismos usada por los judíos. Flavio Josefo [8] refiere que los exorcistas habían recibido de Salomón el arte de conjurar a los demonios y que este oficio era muy estimado entre los judíos de su tiempo. Los medios que allí dice usaban para exorcizar parecen más bien fórmulas de arte mágica. También San Justino y San Ireneo [9] aluden a estos exorcistas judíos. En los Hechos de los Apóstoles (19,13-17) nos refiere San Lucas la pintoresca escena de los siete hijos del sumo sacerdote Sceva, que pretendieron exorcizar a un endemoniado invocando el nombre de Jesús, como hacía San Pablo. El endemoniado, impulsado por el espíritu de que estaba dominado, se lanzó sobre ellos y tuvieron que escapar de aquella casa desnudos, heridos y avergonzados. San Marcos (9,38) y San Lucas (9,49) aluden también a semejantes exorcistas. Jesucristo, hablando con los fariseos, llama a estos exorcistas «vuestros hijos», es decir, vuestros discípulos y seguidores, porque efectivamente, como afiliados en cierto modo al servicio de la sinagoga, eran hechura de los escribas y fariseos. Era claro que los enemigos de Cristo no atribuían el poder que, según ellos, tenían sus exorcistas al demonio. Por consiguiente, ¿con qué derecho podían decir que el poder de Jesús le venía de Satanás?

28 La conclusión era manifiesta. Si, por lo tanto, dice Cristo, yo arrojo a los demonios por virtud divina, es señal de que ha llegado para vosotros el reino de Dios, es decir, el reino mesiánico, que, según las profecías del Antiguo Testamento, había de acabar con el reino de Satanás.

29 Por medio de una breve parábola tomada de la vida aventurera de algunas tribus o grupos de salteadores, que raras veces han faltado en Oriente, prueba Jesús que su poder es superior al de los demonios. Mientras un jefe de esas tribus o el cabecilla de los salteadores, bien armado, vigila y guarda los frutos de su latrocinio, nadie podrá rescatarlos si no es más fuerte que él y le vence y le ata. Porque únicamente entonces podrá entrar en sus escondrijos y recuperar todo lo robado. La aplicación de la imagen es manifiesta. Este jefe fuerte por sus armas es el príncipe de este mundo, como en otra ocasión le llamó Cristo (Jn 12,31), que antes de la encarnación dominaba pacíficamente en toda la humanidad (cf. Rom 1-2). Pero vino Cristo, más fuerte que él, y por medio de su predicación y sus

[8] *Ant.* VIII, 2.5.
[9] *Dial. cum Triph.* c.85; *Adv. haer.* 2,5.

forzudo? Sólo entonces saqueará su casa. [30] **Quien no está conmigo, está contra mí, y quien no junta conmigo, desparrama.**
[31] **Por eso os digo que todo pecado, toda blasfemia se perdonará a los hombres; pero la blasfemia contra el Espíritu no se perdonará.**
[32] **Si alguno habla contra el Hijo del hombre, se le perdonará; pero si habla contra el Espíritu Santo, no se le perdonará, ni en este mundo**

---

milagros, pero principalmente de su pasión, le arrojó no sólo de los cuerpos de los hombres, sino principalmente de sus corazones.

Prueba de esta manera Jesús no sólo que él no arroja los demonios por virtud de Beelcebul, sino que es mucho más fuerte que él, puesto que le arrebata los cuerpos y las almas. Es posible que por medio de esta imagen aludiese Cristo a una célebre profecía de Isaías (49,23s), donde se describe a Yahveh arrebatando del poder de un valiente y poderoso enemigo a los cautivos de su pueblo.

30 La conclusión final que contiene este versículo tiene un alcance que domina toda la historia del cristianismo. Jesús, como ya profetizó de él Simeón (Lc 2,34), *está destinado para caída y levantamiento de muchos en Israel y para ser un signo a quien se contradiga.* Ante Cristo y su doctrina no es posible la neutralidad: o se está a su lado o se milita en el bando enemigo suyo.

31-32 Este breve pasaje ha sido objeto de interminables discusiones entre intérpretes de la Escritura y teólogos. San Agustín [10] afirmó que tal vez éste fuera el más difícil de toda la Escritura. Los autores modernos creen, por lo general, que las dificultades se han exagerado y que, teniendo en cuenta todo el contexto y la doctrina contenida en otros sitios del Nuevo Testamento, el sentido de las palabras de Cristo parece suficientemente claro [11].

Tengamos ante todo en cuenta estas tres verdades que con toda certeza nos enseña la doctrina evangélica. Primera, que a todos los pecadores da Dios gracias suficientes para convertirse si quieren. Segunda, que Dios está dispuesto a conceder el perdón a todos los que se arrepienten, y tercera, que la Iglesia tiene poder para perdonar absolutamente toda clase de pecados. Esto supuesto, dos son los problemas principales que se ofrecen en estos dos versículos. Primero, cuál es la naturaleza de este pecado contra el Espíritu Santo. Segundo, en qué sentido se dice que no se perdonará en este siglo ni en el futuro.

1.º Es evidente que no se trata de un pecado o blasfemia pronunciada directamente contra la tercera persona de la Santísima Trinidad. Teniendo en cuenta las circunstancias en que Cristo pronuncia estas palabras, es suficientemente claro que se refiere a la calumnia de los fariseos, que atribuían sus milagros al poder que le comunicaba Satanás. Ha probado con argumentos contundentes que su poder es divino, se debe al poder o Espíritu de Dios. Atribuir,

[10] *Serm. 2 de verbis Domini.*
[11] Cf. SIMÓN-DORADO, *o.c.*, p.581 n.3, donde se citan los más importantes autores. Véase en concreto A. LEMONYER, *Blasphème contre le Saint Esprit:* DBS 1 (1928) 981-989. Consúltense también los teólogos, v.gr., SUÁREZ, *De paenitentia*, disp.8 sect.1 n.8; San Jerónimo: ML 26.81.

consiguientemente, una obra divina, o, si se quiere, del Espíritu Santo, ya que se trata de obras que tienen su principio en la bondad divina, las cuales se atribuyen por apropiación a la tercera persona de la Santísima Trinidad, al demonio, era sin duda un pecado enorme, que socavaba el fundamento mismo de la salvación, que es la fe en Jesucristo Dios. Consiguientemente, la blasfemia contra el Espíritu Santo consiste en atribuir al demonio, como lo hacían los fariseos, las obras y milagros que son manifiestamente de Dios.

2.º Esta blasfemia contra el Espíritu Santo se dice que no se perdonará, no porque los fariseos no puedan arrepentirse con las gracias de Dios y, consiguientemente, obtener el perdón, sino porque, rechazando los milagros de Jesucristo, se cerraban a sí mismos el único medio de salvación, que es la fe en la divinidad de Jesús. Por el mero hecho de rechazar a Jesucristo se ponían a sí mismos fuera del camino que podía llevarles al perdón de su pecado. De manera que este pecado no es que sea en absoluto irremisible por su gravedad, sino más bien por razón de la disposición subjetiva de la voluntad del que lo comete, y sólo hipotéticamente, es decir, mientras dure esa mala disposición.

Por el contrario, la blasfemia contra el Hijo del hombre dice Cristo que será perdonada. Pecar contra el Hijo del hombre, es decir, contra el mismo Jesucristo, podía en algún modo atribuirse a la debilidad humana y tener cierta excusa en la ignorancia, ya que, efectivamente, la vida externa de Cristo, su pobreza, sus sufrimientos, etc., inducían a creer que se trataba de un hombre como los demás. Hermosamente sugirió esta explicación San Jerónimo: «El que hable contra el Hijo, escandalizado por mi carne, y me tenga simplemente por un hombre, con el pretexto de que soy el hijo de un obrero y que tengo por hermanos a Santiago, José y Judas; un hombre que come y bebe vino, esta opinión blasfema, aunque errónea y culpable, merece, sin embargo, el perdón a causa de mis viles apariencias».

De la frase *ni en este mundo ni en el otro* deducen muchos teólogos y algunos escrituristas la existencia del purgatorio, donde se pagará, y en este sentido se perdonará, la pena merecida por algunos pecados. No puede darse como cierta esta conclusión, ya que semejante frase parece ser una expresión corriente entre rabinos para significar que ciertas categorías de pecados, como el profanar los sacrificios, despreciar los días festivos, etc., no se perdonaban jamás.

La doctrina dogmática que ciertamente se encierra en esta manera de expresarse Jesucristo es otra muy importante. Alude, por una parte, a su humanidad, que por sus apariencias externas podía ser objeto de desprecio y humillación, y por otra, a su poder divino, que no puede impunemente ser blasfemado, y ambas cosas propias de una sola persona. Esta distinción, por una parte, y esta unidad, por otra, no se explican satisfactoriamente sino admitiendo que en Jesucristo hay dos naturalezas, una la humana y otra la divina, subsistentes en una sola persona.

**ni en el otro. 33 Suponed un árbol bueno, y su fruto será bueno; supo-
ned que el árbol es malo, y su fruto será malo; porque por el fruto se
conoce al árbol. 34 Raza de víboras, ¿cómo vais a poder decir cosas
buenas, siendo como sois malos? Porque de la abundancia del corazón
habla la boca. 35 El hombre bueno, de su tesoro de bondad saca cosas
buenas; y el hombre malo, de su tesoro de maldad saca cosas malas.
36 Os aseguro que de toda palabra ociosa que se diga, habrá que dar
cuenta en el día del juicio; 37 porque por tus palabras se te declarará
inocente y por tus palabras se te condenará».
38 Entonces le dijeron unos escribas y fariseos: «Maestro, querría-**

---

33 Esta breve imagen del árbol que se conoce por sus frutos, empleada ya otras veces por Jesús, la aplica ahora a la acusación que contra él lanzaban los fariseos. El árbol, como se ve, representa a Jesucristo; los frutos son sus milagros, y concretamente la expulsión de los demonios. Si los frutos son buenos, es claro que es bueno el árbol que los produce.

34 Con esta misma enérgica expresión apostrofa el Bautista a los fariseos (3,7). Aquí parece que Jesucristo aplica a su manera de hablar, calumniándole, la misma imagen del versículo anterior.

35 Efectivamente, el corazón humano guarda encerrado un tesoro, los pensamientos e intenciones del hombre. Si se trata de un hombre bueno y honrado, su tesoro es un bien apreciable y hará partícipes de él a los demás; por el contrario, el hombre perverso y mal intencionado irá esparciendo en su derredor el veneno que guarda en su corazón.

36 Palabra ociosa es, ante todo, aquella que no aprovecha ni al que la dice ni al que la escucha, es decir, completamente inútil. Pues aun de estas palabras pedirá de alguna manera cuenta Dios nuestro Señor.

37 La doctrina que aquí da va dirigida directamente contra el enorme pecado que cometían los fariseos atribuyendo sus milagros a un poder diabólico. Por eso se refiere expresamente a esta blasfemia. Con todo, la enseñanza que encierra sus palabras es general y aplicable a todos los pecados de la lengua. Al afirmar que aun de las palabras ociosas se ha de dar cuenta a Dios, es posible que Jesucristo arguyese en la hipótesis de la doctrina de los rabinos contemporáneos, quienes efectivamente, como consta por varios documentos, enseñaban esto mismo en las sinagogas [12].

32. **La señal de Jonás. Castigo de los judíos.** 12,38-45 (= Lc 11,29-36)

38 Un grupo de escribas y fariseos se acercó, en cierta ocasión que el evangelista no determina, a Jesús, y con palabras respetuosas, pero con ánimo hostil mal disimulado, le piden un milagro. No les bastan los que hasta el presente ha hecho y quieren alguna manifestación extraordinaria y sensacional que se produzca en el cielo

12 Str.-B., I 640.

mos que nos hicieses ver un portento». [39] Y Jesús les respondió: «Esta raza mala y adúltera busca un portento, y no se le dará otro que el del profeta Jonás». [40] Porque, así como Jonás estuvo «tres días y tres noches en el vientre del cetáceo», así estará el Hijo del hombre en el seno de la tierra tres días y tres noches.

(Lc 9,16), algo así como el carro de fuego de Elías o como la parada del sol de Josué. Los documentos talmúdicos son prolijos en describir algunas de las señales maravillosas que se han de observar en los cielos a la llegada del Mesías [13]. Ya en la primera multiplicación de los panes los enemigos de Cristo habían hecho resaltar la diferencia entre aquel pan dado por Jesús y el maná *que venía del cielo* (Jn 6,30-33). El Mesías debía mostrar su poder sobre los mismos elementos ultraterrenos que se mueven por encima de nuestras cabezas.

39 Con palabras enérgicas y severas, Jesús deja al descubierto su hipocresía ante la muchedumbre, que, como anota San Lucas (11,29), se había arremolinado junto a él. Comienza por llamarles *raza adúltera*, es decir, infiel. En el Antiguo Testamento, la unión de Dios con el pueblo escogido se compara frecuentemente al matrimonio. De ahí que al pueblo de Dios se le llame raza adúltera cuando se aparta de su Dios. Ahora bien, los escribas y fariseos, rechazando a Cristo, eran infieles al pacto que todo el pueblo hizo en otro tiempo con Dios, en circunstancias bien solemnes, de recibir a aquel profeta extraordinario que les había de enviar, que no era otro que el mismo Cristo (Dt 18,15ss). Jesús les niega la señal que ellos pedían, pero anuncia otra señal que les dará más tarde, inaudita hasta entonces y que supera a todos los demás milagros. Esta señal extraordinaria se hallaba ya prefigurada en la historia de Jonás (cf. Jon 2,1ss).

40 Jesucristo se contenta con una breve alusión a la historia de Jonás, porque la suponía suficientemente conocida de sus oyentes. Según el pasaje paralelo de San Lucas (11,30-32), Jonás fue signo para los ninivitas por medio de su predicación. San Mateo añade que fue también signo el hecho de haber estado tres días y tres noches en el vientre del cetáceo y haber salido vivo al tercer día, en cuanto que esta historia representaba o figuraba lo que había de suceder en la muerte de Cristo, que habría de estar tres días y tres noches en el sepulcro, de donde saldría glorioso al tercer día.

Toda la tradición cristiana, como aparece ya en el arte primitivo de las catacumbas, ha interpretado siempre la historia de Jonás en este mismo sentido. Las palabras de Cristo, si no se quiere violentar su significado, parecen encerrar un testimonio claro implícito de la historicidad del hecho referido en el libro de Jonás. Expresamente hemos escogido la palabra *cetáceo*, de significado poco concreto, porque, efectivamente, el término hebreo con que se designa en el texto original no significa, por supuesto, la ballena, como comúnmente

[13] Str.-B., I 640-641.

41 Los ninivitas se levantarán en el día del juicio contra esta raza y
la condenarán, porque se arrepintieron con la predicación de Jonás;
ahora bien, aquí se trata de algo más que Jonás. 42 La reina del Medio-
día se levantará en el día del juicio contra esta generación y la conde-
nará, porque ella vino desde el extremo de la tierra a escuchar la sabi-
duría de Salomón; ahora bien, aquí se trata de algo más que Salomón.
43 Cuando el espíritu impuro sale de un hombre, recorre los lu-
gares áridos en busca de reposo y no lo encuentra. 44 Entonces dice:
'Volveré a mi casa, de donde he salido'; y al llegar la encuentra vacía,
aseada y alhajada. 45 Entonces se va, toma consigo otros siete espíritus
peores que él, entran y habitan allí, y el estado final de aquel hombre
es peor que el primero. Así sucederá a esta generación perversa».

---

se dice, sino en general *un pez grande (dag gadôl)*, o monstruo marino, que no es posible especificar.

Por lo demás, es claro que *los tres días y tres noches* que el Hijo del hombre estuvo en el sepulcro no fueron completos, como sabemos por los datos evangélicos. La frase *día y noche* entre los hebreos era frecuente para significar el día de veinticuatro horas, ya fuera completo o incompleto. Que Jesús predijera su resurrección lo entendieron perfectamente sus enemigos, como lo manifestaron en la pasión, pidiendo a Pilatos guardias para custodiar su sepulcro (27,63).

41 Denuncia aquí Jesucristo el pecado enorme de los judíos, comparando su proceder con el de los ninivitas. Se trata en este caso *de algo más que Jonás;* es decir, la dignidad de Jesucristo supera inmensamente a la del profeta, es el mismo Mesías, Hijo de Dios. Con razón, pues, en el día del juicio, los ninivitas se levantarán como testigos y acusadores contra los judíos incrédulos, porque tuvieron mejor proporción para hacer penitencia de sus pecados y no la aprovecharon.

42 Parecida argumentación encierra el ejemplo tomado de lo que en los libros de los Reyes se lee de la reina del Mediodía (3 Re 10,1-10), es decir, de Sabá, provincia de la Arabia Feliz, al sur de Judea. Esta reina emprendió un largo viaje para escuchar la sabiduría de Salomón, la cual conocía únicamente por vagos rumores que habían llegado a sus oídos. Ahora bien, Jesús en su predicación iba derramando sabiduría divina, nunca escuchada hasta entonces en la tierra, acompañada, además, de portentosos milagros, que comprobaban su veracidad.

43-45 En estos versículos, por medio de una imagen y estilo muy oriental, declara Jesús la pena que espera al pueblo judío por su incredulidad. El demonio o espíritu inmundo está representado por un bandido que, habiéndose apoderado por la fuerza de una casa o de un castillo, se ve precisado a abandonarlo porque es vencido por otro más fuerte que él. No puede buscar refugio en los pueblos o ciudades, pues caería en manos de la justicia, y huye al desierto a juntarse con otros ladrones que por allí merodean. Determina, pues, volver a la casa de donde fue expulsado, para lo cual enviaría ante todo algunos exploradores, para averiguar si

46 Cuando aún estaba hablando a las turbas, he aquí que su madre y sus parientes estaban afuera esperando para hablarle.

---

la casa estaba custodiada o vigilada. La suerte de los legítimos dueños de la casa es ahora peor que antes, pues les será mucho más difícil volver a recuperarla[14].

La aplicación de la imagen o parábola al pueblo judío la insinúa Jesucristo con las últimas palabras: *así sucederá a esta generación perversa*. El pueblo de Dios estuvo algún tiempo en poder del demonio, cuando, abandonando a su Dios, practicó la idolatría y se dejó arrastrar por los mismos vicios de los gentiles. Desde los tiempos del destierro de Babilonia, en que empezó de nuevo a estar en vigor el monoteísmo, y gracias a la predicación de los profetas, podía decirse que el demonio había sido expulsado de la sociedad judía. Pero, al rechazar a Cristo y su doctrina los escribas y fariseos, representantes de todo el pueblo, vuelven a caer bajo el dominio de Satanás, que ejercerá sobre ellos una tiranía mayor aún que la anterior y que ha de durar hasta el fin de los tiempos, como enseña San Pablo (1 Tes 2,16; Rom 9,25-27). La parábola de Cristo se refiere directamente al pueblo judío, pero no hay duda ninguna que debe aplicarse también, como lo han hecho muchos Santos Padres y expositores de la Escritura, a aquellos cristianos que, después de conocer la verdad evangélica y recibir abundantes gracias del cielo, abandonan o apostatan de su religión y se entregan a los mismos vicios que los incrédulos (cf. 2 Pe 2,20-22).

33. **La madre y los parientes del Señor.** 12,46-50 (= Mc 3,31-35; Lc 8,19-21)

46 La escena descrita en esta sección tiene su parecido con la que se lee en San Marcos (3,21). Hay, sin embargo, diferencias notables, entre las cuales no es la menos significativa el que allí no aparece la madre de Jesús. Creemos, pues, que no se trata del mismo hecho, como aseguran otros autores. Los *parientes*, palabra griega, substrato de otra aramea que tiene un significado muy amplio de pariente más o menos próximo, significa a veces hermano; pero sabemos con certeza que no puede tener semejante significado refiriéndose a los parientes de Cristo. Por esta razón, en casos análogos al presente traduciremos siempre *parientes*. Cf. Gén 13,8; 14,16; 29,15; Lev 10,4; 1 Par 23,22, etc.[15]

El mismo evangelio nos da a conocer algunos de estos parientes de Jesús. Eran Santiago, José, Simón y Judas (13,55). Averiguar el grado de parentesco que les unía con Jesús no es cosa fácil, como puede verse por la diversidad de opiniones entre los escrituristas[16],

[14] Cf. T. AYUSO, *Un pasaje difícil del Evangelio:* EstB 6 (1934) 434-453.

[15] Sobre los hermanos del Señor hay abundante bibliografía. Véase U. HOLZMEISTER, *De S. Ioseph quaest. bibl.* p.42-45; F. PRAT, *La parenté de Jésus:* RScR 17 (1927) 127-138; *Jésus-Chr.* I (Paris 1933) 533-545.

[16] Cf. BUZY, *Evang. s. saint Matthieu* p.166, y SIMÓN-DORADO, n.196.

[47] Díjole, pues, uno: «Tu madre y tus parientes están afuera esperando para hablarte». [48] Y él respondió a quien le había hablado: «¿Quién es mi madre y quiénes son mis parientes?» [49] Y, extendiendo la mano hacia sus discípulos, dijo: «He ahí a mi madre y a mis parientes. [50] Pues quienquiera que cumpla la voluntad de mi Padre del cielo, ése es mi hermano, hermana o madre».

---

y se verá en los pasajes evangélicos donde se habla expresamente de ellos (13,55; 27,56; Mc 15,40.47; Jn 19,25).

47 Este versículo es de dudosa autenticidad, ya que falta en algunos códices y versiones antiguas. Creemos, sin embargo, con muchos críticos modernos (cf. Vogels, Hetzenauer y Merk) que pertenece al sagrado texto. Qué persona fuera ésta y con qué intención diese semejante recado al Señor, no lo insinúa el evangelista.

48-50 El interés principal de esta sección consiste en la respuesta que Jesucristo da al que le advirtió la presencia de su madre y de sus parientes [17]. No es en manera alguna que niegue las relaciones estrechísimas que le unían con su santísima madre, a cuyos ruegos había obrado el milagro de Caná (Jn 2,1-11) y a quien, estando en la cruz, dejó encomendada al discípulo amado (Jn 19,27), ni tampoco rechaza a sus parientes. Quiso insistir de nuevo en una lección que repitió en muy diversas ocasiones, a saber, que su misión era ante todo cumplir la voluntad de su Padre celestial, dedicándose a establecer, por medio de su predicación, el reino de los cielos en la tierra (cf. Lc 2,49). Enseña además que hay otro parentesco de orden espiritual, más estimable aún que el parentesco carnal. Sin negar los lazos de la parentela carnal, Jesucristo pone por encima de ella la espiritual (cf. 8,21s; 10,37).

34. **Parábola del sembrador.** 13,1-23 (= Mc 4,1-20; Lc 8,4-15)

En los dos capítulos precedentes nos ha descrito el evangelista la actitud hostil de los escribas y fariseos para con Cristo. En este que ahora vamos a comentar podremos entrever la frialdad con que el pueblo reacciona ante la doctrina de Jesús. De esta suerte iremos viendo el desarrollo progresivo del espantoso drama de la incredulidad del pueblo judío.

El evangelista ha agrupado en este capítulo ocho parábolas, de las que cuatro, la de la cizaña, la del tesoro escondido, la de la margarita y la de la red barredera, son exclusivas de San Mateo; las otras se encuentran también en los otros dos sinópticos. Estas parábolas, a juzgar por su homogeneidad y por el mismo contexto en que no las presenta el evangelista, debieron de ser propuestas el mismo día. Se llaman «del lago», por el sitio donde Jesús las predicó, y también «del reino de los cielos», por su argumento. En ellas, efectivamente, se describen ciertos caracteres del reino que Jesucristo venía a establecer sobre la tierra, desfigurado por las enseñanzas de los escribas. Tales eran, entre otros, la humildad

[17] Cf. O. Rodríguez, *Qui sunt fratres mei?:* VD 5 (1925) 132-137.

13 **[1] Cierto día, habiendo salido Jesús de casa, se sentó junto al mar; [2] y se reunió junto a él tan gran número de gente, que hubo de entrar en una barca y sentarse en ella, y toda la muchedumbre estaba en la orilla. [3] Y les habló de muchas cosas en parábolas. Decía:**

---

y oscuridad de sus comienzos, compatible con su prodigioso desarrollo; su valor extraordinario, comparable al de un tesoro escondido o a una perla de inapreciable estima; la mezcla de buenos y malos en su primer estadio en este mundo; la diversidad de sus efectos en las almas, según las distintas disposiciones con que se reciba su doctrina.

1-3 *Cierto día*, para nosotros indeterminado, que, teniendo en cuenta el contexto anterior y siguiente y el de los otros sinópticos, debió de ser ya muy avanzado el ministerio público de Cristo. *Habiendo salido de casa*, sin duda de la que habitaba en Cafarnaúm, ya fuera la de Pedro (Mt 8,14), ya la de Mateo, como piensan algunos autores (cf. Lagrange).

Antes de pasar a la explicación de las parábolas de Cristo, será útil hacer algunas observaciones sobre este género literario, remitiendo al lector que sobre este particular desee información más amplia y detallada a las obras que sobre esta materia se han escrito y reseñamos en nuestra bibliografía [1]. La palabra *parábola* es griega y significa yuxtaposición o comparación. En el Antiguo Testamento su nombre es *mashal*, cuya significación es muy amplia, ya que no sólo se aplica a las comparaciones, sino también a cualquier dicho o sentencia aguda, al proverbio, a la fábula, a la alegoría, etc. En los evangelios tiene también la palabra *parábola* en algunos casos este significado vago; pero, generalmente hablando, cuando se trata de las parábolas pronunciadas por Cristo, su significación es concreta y clara. Se trata de una comparación desarrollada al modo de una narración fingida, tomada de lo que suele suceder en la vida o sociedad humana, por medio de la cual Cristo propone y enseña verdades del orden sobrenatural. Hay, pues, en toda parábola una imagen y una enseñanza espiritual, fundada en alguna semejanza que se encuentra entre una y otra. Para entender el verdadero sentido de las parábolas hay que atender sobre todo a la doctrina que en ellas se encierra. Con frecuencia, algunos detalles descriptivos que se encuentran en la imagen son elementos meramente literarios, que sirven para dar más realce y colorido a la narración. Querer ver en todos algún significado espiritual llevará fácilmente al alegorismo, en que incurrieron algunos expositores antiguos e incurren a veces autores ascéticos y predicadores.

[1] El P. Fonck, en la edición tercera de su obra (1909), citaba 171 autores. El año 1932, Buzy hablaba de 200. Aquí sólo enumeraremos algunos de los más notables: A. Salmerón, *De parabolis D. N. I. Christi*, en *Comentar. in evang. hist.* t.7 (Madrid 1597); L. Fonck *Die Parabeln des Herrn im Evangelium* (1902, 2.ª ed. 1909), traducido al inglés, al castellano al holandés y al italiano; D. Buzy, *Les paraboles:* VS (1932); M. Sainz, *Las parábolas del Evangelio* (Bilbao 1917); J. Vosté, *Parabolae selectae D. N. I. Chr.* 2 vols. (Romae 1933). En las p.169-172, bibliografía distribuida en tres secciones: 1) *Opera introductoria;* 2) *Exegesis scientifica;* 3) *Exegesis practica;* J. Alonso, *San Marcos* exc.3.

«Salió el sembrador a sembrar. [4] Y, al sembrar, unos granos ca-
yeron a lo largo del camino, y vinieron los pájaros y los comieron.
[5] Otros cayeron en pedregales, donde no tenían mucha tierra, y bro-
taron en seguida faltos de profunda tierra. [6] Pero, cuando salió el sol,
los quemó, y, como no tenían raíces, se secaron. [7] Otros cayeron en-
tre espinos y, al crecer los espinos, les ahogaron. [8] Otros cayeron en
buena tierra y dieron fruto, uno ciento, otro sesenta, otro treinta.
[9] Quien tenga oídos, que oiga».
[10] Acercáronse a él sus discípulos y le dijeron: «¿Por qué les hablas

---

4-9 Entre los habitantes de las riberas del lago de Tiberíades abundaban los pescadores y los labradores. Estos últimos cultivaban, entre otras tierras, la fertilísima llanura de Genesaret, que sin duda tiene Jesús presente en su imaginación al presentarnos esta bellísima imagen del sembrador. Los sembrados en esta llanura, y con más razón en otras regiones más accidentadas de Galilea, no presentan esa homogeneidad que podemos contemplar, por ejemplo, en las llanuras castellanas. Hay pequeñas colinas y arroyuelos, junto a los cuales crecen exuberantes cardos y espinos; hay piedras recubiertas por una débil capa de tierra; abundan voraces pájaros, singularmente palomas salvajes y gorriones, que en grandes bandadas merodean por las tierras recién sembradas, y principalmente en el momento mismo en que el sembrador arroja la simiente sobre la tierra. Todo el campo está, además, cruzado por estrechas veredas y senderos, que ponen en comunicación unas aldeas o caseríos con otros. Quedan, con todo, porciones considerables de tierra buena y fértil capaz de producir el ciento por uno. La suerte de los granos de trigo que el sembrador va esparciendo sobre la tierra es muy diversa, según el sitio donde caigan [2].

Cristo no dio inmediatamente la explicación de la parábola. Con aquellas palabras que ya escuchamos en otras ocasiones de sus labios: *quien tenga oídos, que oiga*, invitaba a sus oyentes a la reflexión, o tal vez pretendía excitar en sus ánimos la sana curiosidad para que ellos mismos pidiesen, como hicieron los discípulos, la aplicación de la imagen.

10 El evangelista supone que la muchedumbre se ha dispersado ya, quedando solo Jesús con sus discípulos. Entonces éstos le preguntan por qué les habla en parábolas. Es probable que la pregunta se la hiciese cuando terminó de exponer, si no todas, al menos algunas de las parábolas que siguen. La respuesta de Jesús implica uno de los problemas más difíciles en la exegesis neotestamentaria: qué fin se proponía Cristo al hablar a las turbas en parábolas [3].

[2] Una descripción detallada de la imagen parabólica y de su aplicación doctrinal puede erse en Fonck: VD 2 (1922) 43-48, y en Holzmeister: VD 22 (1942) 8-12. Willam, en u *Vida de Cristo* p.242, hace una viva y bella descripción de la faena de la sementera en ialilea.

[3] Todos los autores arriba citados tratan extensamente el problema del fin de las pará- olas. Pueden verse, además, numerosos trabajos monográficos, entre los cuales citamos ólo unos cuantos: A. Durand, *Pourquoi Jésus-Christ a parlé en paraboles*: Et 107 (1906) 56-771; Lagrange, *Le but des paraboles d'après l'Evangile selon St. Marc.*: RB. 7 (1910)

No son pocos ni de poca monta los autores, tanto antiguos como modernos, que, ateniéndose a la letra de las palabras de Cristo, y sobre todo de la profecía de Isaías, creen que Jesucristo usó a propósito de un modo de decir oscuro y enigmático para castigar la dureza de corazón y pervicacia del pueblo judío. Así piensan, entre otros, San Agustín, Clemente de Alejandría, Maldonado y, entre los modernos, Fillion, Knabenbauer, Fonck, etc. Esta interpretación nos parece impropia de la benignidad de Cristo; exagera la oscuridad de las parábolas, que por su misma naturaleza son más bien para facilitar la inteligencia de verdades superiores. Las imágenes y comparaciones que usaba Cristo estaban, además, al alcance de todos, como se comprueba con la sola lectura de los evangelios.

Otros autores, por el contrario, apoyándose en que las parábolas tienen precisamente por fin ilustrar verdades abstractas, suponen que Jesucristo usó a propósito de ellas para acomodarse a la capacidad del pueblo y poner a su alcance la sublime doctrina de su reino. Que, a pesar de esto, el pueblo no entendiese o no quisiera aceptar sus enseñanzas, dependió de múltiples circunstancias externas: de la sublimidad y novedad de la doctrina, de la torpeza de los oyentes y, sobre todo, de los prejuicios y falsas ideas que sobre el Mesías y su reino habían aprendido de sus maestros los escribas. Esta es la interpretación del Crisóstomo, a quien siguen Lagrange, Grandmaison, Vosté, Ricciotti, etc.

No pocos autores modernos, como Buzy, Lebreton, Holzmeister, Merk, Prat, etc., compaginan de alguna manera estas dos maneras opuestas de explicar el fin de las parábolas. Este género literario, por su misma naturaleza, por el uso que de él hacían los judíos y por el mismo carácter misericordioso de Cristo, era en su boca una obra de misericordia. Sin embargo, en cierto modo accidentalmente y por la mala disposición de los oyentes, puede decirse que prácticamente fueron también ocasión del mayor endurecimiento de corazón de muchos judíos, puesto que, rechazando voluntaria y culpablemente la fe en Jesucristo, se hacían indignos de que Jesús les concediese mayores gracias e ilustraciones para conocer su doctrina. No puede decirse que las parábolas fuesen la causa de la ceguedad de los judíos. Por el contrario, esta ceguedad fue la que cerró el camino a más amplias y profundas revelaciones que Jesucristo estaba dispuesto a hacerles. El hecho mismo de que sólo los discípulos preguntasen después a solas a Jesús el significado de las parábolas, parece indicar que el Señor estaba dispuesto a dar la explicación que a ellos les dio a todos los que se la hubieran pedido. Con no hacerlo, el pueblo indicaba que no tenía interés por la doctrina del Maestro [4].

5-35; F. Prat, *Nature et but des paraboles évangéliques:* Et 135 (1913) 198-213, y en *Jésus Christ* I 337-344; Grandmaison, *Jésus Christ* I 328-338; U. Holzmeister, *Vom angeblichen Verstockungszweck der Parabeln des Herrn:* B 15 (1934) 321-364; J. Alonso, *San Marcos* exc.4.

[4] Véanse las conclusiones que el P. Vosté establece después de examinar las diversas sentencias sobre el problema en la obra arriba citada, vol.1 p.162-163. También nos parecen atinadas las observaciones de Simón-Dorado, *o.c.*, n.433.

en parábolas?» Y él les contestó: [11] «A vosotros se os ha concedido
el conocer los misterios del reino de los cielos, y a ellos no. [12] Porque
a aquel que tiene se le dará, y tendrá sobreabundantemente; y a aquel
que no tiene se le quitará aun lo que tiene. [13] Por eso les hablo en pa-
rábolas, porque viendo no ven, y oyendo no oyen ni entienden. [14] En
ellos se cumple la profecía de Isaías:

«Oiréis, pero no entenderéis;
miraréis, pero no veréis.
[15] Porque el corazón de este pueblo se ha endurecido,
y sus oídos oyen mal,
y han cerrado sus ojos
para no ver con los ojos,
ni oír con los oídos,
ni entender en su corazón, ni convertirse,
y yo les curaría».

[16] Pero dichosos vuestros ojos, porque ven, y vuestros oídos, por-
que oyen. [17] Pues yo os aseguro que muchos profetas y justos desearon

---

11 Según esto, las palabras que Jesucristo dice a sus discípulos quieren decir que a las almas bien dispuestas Dios les daba luz para penetrar los misterios de la doctrina evangélica; por el contrario, a los judíos, que por su incredulidad y dureza de corazón ofrecían resistencia a la doctrina que Cristo predicaba, les negaba ulteriores gracias, de las que se habían hecho indignos por sus pecados.

12 Los discípulos perfeccionaban y aumentaban los conocimientos religiosos que tenían por el Antiguo Testamento con la doctrina de Cristo; por el contrario, a los fariseos, que no querían admitir sus enseñanzas, se les quitará aun lo que tienen, es decir, la misma ley judía, que, sin el perfeccionamiento que Cristo la dio, será vana (cf. 25,29).

13-14 *Porque viendo no ven*... Cristo consigna el hecho del endurecimiento voluntario y culpable de los judíos, profetizado ya por Isaías en 6,9-11. Esta obstinación culpable de Israel, que describe el profeta, obliga, en algún sentido, a Dios a alejarse de su pueblo, y a Cristo a no hablarle más que por imágenes y parábolas. En Isaías, el sentido es: la predicación del profeta, dadas las malas disposiciones de los oyentes, será ocasión de su endurecimiento [5]. Estas malas disposiciones del pueblo judío seguían en tiempo de Cristo, por lo que su predicación fue también ocasión de su endurecimiento, previsto por Dios y permitido (cf. Jn 12,40; Act 28,26).

16-17 En estos dos versículos declara Cristo cuán grande sea la suerte y felicidad de los discípulos de Cristo, que reciben con buen ánimo sus enseñanzas. Tienen la dicha de vivir aquellos tiempos por los que suspiraron muchos profetas y justos del Antiguo Testamento.

[5] Cf. A. Condamin, *Le livre d'Isaïe* (París 1905) 455s.; J. Fischer, *Das Buch Isaias*: HSNT 1 (Bonn 1937) 63ss; J. Alonso, *San Marcos* exc.4.

ver las cosas que vosotros veis, y no las vieron, y oír las cosas que vosotros oís, y no las oyeron.

18 Escuchad, pues, vosotros el sentido de la parábola del sembra-
dor. 19 Cuando uno escucha la doctrina del reino y no la entiende, es que viene el maligno y arrebata lo que fue sembrado en su corazón;
éste es el grano sembrado junto al camino. 20 El sembrado en pedre-
gales representa a aquel que, oyendo la doctrina, al pronto la recibe
con gozo; 21 pero como no tiene raíces en sí mismo, es efímero, y en viniendo la tribulación o la persecución por causa de la doctrina, en
seguida desfallece. 22 El sembrado entre espinos representa al que
oye la doctrina, pero la solicitud de este mundo y la seducción de las
riquezas sofocan la doctrina y queda sin fruto. 23 Por lo que hace al
sembrado en buena tierra, significa aquel que oye la doctrina y la entiende; éste lleva fruto y produce ciento, o sesenta, o treinta».

---

18 Según San Marcos (4,10) y San Lucas (8,9), los mismos discípulos preguntaron al Maestro el significado de esta parábola del sembrador.

19 La explicación de la parábola se esclarece y se completa si se comparan entre sí las tres narraciones sinópticas. El sembrador es ante todo el mismo Cristo; serían más tarde sembradores los apóstoles; después, sus sucesores. La semilla es la palabra evangélica. Jesús va aplicando la diversa suerte que en la imagen del sembrador corre la semilla a la que la divina palabra tiene según las diversas disposiciones de ánimo con que los hombres la reciben. La aplicación no se hace directamente a la palabra misma, sino más bien a los oyentes, representados en la diversidad de terreno en que cae la semilla.

La primera categoría de oyentes está representada por los que escuchan la palabra evangélica con cierta indiferencia y poca atención. No se preocupan por entenderla ni aprecian su valor, y por eso no penetra en el fondo del alma, donde debía germinar y fructificar.

20-21 La segunda categoría está representada por los oyentes que dan fe a la palabra evangélica y la reciben en un principio con cierto entusiasmo y alegría, pero por su ligereza de ánimo no la dejan echar profundas raíces, y a la primera persecución o contratiempo que les sobreviene por causa de la religión, ceden lamentablemente y, por la inconstancia de su corazón, abandonan fácilmente a Cristo y sus enseñanzas.

22 Una tercera categoría está representada por los oyentes que han dejado dominar su corazón por preocupaciones mundanas, el amor desordenado de las riquezas, la solicitud angustiosa por los bienes materiales, la ansiedad por las comodidades y gustos del cuerpo. Todo esto ahoga y mata los buenos movimientos e ilustraciones que la predicación evangélica siembra en estos corazones materializados por el apego a las cosas mundanas.

23 Finalmente, la semilla que cae en tierra buena y fructifica abundantemente representa la predicación evangélica que cae en un corazón bien dispuesto, libre de todos los obstáculos que pudieran

[24] Otra parábola les propuso: «El reino de los cielos es semejante
a un hombre que sembró buena semilla en su campo. [25] Pero, mien-
tras dormía la gente, vino su enemigo, sembró cizaña entre el trigo y
se marchó. [26] Cuando la planta creció y echó espiga, entonces apare-
ció la cizaña. [27] Los criados vinieron entonces al señor y le dijeron:
«Señor, ¿no sembraste buena semilla en tu campo? ¿Cómo es que
tiene cizaña?» [28] El les contestó: «Algún enemigo ha hecho esto». Dí-
cenle los criados: «¿Quieres que vayamos y la arranquemos?» [29] Les
respondió: «No, no sea que, al recoger la cizaña, arranquéis junta-
mente con ella el trigo. [30] Dejadlas crecer juntas hasta la siega, y,

---

impedir su germinación y crecimiento. El ciento, el sesenta y el treinta por uno indican la variedad entre estos oyentes bien dispuestos. De donde se deduce que, así como los méritos de los justos son diversos, así será también su recompensa. Muchos Padres y autores antiguos han visto representados en estos tres grados de frutos los diversos estados de santidad en la Iglesia. Son piadosas acomodaciones oratorias. Más acertados están los que sencillamente ven representado por estos números concretos el fruto indefinido, grande, mayor y máximo que puede producir en los corazones de los hombres la doctrina evangélica.

35. **Parábola de la cizaña.** 13,24-30

24 Esta nueva parábola tiene de común con la anterior el que la imagen está tomada de la agricultura. Su aplicación a la doctrina del reino la hace también Jesús a solos los apóstoles, advirtiendo que la muchedumbre se había dispersado ya y que él se encontraba en casa con ellos. La frase introductoria *el reino de los cielos es semejante...* equivale a esta otra: sucede en el reino de los cielos lo que a un hombre que sembró buena semilla en su campo.

25 La cizaña es el *lolium temulentum* de los botánicos, así llamado por sus efectos narcóticos. Cuando nace, su tallo y sus hojas se parecen tanto a los de la espiga de trigo, que sólo los muy peritos pueden distinguirlos. Semejantes casos de venganza personal no son raros aun hoy en día en el Oriente. Los preveía la ley romana en su *Digesto* (l.9 tít.2) sobre la ley Aquilia (27 n.14).

26 Sólo cuando la cizaña comienza a echar espigas se la puede distinguir claramente de la espiga del trigo. Esta es más alta y abultada, mientras que la de la cizaña es pequeña y aplanada. Su grano es, además, negruzco, y, comido, aun en pequeña cantidad, produce náuseas y mareos.

27-29 Los criados se muestran prestos para arrancar la cizaña, pero se opone el señor, temeroso de que juntamente con ella arranquen también el trigo. Efectivamente, las raíces de ambas plantas se entremezclan entre sí y es imposible arrancar unas sin perjudicar a las otras.

30 La aplicación de la imagen nos la hará el mismo Cristo un poco más adelante (v.37ss) [6].

[6] Una exposición detallada de esta parábola la hace FONCK: VD (1926) 327-334.

cuando llegue la siega, diré a los segadores: Recoged primero la cizaña y atadla en gavillas para quemarla, y el trigo recogedlo para mi panera».

31 Les propuso esta otra parábola: «El reino de los cielos es semejante a un grano de mostaza que cogió un hombre y lo sembró en su
campo; 32 y con ser el más pequeño de todos los granos, cuando se ha desarrollado es mayor que las hortalizas, y llega a ser un árbol, de manera que las aves del cielo vienen a cobijarse en sus ramas».

---

36. **Parábola del grano de mostaza.** 13,31-32 (= Mc 4,30-34; Lc 13,18-19)

31 Esta parábola se encuentra en los tres sinópticos. Aunque San Lucas la coloca al fin del ministerio de Cristo, en una sinagoga de Galilea, un sábado, generalmente los autores modernos prefieren, como sugieren San Mateo y San Marcos, clasificarla entre las parábolas del lago. Nada tiene de improbable, y ésta creo ser la explicación más obvia y natural, que Jesucristo repitiese la misma enseñanza en diversas ocasiones. La mostaza de que aquí se trata es la *sinapis nigra* o *mustum ardens* de los botánicos. En Palestina crece principalmente en la llanura de Jericó, cerca del Jordán, y junto al lago Tiberíades.

32 Esta semilla es efectivamente una de las más pequeñas. El que se diga que es el más pequeño de todos los granos, no hay que entenderlo literalmente, ni mucho menos con rigor científico, sino según la manera popular de expresarse y conforme a una imagen proverbial entre los judíos, quienes, para ponderar la pequeñez de una cosa, la comparaban con un grano de mostaza [7]. A pesar de su pequeñez, esta semilla produce una planta cuya altura alcanza la de un árbol de tres o cuatro metros. Los jilgueros, sobre todo, a quienes gustan extraordinariamente estos granos, vienen en bandadas a posarse sobre sus ramas, no a anidar, como pudiera sugerir la traducción latina.

La doctrina que encierra esta pequeña y hermosa parábola se funda en la antítesis entre la pequeñez del grano de mostaza y la grandeza del arbusto que de él nace. De semejante manera, el reino de Dios, la Iglesia, nació de pequeños y humildes principios, pero lleva encerrada en sus entrañas una fuerza expansiva irresistible, que hará se propague rápidamente por todo el mundo. Esta doctrina se oponía directamente a la persuasión de los judíos contemporáneos de Cristo, que esperaban la venida e instauración de un reino mesiánico lleno de esplendor y gloria terrena, al que habían de sujetarse inmediatamente todas las naciones de la tierra.

Se encuentra, además, en esta expresiva imagen profetizada la historia de la Iglesia, que, humilde en sus principios, con los doce pescadores de Galilea, sin sabios en ciencias humanas que acreditasen su doctrina, sin poderosos y nobles que la impusiesen (cf. 1 Cor

[7] Str.-B., I 669.

33 Otra parábola les dijo: «El reino de los cielos es semejante a la levadura que coge una mujer y la mete entre tres satos de harina hasta que todo queda fermentado».
34 Todas estas cosas dijo Jesús en parábolas a las turbas, y nada les hablaba si no era en parábolas, 35 para que se cumpliera lo que había dicho el profeta:

«Abriré mis labios para hablar en parábolas,
declararé las cosas escondidas desde la creación del mundo».

1,26-29), fue extendiéndose prodigiosamente por todo el mundo conocido y sigue aún invadiendo los países paganos. También se verifica la doctrina de la parábola en el alma de cada uno de los cristianos. Del germen de gracia que queda sembrado en el alma de un niño recién bautizado, o de las primeras inspiraciones, a veces apenas perceptibles en el alma, brotan más tarde frutos admirables de santidad y ejemplos de virtudes, que elevan al hombre a una estrechísima unión con Dios.

No parece improbable que Cristo aludiese con esta parábola a aquellos pasajes del Antiguo Testamento en que se profetizaba la entrada de numerosos pueblos en el reino de Dios, la Iglesia. Tales son, por ejemplo, Ez 17,22ss; 31,6; Dan 4,9; Is 2,3, etc.

37. **Parábola de la levadura.** 13,33-35 (= Lc 13,20-21)

33 Esta parábola de la levadura se refiere más directamente a la energía interna que en sí encierra la doctrina evangélica. Entre los orientales, el moler el trigo, amasar la harina y cocer el pan es oficio propio de las mujeres. El *sato* era una tercera parte del *efá*, de suerte que *tres satos* equivalían a *un efá*. Según San Jerónimo, un sato era un modio y medio itálico, de donde tres satos serían cuatro modios y medio. Ahora bien, el modio tenía la capacidad de 8,75 litros; por lo tanto, un sato tendría 13,13 litros, y tres satos, unos cuarenta [8]. Podrá parecer una cantidad de harina excesiva para el gasto de una casa, pero téngase en cuenta que se trata de una parábola, y lo que Cristo quiere hacer resaltar es la fuerza de la levadura para fermentar una gran cantidad de masa. Por lo demás, la medida precisamente de tres satos se menciona con frecuencia en la Escritura (cf. Gén 17,6; Jue 6,19; 1 Sam 1,24).

En la anterior aparece la fuerza extensiva que la doctrina evangélica tiene para conquistar todo el mundo; en ésta más bien se enseña la fuerza intensiva y la eficacia que el Evangelio tiene para transformar los corazones de los hombres [9].

34 Las palabras, por lo tanto, de este texto se refieren al tiempo y lugar en que Cristo expuso las parábolas precedentes. Ya del versículo 10, cuando los discípulos le preguntan por qué habla ahora a las turbas en parábolas, se desprende que en otras ocasiones no les había hablado así.

35 San Mateo ve en esta manera de explicar Cristo su doctrina

[8] Str.-B., I 670.
[9] L. Fonck, I (VD 13 [1933] 341-346) hace una bella exposición de esta parábola y de la doctrina que encierra.

[36] **Entonces, dejando a las turbas, fue a casa. Y se acercaron a él los discípulos y le dijeron: «Explícanos la parábola de la cizaña del campo».** [37] **El les dijo: «El que siembra la buena semilla es el Hijo del hombre;** [38] **y el campo es el mundo; la buena semilla son los ciudada-**

---

cumplida una profecía del Antiguo Testamento. El texto que cita está tomado del salmo 77,2. Su autor, Asaf, llamado vidente, o profeta, en 2 Par 29,30, describe poéticamente la historia del pueblo de Israel desde su salida de Egipto hasta el establecimiento del reinado de David, y ve en ella saludables y ocultas enseñanzas, que deben sacarse a luz para inculcar a todos la observancia de la ley y la fidelidad al rey que Dios les había dado.

La misma historia es, por lo tanto, para el salmista como una parábola que encierra enseñanzas ocultas muy provechosas. Creemos haber probado suficientemente en otro sitio [10] que las palabras del salmo citadas por San Mateo no pueden interpretarse de Cristo en sentido meramente acomodaticio. Se refieren en sentido literal directo al autor del salmo, que es Asaf, contemporáneo de David; pero en sentido típico y profético deben entenderse de Cristo, según la cita del evangelista.

Todo el salmo tiene un sentido típico mesiánico. Los maravillosos portentos que Dios obró en favor del pueblo de Israel descritos por el salmista eran en la mente de Dios figura y sombra de las maravillas que Cristo había de obrar en favor del pueblo cristiano. Por lo tanto, el autor del salmo 77 no sólo es tipo y figura de Cristo en la manera de exponer su doctrina, valiéndose de la historia como de una parábola o enigma, sino también en cuanto que el argumento mismo que desarrolla en el salmo, los hechos históricos que describe, son tipo y figura de los misterios y características del reino mesiánico, que Cristo había de exponer también por medio de parábolas, y el establecimiento del reino de David, en el que desemboca el desarrollo de todo el salmo, era figura del establecimiento del reino de Cristo.

38. **Explica la parábola de la cizaña.** 13,36-43

37 Describe en primer lugar la siembra de la cizaña, después su crecimiento y, últimamente, su fin. El sembrador del buen trigo, representado en el dueño de la finca, es el Hijo del hombre. Lo serán también más tarde sus sucesores.

38 El campo de esta siembra es todo el mundo, no sólo Palestina. La buena semilla no es aquí, como en la parábola del sembrador, la palabra evangélica, sino los mismos miembros o ciudadanos del reino mesiánico, los cuales, como dijo en otra ocasión el mismo Cristo, están destinados a llevar fruto y a que su fruto permanezca (Jn 15,16). Por el contrario, los enemigos de Cristo y los

[10] XIV Semana Bíblica Española: *El fin de las parábolas de Cristo y el salmo* 77 (Madrid 1954) 343-364.

nos del reino; la cizaña son los hijos del maligno; [39] el enemigo que la siembra es el diablo; la siega es el fin del mundo; los segadores son los ángeles. [40] Como se ata la cizaña y se arroja al fuego, así sucederá al fin del mundo. [41] Enviará el Hijo del hombre a sus ángeles y recogerán de su reino todos los escándalos y a los que cometen la iniquidad, [42] y les arrojarán al horno de fuego: allí será el llanto y el rechinar de dientes. [43] Entonces los justos resplandecerán como el sol en el reino de su Padre. Quien tenga oídos, que oiga».

---

pecadores están representados por los granos de cizaña, que perjudican y dañan a los buenos.

39 El enemigo del reinado de Cristo es el diablo, que procura se mezclen los hombres perversos y pecadores con los buenos, para hacer todo el mal que pueda a la obra de Cristo, el cual permite y tolera su acción malévola para mayor ejercicio y mérito de los buenos cristianos, esperando hasta el fin para dar a cada uno su merecido.

Los Santos Padres y doctores de la Iglesia han dado muchas razones de esta ordenación y providencia divina en permitir que en esta vida vivan juntos en la misma sociedad santa justos y pecadores. Aparece así la longanimidad y paciencia divina, que espera a los malos para que hagan penitencia. Da, por otra parte, ocasión a los buenos de ejercitar sus virtudes y celo, procurando atraer a los pecadores al buen camino. La recolección o siega será al fin del mundo o al fin del período terrestre del reino mesiánico; más concretamente, el día del juicio, que en otros sitios se compara también a una siega (Mc 4,29; 13,28).

40-42 *El horno de fuego:* Por esta metáfora, así como por la gehena, el fuego eterno, el fuego inextinguible, se representa el lugar de eternos suplicios reservado a los pecadores; en una palabra, el infierno. La siguiente frase, *allí será el llanto y el rechinar de dientes*, es en San Mateo cláusula consagrada para describir de alguna manera los suplicios de los condenados (cf. 8,12). Por ella se significa la desesperación y rabia por haber perdido la felicidad eterna y los acerbísimos tormentos externos a que serán sometidos los condenados [11].

43 La felicidad de los justos se representa con la imagen de la luz, que es en las Escrituras símbolo de la alegría y del bienestar (cf. Sab 3,7; 1 Cor 15,41). Como quiera que los justos son hijos de Dios, el reino de la gloria se llama reino de su Padre. No se llama ya reino de Cristo o reino mesiánico, porque después del último juicio final, cuando todos los enemigos de Cristo hayan sido vencidos y humillados, Cristo entregará su reino a Dios, su Padre, como enseña San Pablo (cf. 1 Cor 15,24). La antítesis entre justos y pecadores es manifiesta: los unos, hijos de Dios; los otros, del diablo; los unos, felices con su Padre Dios por toda la eternidad; los otros, desgraciados en el infierno, habitación perpetua de los demonios. Las últimas palabras de Cristo: *quien tenga oídos, que*

[11] Cf. C. Humbert, *Essai d'une théologie du scandale dans les Synoptiques:* B 35 (1954) 1-28.

[44] «El reino de los cielos es semejante a un tesoro escondido en un campo; lo descubre un hombre y lo oculta, y en su alegría va, vende todo lo que tiene y compra aquel campo.

[45] También es semejante el reino de los cielos a un mercader que busca perlas finas. [46] Cuando encuentra una de gran valor, se va a vender todo lo que tiene y la compra.

---

oiga, eran una invitación a los oyentes, y lo es ahora a los lectores del Evangelio, a que mediten sobre estas verdades trascendentales.

39. **El tesoro escondido, las perlas y la red barredera.** 13,44-52

44 No nos indica el evangelista las circunstancias concretas en que fueron pronunciadas las parábolas que siguen, si en la casa donde se había retirado con sus discípulos o de nuevo ante la muchedumbre. La índole misma de las parábolas parece indicar esto segundo. Las dos parábolas que siguen tienden a demostrar el valor inestimable del reino de los cielos y, consiguientemente, el aprecio y estima que de él deben hacer los hombres, anteponiéndolo a todo otro bien.

Un tesoro, es decir, una cantidad extraordinaria de monedas de oro, plata o bronce, o de joyas preciosas, que en un momento de peligro se han escondido bajo tierra, metidas en alguna caja o cofre. Semejante imagen tenía que herir hondamente la imaginación de los oyentes de Cristo, ya que, debido a las perturbaciones políticas por que había atravesado Palestina, muchos ricos se habían visto obligados a esconder y enterrar sus riquezas para librarlas del pillaje. Dar después con uno de estos tesoros era una gran fortuna. Así lo entendió el obrero de la parábola, que, al descubrirlo en el campo de su señor, se llenó de alegría y fue precipitadamente a su casa para vender cuanto poseía y con el dinero comprar el campo a su señor [12].

No se toca aquí para nada si el proceder del obrero fue honrado o no; sólo se trata de hacer resaltar su felicidad al encontrar el tesoro, y su proceder, digno de alabanza al anteponerle a cuantos bienes poseía. Por lo demás, bueno será advertir que, según el derecho romano, un tesoro escondido pasaba a ser propiedad del que lo encontraba. Según el contexto de la parábola, parece que, según el derecho judío, pertenecía más bien al dueño de la finca donde estaba escondido.

45-46 La *margarita* era la joya más apreciada en la antigüedad. El mercader de la parábola es un profesional en el comercio de piedras preciosas. Ha tenido la suerte de dar con una margarita de grandísimo valor, pero el dinero que tiene no le basta para adquirirla. Vende, pues, todo lo que tiene en su casa, y de esta manera logra hacerse con ella. Tal debe ser nuestro aprecio del reino de Cristo, que por pertenecer a él no debemos dudar en sacrificar todos los bienes y comodidades que poseamos.

[12] H. Faccio, *De thesauro abscondito:* VD 28 (1950) 237-242.

**[47] Es, además, semejante al reino de los cielos a una red barredera,
que se echa en el mar y recoge toda clase de cosas; [48] una vez llena,
la sacan a la orilla y, sentados, echan lo aprovechable en los cestos y
arrojan lo inútil. [49] Así sucederá al fin del mundo: se adelantarán los
ángeles y separarán a los malos de los buenos [50] y les arrojarán en el
horno de fuego; allí será el llanto y el rechinar de dientes».**
**[51] «¿Habéis entendido todo esto?» Ellos contestaron: «Sí». [52] Y él
repuso: «Así todo escriba que se haga discípulo del reino de los cielos,
es semejante al dueño de una casa, que de sus tesoros saca lo nuevo y
lo viejo».**

47-48 Esta parábola de la red barredera encierra la misma enseñanza que la de la cizaña [13]. Es posible, como cree Maldonado, que Jesucristo las pronunciase una detrás de otra y que su desplazamiento a este lugar se deba al evangelista o a su traductor. De todos modos, el problema no afecta directamente a la inteligencia o explicación de la parábola. La imagen está tomada de las costumbres de los pescadores del lago de Tiberíades. La red de que aquí se trata (σαγήνη) era de grandes dimensiones; solía tener de 400 a 500 metros de longitud y dos o tres de anchura. Su parte inferior, provista de trozos de plomo, bajaba hasta el fondo de las aguas, mientras su parte superior quedaba en la superficie, sostenida por corchos o trozos de madera. Escogido el sitio de la pesca, parte de la tripulación de la barca que había de ejecutarla se queda en tierra sujetando uno de los extremos de la red, mientras que los otros reman mar adentro a la vez que van dejando caer la red sobre las aguas. La barca describe un amplio semicírculo hasta acercarse de nuevo a la costa. Entonces bajan también los pescadores de la barca y, tirando del otro extremo de la red, la van sacando a tierra cargada de toda clase de peces. Los pescadores, sentados sobre la arena, van escogiendo los que pueden ser de provecho, mientras rechazan los inútiles [14].

49-50 En el reino de los cielos, es decir, en la Iglesia, comparada aquí con la red, mientras se desarrolle en este mundo, habrá buenos y malos; pero vendrá el fin del mundo, y con él el de la Iglesia aquí en la tierra, y entonces los malos serán separados de los buenos y arrojados al fuego eterno del infierno.

51-52 A qué explicaciones se refiera Jesucristo, si sólo a estas últimas parábolas o a todas las que se contienen en este capítulo, no es fácil determinarlo. Ateniéndonos al contexto, más bien parece que se refiere sólo a las últimas. El versículo siguiente ofrece alguna dificultad, tanto por su unión con el anterior como por su mismo contenido. Jesús dice a sus discípulos: Porque vais entendiendo estas enseñanzas sobre el reino de Dios, mostráis ser buenos discípulos de este reino, y llegaréis a ser por este camino doctores instruidos en estas doctrinas, capaces de instruir a otros. Y por eso seréis semejantes al señor de una casa que guarda en sus arcas toda clase de vestidos viejos y nuevos y toda clase de vituallas para

[13] S. Bartina, *La red esparavel del Evangelio:* EstB 19 (1960). 215-227.
[14] J. Renié, *Elegerunt bonos in vasa:* RScR 35 (1948) 271ss.

53 Cuando Jesús terminó estas parábolas, partió de allí 54 Y vino a su tierra y se puso a enseñar en la sinagoga de ellos. Llenos de admiración decían: «¿De dónde le viene a éste esta sabiduría y los mi-

---

cualquier ocasión que se ofrezca. Así, el buen apóstol de Cristo debe aprovisionarse de toda clase de enseñanzas antiguas, propuestas ya en la revelación del Antiguo Testamento, y nuevas, aprendidas del mismo Cristo, para enseñarlas a otros en las diversas circunstancias de tiempo y personas que se le ofrezcan.

40. **Va a Nazaret y le rechazan.** 13,53-58 (= Mc 6,1-6; Lc 4,16-30)

53-54 *A Nazaret*, que el evangelista llama su patria, ya que allí se había desarrollado su infancia, su juventud y casi toda su vida. Por razón de su nacimiento, su patria era también Belén, según había profetizado Miqueas (5,2) y afirman San Lucas (2,4) y San Juan (4,44 y 7,42). Vemos después que durante su vida pública fija su residencia en Cafarnaúm, que viene también a ser como su ciudad propia.

Esta visita a Nazaret es evidentemente la misma que cuenta San Marcos (6,1-6). Pero ¿es la misma que leemos en San Lucas 4,16-30? Este problema, ya antiguo, no ha sido resuelto aún con certeza, y es probable que no se resuelva definitivamente nunca. Algunos autores muy autorizados, como Schegg, Bisping, Knabenbauer, Fillion, Plummer, Godet, etc., creen que se trata de dos escenas distintas, y sus razones no son despreciables. Más aún, hay unos pocos autores que opinan se deben distinguir tres visitas de Cristo a Nazaret: la primera se describe en los versículos 16 al 22 de la sección de San Lucas, y corresponde al contexto histórico de Mt 4,13; la segunda sigue en los versículos 23-24 y es paralela a la de San Mateo en este capítulo y a la de San Marcos, y la tercera se describe en los versículos 25 al 30 del mismo San Lucas, y esta tercera la pasan por alto los otros dos sinópticos.

Finalmente, muchos autores modernos, como Camerlynck, Prat, Lepicier, Lebreton, etc., siguiendo el parecer de San Agustín, San Juan Crisóstomo y Maldonado, identifican las tres narraciones. San Lucas ha querido darnos una relación más completa y detallada de esta visita, en tanto que San Mateo y San Marcos se han contentado con resumirla brevemente. Parece, pues, que, efectivamente, la escena tuvo lugar después de la predicación de las parábolas, o al menos ya muy adelantado el ministerio público de Jesús. Que San Lucas nos la presente al principio de la vida pública de Cristo no quiere decir que efectivamente tuviese lugar precisamente entonces. El mismo San Lucas indica claramente (4,23) que ya en Cafarnaúm Cristo había obrado algunos milagros. Pudo poner ya al principio esta narración, para que se viese la poca aceptación que la doctrina de Cristo tuvo desde sus comienzos entre sus paisanos.

lagros?» 55 ¿No es éste el hijo del carpintero? ¿No se llama su madre María, y sus parientes Santiago, José, Simón y Judas? 56 Y sus parientas, ¿no están todas ellas entre nosotros? Pues ¿de dónde le viene todo esto?» 57 Y se escandalizaban de él. Jesús les dijo: «Un profeta sólo en su tierra y entre los de su casa queda sin honor». 58 Y no hizo allí muchos milagros por la falta de fe de ellos.

55-56 *El hijo del carpintero:* Esta palabra en el texto griego significa un artesano que trabaja principalmente en madera, sin excluir los trabajos de albañilería, herrería, etc. San Justino Mártir afirma que San José fue carpintero, y pudo haberlo sabido de boca de los que conocieron a San Juan Evangelista y a otros discípulos del Señor. En una población pequeña como Nazaret es posible que San José y Jesús ejercitasen, al mismo tiempo que el oficio de carpintero, otros similares: albañil, etc. Así como de la manera de hablar aquí de San José no consta si había muerto ya o aún vivía, por el contrario, de María hablan en presente, como de persona de todos conocida entonces en Nazaret. De los cuatro parientes que aquí se nombran no es fácil determinar el grado de parentesco que les unía con Jesús. La madre de dos de ellos, Santiago y José, fue una de las piadosas mujeres que acompañaron a Cristo hasta el Calvario, y se llamaba María (27,56; Mc 15,40). Algunos autores, por ejemplo Buzy (p.166), creen que los otros dos, Simón y Judas, eran también hermanos de Santiago y José. Hay algún fundamento en los datos evangélicos, pero no se prueba con certeza. Lo que sí sabemos es que este Santiago es el que aparece en las listas de los apóstoles llamado el Menor. Lo afirma expresamente San Pablo en su carta a los Gálatas (1,19). Además, la tradición cristiana tuvo siempre como escrita por un apóstol la carta de Santiago el Menor. También Judas es, sin duda, el apóstol Judas Tadeo o Yebbeo, que en su carta canónica se llama a sí mismo hermano de Santiago (Jds 1,1). La identificación de Simón con el apóstol Simón Cananeo o Zelotes es probable, aunque no hay argumentos convincentes. De sus parientas no nos han conservado los evangelios noticias concretas. Sólo se concluye de las palabras de los paisanos de Jesús que eran varias y conocidas de todos en Nazaret.

57 Es un fenómeno psicológico frecuente que por malevolencia o por envidia se aprecien más las cosas extrañas que las del propio pueblo y aun de la propia casa, y, como dice San Jerónimo, fácilmente solemos despreciar a los conocidos y familiares y admirar a los extraños.

58 De las palabras del evangelista se deduce que Jesús hizo algún milagro en Nazaret, aunque pocos, en vista de la incredulidad de los suyos. San Marcos (6,5) especifica algunos de estos milagros, diciendo que impuso las manos sobre algunos enfermos y los curó.

14 [1] **Por aquel tiempo oyó el tetrarca Herodes hablar de Jesús,**
[2] **y dijo a sus servidores: «Ese es Juan el Bautista, que ha resucitado de entre los muertos y por eso obra en él un poder milagroso».** [3] **Herodes,**
en efecto, había hecho apresar a Juan y le había encadenado y metido

---

41. **Es degollado el Bautista.** 14,1-12 (= Mc 6,14-29; Lc 9,7-9)

1 El tiempo en que tuvo lugar la escena que aquí se describe podemos determinarlo teniendo presentes los pasajes paralelos de San Marcos (6,14-29) y San Lucas (9,7-9). *Herodes:* era el tetrarca Herodes, llamado Antipas, hijo de Herodes el Grande y de Maltace, que después de la muerte de su padre recibió en el reparto Galilea y Perea. El emperador Augusto le concedió sólo el título de tetrarca; el epíteto de rey que le daba el pueblo era meramente honorífico. Es el que más tarde aparece en la pasión (cf. Lc 23,7ss).

2 Atormentado, como parecen indicar sus palabras, por los remordimientos por haber dado muerte al Bautista, comunica a sus cortesanos y gentes la duda supersticiosa que le asalta. Ese Jesús cuyas obras prodigiosas le cuentan debe de ser el mismo Bautista, que ha resucitado. Da con sus palabras un hermoso testimonio de la santidad de Juan, pues al creer que ha venido de nuevo a la vida y Dios le ha dado la virtud de hacer milagros, que antes no obraba, confiesa que su resurrección ha sido un premio de sus virtudes y santidad. Sus palabras manifiestan además que no conocía personalmente a Jesús.

3 Mencionada la muerte del Bautista, el evangelista aprovecha la ocasión, interrumpiendo la historia de la predicación de Cristo, para describirnos la ocasión y el modo trágico como se cometió este horroroso crimen. Conviene tener noticia de algunos antecedentes para entender este relato evangélico [1]. A la muerte de Herodes el Grande, su reino quedó repartido entre tres de sus hijos. Arquelao quedó al frente de la provincia de Judea con el título de etnarca; Herodes Antipas recibió, como tetrarca, el gobierno de Galilea y Perea, y Filipo la región septentrional de la Traconítide e Iturea. Un cuarto hijo de Herodes el Grande, llamado también Herodes, por sobrenombre Filipo, excluido de la herencia, vivía como simple particular, probablemente fuera de Palestina. Este se había casado con su sobrina Herodías, hija de Aristóbulo, nieto de Herodes el Grande y de Mariamne. Herodes Antipas estaba casado con una hija de Aretas, rey de la Arabia, y con ella había convivido mucho tiempo. En el viaje que hizo a Roma visitó en el camino a su hermano Herodes Filipo y se enamoró de su mujer Herodías, a la que hizo proposiciones de matrimonio. Esta mujer ambiciosa, que no estaba satisfecha de la situación en que vivía su

[1] Cf. U. Holzmeister, *Hist. aet. N. T.* 61-80.

en la cárcel a causa de Herodías, la mujer de su hermano Filipo; [4] pues Juan le decía: «No te es lícito tenerla». [5] El hubiera querido matarle, pero temía al pueblo, que le miraba como a un profeta. [6] En el aniversario del nacimiento de Herodes, la hija de Herodías danzó ante

---

marido como simple particular, aceptó alegre la propuesta y se juntó, al volver de Roma, con su cómplice, que repudió a su mujer legítima, la hija del rey nabateo Aretas. Esta pidió a Herodes licencia para retirarse a Maqueronte, cerca de la frontera de Arabia, y desde allí huyó a la corte de su padre, quien tomó muy a pechos vengar la injuria inferida a su hija. Efectivamente, la enemistad entre los dos Antipas y Aretas no tardó en desembocar en una guerra abierta entre los dos países. No sabemos el sitio donde San Juan Bautista fue hecho preso. Lo que sí sabemos, no por los evangelistas, sino por Flavio Josefo, es la cárcel donde estaba encerrado cuando tuvo lugar esta escena [2]. Dice este historiador que Juan fue encarcelado en la fortaleza de Maqueronte, que domina la orilla oriental del mar Muerto. Allí tuvo lugar el banquete a que se refiere el evangelista.

4 A juzgar por las expresiones de los evangelistas, el mismo Juan se presentaría ante Herodes para echarle en cara su adulterio. Sin embargo, esto no quita que en sus públicas predicaciones delatase también ante el pueblo este crimen, que sin duda se comentaba entre la muchedumbre.

5 El pueblo veneraba al Bautista como a un profeta. Según San Marcos (6,19-20), Herodías era la que pretendía acabar con la vida del Bautista, mientras que Herodes tenía reparos en llegar hasta tal extremo, no sólo por temor al pueblo, sino también porque, efectivamente, él personalmente tenía a Juan por hombre justo y santo (Mc 6,20). Teniendo en cuenta el carácter débil y ambicioso de Herodes, se comprenden perfectamente las distintas expresiones de los evangelistas. Por una parte, su mujer, ambiciosa y vengativa, le instaba a que se decidiese a darle muerte, y seguramente tendría momentos en que se determinase a darla gusto; por otra, consideraba la impresión que semejante crimen había de hacer en el pueblo, entusiasmado con la predicación y vida del Bautista, que aparecía como un santo.

6 No faltan autores que interpretan las palabras del evangelista como si se refiriese a la conmemoración de su subida al trono. Teniendo en cuenta las costumbres de los antiguos, la tradición antigua y las mismas expresiones griegas, creemos que más bien se trata del aniversario del nacimiento de Herodes [3]. Esta hija de Herodías y de su primer matrimonio con Herodes Filipo salió a danzar en medio del salón donde se celebraba el banquete, delante de todos los invitados; su nombre era, según Flavio Josefo, Salomé. Sabemos por la historia que estas danzas y bailes en medio de los

[2] *Ant.* XVIII 5,4.
[3] Que esa costumbre existiese en Palestina en tiempo de Cristo, lo supone el Talmud palestinense. Cf. SCHÜRER, *Geschichte* I 439 ann.27.

los convidados y le agradó a Herodes, [7] quien la prometió con jura-
mento darle lo que le pidiese. [8] Aleccionada, pues, por su madre,
«dame, dijo, aquí sobre un plato la cabeza de Juan el Bautista». [9] Y se
entristeció el rey, pero, en atención al juramento y a los convidados,
mandó que se la dieran. [10] Ordenó, pues, decapitar a Juan en la pri-
sión. [11] Y trajeron la cabeza en un plato y se la entregaron a la mucha-

---

grandes banquetes eran frecuentes entre los babilonios, los persas, los griegos y los romanos. Lo que no era corriente es que una princesa, como parece debía de ser considerada la hija de la mujer de Herodes, se presentase ante todos los cortesanos e invitados como una bailarina. Lo cual hace sospechar que todo ello obedecía a una trama urdida por la astuta Herodías.

7 Con juramento le prometió darle lo que le pidiera, aunque fuera la mitad de su reino, como añade San Marcos (6,22.23).

8 Salomé, ante aquella promesa tan extraordinaria y solemne, va a consultar a su madre, como advierte San Marcos (6,24), la cual vio entonces llegada la ocasión propicia para satisfacer su reconcentrado odio contra el Bautista.

9 El rey se puso triste: en primer lugar, porque él mismo sentía cierta veneración hacia aquel hombre extraordinario. Sabía, además, muy bien el gran aprecio y fama que con su vida y predicación se había ganado ante la muchedumbre y temía dar con esto ocasión a alguna revuelta popular. Vio, además, en todo aquello la mano astuta de Herodías, que por aquellos medios tan vergonzosos quería obligarle a que se aviniese a sus deseos de acabar con el valiente reprensor de sus liviandades. Tampoco podía pasársele por alto, como muy bien advierte Maldonado, la deshonra e ignominia que sobre él caería cuando se hiciese público que, por satisfacer el capricho de una mujer lasciva y de una bailarina casquivana, había mandado degollar a un profeta que con su predicación y penitencia había conmovido a toda Palestina. San Jerónimo supone que Herodes, en su interior, vio con satisfacción la demanda de la muchacha y que por salvar las apariencias disimuló ponerse triste. Semejante hipótesis, que han seguido muy pocos autores, no es conforme con el conjunto de datos que nos dan los evangelistas. Herodes sentía verdaderamente cierta simpatía y veneración hacia el Bautista, y, a pesar de la libertad con que había reprendido su vida licenciosa, no parece que estuviese dispuesto a quitarle la vida.

10 Los juramentos con que en medio del ambiente voluptuoso y cálido por el vino había hecho su promesa y la presencia de sus cortesanos y convidados, fueron los lazos de los que ya no supo cómo desenredarse. Dignos compañeros de Herodes se mostraron en aquella ocasión sus comensales, como observa atinadamente un antiguo comentarista (Jansenio de Gante); pues, a pesar de haber observado la tristeza y desagrado con que Herodes escuchó semejante petición, ninguno de ellos se levantó para protestar.

11 Con razón exclama San Agustín (serm.10): «Cruel es el espectáculo que se presenta ante nuestros ojos; la cabeza de Juan

cha, quien se la ofreció a su madre. [12] Vinieron sus discípulos y llevaron el cuerpo y le sepultaron; después fueron a darle cuenta a Jesús.
[13] Enterado Jesús, se embarcó y se retiró de allí a solas a un paraje

---

en un plato. Danza una muchacha; su madre guarda en su corazón el odio y el rencor, y entre las lascivias y voluptuosidades de los convidados se hacen temerariamente juramentos, que después se cumplen impíamente... La verdad produjo el odio. No se pudo sufrir con ánimo tranquilo lo que el hombre santo de Dios amonestaba». San Jerónimo refiere que Herodías tuvo sangre fría para desahogar su implacable odio atravesando la lengua del Bautista con una aguja. Parece más bien una leyenda, calcada probablemente sobre lo que se lee de Fulvia, que atravesó la lengua de Cicerón.

12 Una tradición que se remonta a los primeros siglos de la Iglesia asegura que le dieron honrosa sepultura en la ciudad de Samaria. El que los discípulos del Bautista viniesen a dar cuenta del acontecimiento a Jesús, indica que la respuesta que habían recibido al mensaje que por medio de ellos había mandado Juan al Señor (c.11) les había acercado al Maestro.

42. Primera multiplicación de los panes. 14,13-23 (= Mc 6,30-46; Lc 9,10-17; Jn 6,1-15)

13 Esta narración de San Mateo hay que completarla con otros datos que nos ofrecen los otros tres evangelistas: San Marcos, San Lucas y San Juan. Si sólo poseyéramos la narración de San Mateo, creeríamos, a juzgar por la frase con que la une al episodio anterior, que la razón única que tuvo Cristo para retirarse a otra región había sido huir de las asechanzas que contra él podía tramar Herodes después de haber mandado degollar al Bautista. Sin embargo, aun teniendo en cuenta sólo esta narración, se deduce con claridad que no fue ése el motivo predominante que movió a Jesús a esta determinación. Si así hubiera sido, no se explica cómo, según el mismo evangelista, sólo permaneció en aquel retiro durante algunas horas, ya que al día siguiente le encontramos de nuevo en pleno territorio de Galilea, rodeado, como siempre, de la muchedumbre y enseñándola.

San Marcos expresamente y San Lucas insinuándolo nos dan el principal motivo que tuvo Cristo para retirarse a un lugar apartado [4]. Habían vuelto sus apóstoles de aquel primer ensayo de apostolado a que les había enviado y le habían contado todo lo que habían trabajado y predicado, y el Señor quiso premiarles con un pequeño descanso lejos de la muchedumbre, que con tanto ir y venir no les dejaban tiempo tranquilo ni siquiera para comer (Mc 6,31).

San Mateo no señala el sitio desierto donde desembarcó con sus apóstoles. Con todo, por la indicación que más tarde nos hace en el v.22, se deduce que fue al otro lado del lago Tiberíades, es decir,

[4] Este motivo lo expone bien HOLZMEISTER, *Venite seorsum in desertum locum et requiescite pusillum:* VD 22 (1942) 161-165.

desierto. Súpolo la gente y le siguieron a pie de diversas aldeas. 14 **Al**
desembarcar vio una turba numerosa y sintió compasión de ellos y
curó a sus enfermos. 15 **Como se hiciese ya tarde, se le acercaron los**
discípulos y le dijeron: «Este sitio está desierto y ya ha pasado la hora
(de comer); despide, pues, a la gente para que vayan a las aldeas a
comprar alimentos». 16 **Jesús les dijo: «No hace falta que vayan; dadles**

---

en la ribera oriental. Más explícito San Lucas, nos dice expresamente que fue Betsaida (9,10), es decir, Betsaida-Julias, aproximadamente a un kilómetro de la desembocadura del Jordán en el lago. Aquella región, perteneciente a la Galaunítide, estaba bajo el gobierno de Filipo. Al sudeste de dicha población se extiende una gran explanada desde la misma orilla del lago hasta las estribaciones de las próximas montañas. Muy bien puede calificarse dicha explanada de desierto, pues efectivamente todos aquellos contornos de Betsaida estaban deshabitados, formando un fuerte contraste con la llanura de Genesaret, poblada de numerosas aldeas y caseríos, como la describe Flavio Josefo.

No nos dicen nada los evangelistas desde dónde emprendió el viaje Jesús, probablemente desde Cafarnaúm. La muchedumbre pudo averiguar el sitio adonde se dirigía la barca por la dirección que tomaba. Que a pie llegasen antes que Jesús y sus apóstoles, nada tiene de extraño, teniendo en cuenta la corta distancia, ocho a diez kilómetros, y la lentitud con que suelen manejar los remos los pescadores de aquella región cuando no se trata de salir a la pesca. De todos modos es de admirar el entusiasmo y fervor de la muchedumbre, que en tan gran número sigue a Jesús sin reparar en la distancia ni en la dificultad de proveerse de alimentos en aquella región desierta [5].

14 Estaba próxima la fiesta de la Pascua, como anota San Juan (6,4), lo cual explica el que se reuniese tan grande muchedumbre, pues probablemente muchos de ellos serían peregrinos que se iban acercando a Jerusalén para la gran solemnidad. El Señor sintió su bondadoso y tierno corazón lleno de compasión y curó a todos los enfermos. No contento con esto, se puso a predicarles detenida y largamente, dice San Marcos (6,35).

16 Parece que Jesucristo quería sugerirles con estas palabras el recuerdo de los poderes que les había comunicado cuando les mandó por primera vez a predicar (10,8). Con ellos podían socorrer a los hombres en todas sus necesidades y, por lo tanto, también a aquella muchedumbre en semejantes circunstancias. San Juan añade que Cristo preguntó a Felipe para probarle: *¿Dónde podremos comprar pan para que coman éstos?* A lo que contestó Felipe y, según San Marcos, también otros discípulos: *Doscientos denarios de pan no bastan para que cada uno tome un poco.* Todo esto indica cuán ajenos estaban entonces los apóstoles de pensar en el milagro que Cristo iba a hacer.

[5] Todas las circunstancias de lugar y tiempo las expone Fonck en VD 1 (1921) 47-51.

/osotros de comer». [17] Ellos contestaron: «No tenemos aquí más que
:inco panes y dos peces». [18] Díjoles él: «Traédmelos aquí». [19] Y des-
oués de ordenar que la gente se recostase sobre la hierba, tomó los
:inco panes y los dos peces, partió los panes y los entregó a sus discí-
oulos, que se los daban a la gente. [20] Y comieron todos hasta hartarse,

---

17 También aquí San Mateo, resumiendo, como suele en otras ocasiones, calla un detalle que nos da San Juan. Aquellos cinco panes eran de cebada y pertenecían a un muchacho, el cual llevaba también consigo dos peces, sin duda sazonados en conserva, pues advierte San Lucas que fueron partidos en trozos por el mismo Cristo, juntamente con los panes (9,17).

18 Jesús ordenó que le llevasen los cinco panes y los dos peces y mandó a los apóstoles que hiciesen recostar sobre la hierba a la muchedumbre, repartida en grupos de ciento y de cincuenta (Mc 6,40). Este detalle de la hierba verde, que recoge también San Juan (6,10), confirma que la escena tuvo lugar en plena primavera.

19 Jesús tomó en sus manos los cinco panes y los dos peces y, levantando los ojos al cielo, pronunció una bendición. Esta acción de levantar los ojos al cielo era familiar en Jesús cuando se ponía a hacer oración (cf. Mc 7,34; Jn 11,41; 17,1). Al revés de los rabinos, que enseñaban que el que ora debía tener sus ojos bajos, clavados en el suelo, y el corazón levantado al cielo [6]. En cambio, era costumbre entre todos los piadosos israelitas recitar una fórmula de bendición antes de tomar cualquier alimento. Estas fórmulas comenzaban siempre con las palabras «Alabado seas, Yahveh, nuestro Dios, rey del mundo, que produjiste el pan de la tierra» [7]. Con sus manos partió el pan. Eran los panes en forma de tortas delgadas y duras, que solían partirse fácilmente con las manos y distribuirse en esta forma por el padre de familia o por el que presidía los banquetes entre los comensales. Aquellos trozos de pan y de peces se iban multiplicando en las manos de Cristo y de los discípulos, que los distribuían entre la muchedumbre. Este milagro era una preparación para la fe en el misterio de la Eucaristía. Compárese este texto con 26,26, donde se describe con parecidas palabras la distribución del pan consagrado en la última cena. San Juan, en el capítulo 6, le une con el discurso de la promesa de la Eucaristía, y los primeros cristianos, como se ve en las pinturas de las catacumbas, y los Santos Padres vieron en él un signo y figura de este augusto sacramento. Por esta razón, los primeros cristianos y después la Iglesia llamaron al misterio de la Eucaristía *fractio panis* [8].

20 *Doce canastos*, probablemente los capazos de los mismos apóstoles, que en Palestina solían llevar siempre los judíos consigo cuando se desplazaban de un sitio a otro. Los cuatro evangelistas, dos de ellos testigos oculares, dan testimonio del milagro, y la misma frialdad de su narración, sin ninguna muestra por su parte

[6] Cf. Str.-B., II 246.
[7] Str.-B., I 685.
[8] Cf. J. Wilpert, *Fractio panis* (Freiburg i. Brisg. 1905); F. Cabrol, *Fractio panis:* DACHL V, 2 (1923) 2103-2116.

y recogieron de los trozos que sobraron doce canastos llenos. 21 Lo
que habían comido eran alrededor de cinco mil hombres, sin conta
las mujeres y niños.
22 En seguida obligó a sus discípulos a subir a la barca y a ir delant
de él a la otra orilla, mientras despedía a las turbas. 23 Cuando hub
despedido a la gente, subió al monte a hacer oración en privado. Y lle
gado el atardecer, estaba él solo allí.
24 La barca, entre tanto, se había alejado ya de la costa mucho

---

de admiración o de cálido entusiasmo ante tal prodigio, es la mejo prueba de su veracidad.

21 Los cuatro evangelistas coinciden en que el número apro ximado era de unas cinco mil personas, sin contar las mujere y los niños. Esto indica que el recuerdo del prodigio está fresc en la mente de los escritores sagrados. Seguramente, cuando s escribieron los tres primeros evangelios vivían aún algunos de lo que habían presenciado el suceso y participado en aquella comid milagrosa, y no se puede creer que iban a hacer circular por Pales tina y las regiones vecinas la narración de un hecho falso, relativa mente reciente y que muchos podían contradecir.

22 Aquella muchedumbre, influida por las falsas ideas mesiá nicas que por entonces enseñaban sus maestros y llena de entusias mo y fervor patriótico después de aquel milagro tan manifiesto quiso proclamar allí mismo a Jesús por su rey y forzarle, com claramente indica Juan, a ponerse al frente de ellos y caminar a l conquista de su reino. Aunque los evangelistas no lo dicen clara mente, sí parecen insinuar que semejante plan no desagradaba a lo apóstoles, y precisamente por esta razón quiso Jesús que se alejasen para evitar se contagiasen de aquel entusiasmo popular, más polí tico que religioso.

23 Sabemos por otros pasajes evangélicos que Jesús solía co frecuencia retirarse durante las horas de la noche para orar a s Eterno Padre. Singularmente nota San Lucas que hizo oración ante de aquellos dos acontecimientos trascendentales, la elección de lo apóstoles (6,12) y la promesa del primado a San Pedro (9,18)

43. **Camina sobre las aguas; calma la tempestad.** 14,24-3 (= Mc 6,47-52; Jn 6,16-21)

24 Algunos códices, que sigue la Vulgata, dicen sencillament que la barca se hallaba en medio del mar. Seguimos más bien, co muchos críticos modernos, como el P. Merk, la lectura de otr códices, según los cuales la barca se había alejado ya de la cost *muchos estadios*. San Juan, más explícito, dice que habían avanzad unos veinticinco o treinta estadios (6,19). El estadio romano, qu parece el usado en tiempo de Cristo en Palestina, tenía unos 18 metros; por lo tanto, veinticinco o treinta estadios venían a ser un cinco kilómetros aproximadamente. Como el viento les era co trario, esta distancia recorrida supone que los apóstoles venían l chando con la tormenta muchas horas.

stadios y era agitada por las olas, pues el viento era contrario. 25 A la
uarta vigilia de la noche vino a ellos caminando sobre el mar. 26 Y los
liscípulos, al verle caminar por el mar, se turbaron y decían: «Es un
antasma», y por el miedo comenzaron a gritar. 27 Pero Jesús les dijo
n seguida: «Tranquilizaos, soy yo; no tengáis miedo». 28 Entonces
Pedro le dijo: «Señor, si eres tú, mándame ir a ti sobre las aguas».
9 Y él le contestó: «Ven». Y, bajando de la barca, Pedro caminó sobre
as aguas y se dirigió a Jesús. 30 Pero, al notar la violencia del viento,
intió miedo, y, como comenzara a hundirse, gritó: «Señor, sálvame».

---

25 Los antiguos israelitas dividían las doce horas de la noche n tres partes o vigilias [9]. Pero en tiempo de Jesucristo habían doptado la división romana, en cuatro vigilias de tres horas cada na. La cuarta venía a ser desde las tres de la madrugada hasta la alida del sol. Deducimos de aquí que la oración de Cristo se prolongó durante muchas horas y que la lucha de los apóstoles con la ormenta debió de ser dura y prolongada.

Los dos milagros, la multiplicación de los panes y el caminar obre las aguas, eran una preparación para excitar la fe en la proesa eucarística.

26 Anota San Marcos que Jesús hizo ademán de querer pasar e largo junto a ellos (6,48). Pero no sólo no le conocieron, sino ue, llenos de terror y espanto, creyendo que se trataba de un fanasma, comenzaron a gritar. La gente de mar, especialmente los escadores rudos y de escasa cultura, son muy inclinados a creer n toda clase de fenómenos ultraterrenos, en espectros y fantasmas.

27 El hecho de que, a pesar del ruido de la tormenta, esuchasen y distinguiesen la voz del Maestro, prueba que se había cercado a la barca, como lo indica claramente San Juan (6,19).

28 La actitud de San Pedro muestra en primer lugar la pronda impresión que le produjo el milagro. Sus palabras: *Si eres tú*, o muestran una duda, sino más bien una certeza. Su sentido era: *uesto que eres tú*. Es claro que si el apóstol hubiera dudado de la resencia de Jesús, no se hubiera arrojado al agua ante la respuesta e aquel de quien no estaba seguro que fuese Jesús. No pide una ñal o argumento de que es él, sino un permiso para poder él mbién caminar sobre las aguas sin hundirse. En lo cual mostró ı inquebrantable fe en el poder absoluto de Cristo. Muestra taményén su ardiente amor al Maestro, pues, como observa San Juan risóstomo, no pide caminar sobre las aguas, sino venir a él, modo por la prisa que tiene de estar junto a quien ama. Dio, además, ra prueba de su carácter impetuoso, pronto para las acciones más riesgadas.

30 La fe de San Pedro no era suficientemente firme y dedida. Apenas sintió el ímpetu del viento y de las olas, cuando estaba muy cerca de Jesús, se dejó dominar por el miedo e inediatamente comenzó a hundirse. Advierte San Jerónimo que Señor permitió que Pedro comenzase a hundirse para que no

[9] Str.-B., I 688-691.

[31] **Al punto Jesús alargó la mano y le cogió, diciéndole: «Hombre de poca fe, ¿por qué dudaste?»** [32] **Y cuando subieron a la barca cesó el viento.** [33] **Entonces los que estaban en la barca se prosternaron delante de él, diciendo: «Verdaderamente tú eres el Hijo de Dios».**

[34] **Después de la travesía tomaron tierra en Genesaret.** [35] **Y ha-**

---

se ensoberbeciese con un milagro tan grande hecho en su persona y conociese que todo se debía al poder y voluntad de Cristo.

31 Mientras tuvo fijos los ojos de su alma en el poder de Cristo, caminó seguro sobre las aguas; pero apenas apartó de él su atención y la puso en la fuerza de los vientos y de las olas, comenzó a verse abandonado a sus propias fuerzas.

32 Aunque los evangelistas no digan expresamente que cesó por el imperio de Cristo, todo el contexto y circunstancias persuaden que así fue.

33 La frase *los que estaban en la barca* parece insinuar que, además de los apóstoles, había en ella otras personas, lo cual nada tiene de extraño. Es natural que algunos de los que habían participado en la multiplicación de los panes, por su amistad con los apóstoles o por ser sus parientes, les pidiesen por favor volver con ellos en la barca a la otra orilla del lago. La acción de prosternarse delante de Cristo, y sobre todo la confesión *tú eres el Hijo de Dios*, no parece pueda explicarse satisfactoriamente, como pretenden los racionalistas, de un mero conocimiento de Jesús como Mesías. El conjunto de milagros que había precedido, y sobre todo los dos últimos, que acababan de presenciar, les inducía indudablemente a ver en Jesús un poder omnipotente y divino y, consiguientemente, a confesar su divinidad.

44. **Sana a muchos en la región de Genesaret.** 14,34-36 (= Mc 6,53-56)

34 Genesaret era una célebre llanura en la ribera occidental del lago entre Cafarnaúm y Tiberias. Su extensión es de unos seis kilómetros de longitud por unos tres de anchura. Flavio Josefo [10] hace de su fecundidad la siguiente descripción: «Admirable es tanto su naturaleza como su belleza. El suelo es tan fértil, que allí crecen toda suerte de árboles...; su temperatura es tal y está tan bien proporcionada, que conviene a los árboles más diversos, de suerte que florecen nogales, palmeras, olivos, higueras, viñedos. Diríase que la naturaleza quiso juntar en esta región los productos más diversos, de suerte que cada estación puede reclamar esta región por suya propia».

Jesús había mandado a los apóstoles que se dirigiesen en la barca hacia Betsaida (Mc 6,45). Como ahora desembarcan en la llanura de Genesaret, piensan algunos autores que en ella habría que colocar a la Betsaida patria de San Pedro y San Andrés. Pudiera ser, sin embargo, que la intención primera de los apóstoles fuera

[10] *Bell. Iud.* III 10,8.

biéndole reconocido la gente de aquella región, corrieron la noticia
por todos aquellos alrededores y le trajeron todos los enfermos, 36 y le
suplicaban que les dejase tocar solamente el ruedo de su vestido; y
cuantos le tocaron quedaron sanos.

15 1 Entonces se acercaron a Jesús unos fariseos y escribas veni-
dos de Jerusalén y dijeron: 2 «¿Por qué tus discípulos quebrantan la
tradición de los antiguos? Pues no se lavan las manos antes de comer».

---

efectivamente llegar a Betsaida, pero que por la tormenta fuese para ellos más fácil desembarcar en Genesaret. Como, por otra parte, hasta la fecha no se ha descubierto vestigio ninguno de que dicha ciudad estuviese en esta región, no podemos fijar aún con certeza el sitio donde se encontraba, ni si en los evangelios se habla de una sola Betsaida o de dos, una en la parte oriental del lago, Betsaida Julia, y otra en la parte occidental. San Juan dice que, cuando los apóstoles embarcaron, comenzaron a navegar hacia Cafarnaúm (6,17), y efectivamente, en su sinagoga predicó Jesús al día siguiente su admirable sermón sobre la Eucaristía.

36 Un detalle nuevo y conmovedor nos ofrecen aquí San Mateo y San Marcos. Los enfermos le pedían que les permitiese tocar el ruedo de su vestido, con lo cual quedaron curados cuantos lo lograron. El término griego que usa el evangelista es el mismo que vimos en 9,20, y se refiere a las borlas que solían llevar los judíos en las extremidades de su manto. Aparece, por un lado, el entusiasmo que la presencia de Jesucristo suscitaba por todas partes; pero dejan entrever bien claro los evangelistas que a las gentes les movía más la utilidad y provecho material que les proporcionaba que el bien espiritual de sus almas.

45. **Disputa con los escribas y fariseos.** 15,1-20 (= Mc 7,1-23)

1 San Marcos, más amigo del detalle que San Mateo, indica que los fariseos que se acercaron a Jesús para acusarle eran de aquella región de Galilea, muy probablemente de Cafarnaúm. A éstos se unieron unos escribas venidos de Jerusalén, sin duda enviados por el sanedrín, comisionados para investigar sobre la vida y doctrina de Jesús. Sabemos por testimonio del mismo evangelista que los fariseos de Cafarnaúm habían tomado contra él la determinación de hacerle perecer (12,14).

2. La expresión *tradiciones o mandamientos de los antiguos* responde a la frase hebrea *dibrê y zeqenîm*, palabras de los ancianos, que, por oposición a la *Torá*, o ley escrita de Moisés, y aun a toda la Escritura, era el conjunto de sentencias, enseñanzas y decisiones de los rabinos, que, con el pasar de los años y de los siglos, formaron un cúmulo inmenso de prescripciones minuciosas, ridículas a veces, las cuales no sólo se equiparaban a la ley misma, sino que frecuentemente se las juzgaba superiores.

[3] El les respondió: «¿Y por qué vosotros quebrantáis el mandamient(
de Dios por seguir vuestra tradición? [4] Porque Dios dijo: 'Honra a
padre y a la madre y quien maldiga al padre o a la madre sea conde
nado a muerte'. [5] Mas vosotros decís: [6] 'Quien diga al padre o a la madre
'Es ofrenda sagrada aquello con lo que te pudiera socorrer', [6] ya n(
hay por qué honre a su padre y a su madre'; y habéis anulado el man
damiento de Dios por vuestra tradición. [7] Hipócritas, con razón Isaía
profetizó de vosotros:

[8] «Este pueblo me honra de labios afuera,
pero su corazón está lejos de mí.
[9] Me dan un culto vano,
enseñando doctrinas, preceptos humanos».

Contra este respeto a las tradiciones meramente humanas, co las cuales los maestros y guías de Israel traían agobiado al pueblo levantará más tarde Jesús su voz en uno de los discursos más enér gicos que nos han legado los evangelistas (23,1ss). Un caso concret(que ahora presentan contra los discípulos de Jesús es que no s lavan las manos antes de ponerse a comer. Las abluciones de tod(género y para todos los utensilios, como minuciosamente especi fica San Marcos (7,3-4), jugaban en la casuística judía un pape importantísimo. Pero en particular la ablución de las manos ante de comer estaba regulada por una infinidad de reglas y pequeña prescripciones, que indicaban la exagerada importancia que a se mejante operación habían dado los rabinos [1].

3 Jesús contra una acusación opone otra acusación más grav(aún, que pone en evidencia la hipocresía de los fariseos y lo absurd(de su veneración hacia las tradiciones de los antiguos. Este cult(por unas tradiciones meramente humanas les lleva a estimarlas má que los mismos mandamientos de Dios, no sólo en principio, sin(en la misma práctica, cometiendo excesos monstruosos contra l ley divina.

4 Jesús demuestra con un ejemplo concreto las consecuen cias absurdas y crueles a que les ha llevado esta veneración a la tradiciones. Dios manda expresamente honrar al padre y a la ma dre (Ex 20,12; Dt 5,16), y castiga con la muerte a quien los maldig (Ex 21,17). Los mismos rabinos consideraron siempre este manda miento como uno de los más graves del decálogo (Str.-B.).

5-6 Ahora bien, los escribas enseñaban que un hijo quedab desligado de la obligación de socorrer a sus padres con sus biene con sólo que pronunciase sobre ellos la palabra *corbán*, es deci ofrenda o donación, lo cual equivalía a decir: «Los bienes con qu yo podría socorrerte están ofrecidos al templo». Esto bastaba par eludir una de las obligaciones más sagradas de los hijos. Por l demás, este ofrecimiento de los bienes al templo no era más qu un artificio, ya que la casuística farisaica permitía al hijo gozar d esos mismos bienes, aunque pusiesen algunas condiciones insign ficantes.

7-9 Jesucristo dirige a los escribas y fariseos de su tiempo la

[1] Str.-B., I 698-705; Bonsirven, *Le judaïsme* II 179s.182ss.

10 Y, habiendo llamado a la turba, les dijo: «Oíd y comprended:
1 no es lo que entra en la boca lo que contamina al hombre, sino lo
ue sale de la boca, eso es lo que contamina al hombre». 12 Entonces,
cercándose los discípulos, le dicen: «¿Sabes que los fariseos se han
scandalizado al oír tus palabras?» 13 Y él les respondió: «Toda plan-

---

nismas severas palabras de Isaías a sus coetáneos. La cita no res- onde literalmente ni al texto original hebreo ni a la traducción de os LXX. El texto hebreo dice literalmente: *Este pueblo se me acerca on su boca y con sus labios me honra, mientras mantiene su corazón lejado de mí, siendo así el temor que me tienen un mandamiento me- amente humano* (29,13). El temor, en este pasaje como en otros lel Antiguo Testamento, se refiere al culto y a la religión, que ci- raban en ritos meramente externos y no en la sincera piedad del lma. Jesucristo no condena aquí toda tradición, sino solamente quella que es de origen puramente humano, y aun ésta en cuanto s un estorbo para cumplir la ley divina o se opone claramente a ella.

10 Con las palabras *oíd y comprended* indicaba que les iba a pro- oner una doctrina que necesitaba reflexión.

11 La verdadera impureza que mancha al alma no procede de os alimentos, ni de la manera como se llevan a la boca. Los escribas fariseos confundían la pureza legal, que era meramente exterior material, con la pureza interior del alma, de orden moral. Lo que erdaderamente mancha al alma es lo que procede del corazón y sale l exterior por la boca, y las acciones pecaminosas contra los precep- os divinos.

12 Los fariseos probablemente creyeron ver una condenación e la ley mosaica, que distingue algunos alimentos puros de los im- uros. Cristo durante su vida pública se acomodó a aquellos pre- eptos, y sabemos por los Hechos de los Apóstoles y las cartas de an Pablo las luchas que en los primeros años del cristianismo se ntablaron entre los fieles provenientes del judaísmo y los de la entilidad con motivo de ciertas prescripciones relativas a los ali- nentos. Por lo demás, conviene advertir que la ley de Moisés no ue abrogada porque fuese mala, sino porque había cumplido ya on su fin, que era, como enseña San Pablo, conducir al pueblo udío a Cristo.

13 Ven algunos autores en este versículo una alusión a la arábola del trigo y de la cizaña (13,24-30), en cuyo caso los man- amientos de Dios serían el trigo, y las tradiciones de los fariseos cizaña, que ha de ser arrancada. Creemos, sin embargo, que Je- ucristo se refiere directamente a los mismos fariseos, y en ellos a odo el pueblo judío, que por su incredulidad y dureza de corazón ría desposeído de la herencia mesiánica prometida a los patriarcas profetas. Efectivamente, la comparación del pueblo con una plan- o una viña es frecuente en la Sagrada Escritura (cf. Is 5,7; 60,20; ,3; Sal 91,14; 143,12, etc.). Y que efectivamente el pueblo de Is- el por sus culpas quedó fuera del Israel espiritual, la Iglesia, lo

tación que no plantó mi Padre celestial será arrancada. [14] Dejadles;
son ciegos conductores de ciegos; y si un ciego guía a otro ciego, am-
bos caerán en la fosa».
[15] Entonces, tomando la palabra Pedro, le dijo: «Explícanos esta
parábola». [16] Y él contestó: «¿También vosotros estáis aún sin inteli-
gencia? [17] ¿No comprendéis que todo lo que entra en la boca pasa al
vientre y es arrojado a las letrinas? [18] Pero lo que sale de la boca, viene
del corazón, y eso es lo que contamina al hombre. [19] Del corazón sa-
len los malos pensamientos, los homicidios, los adulterios, las forni-
caciones, los robos, los falsos testimonios, las blasfemias. [20] Eso es lo
que contamina al hombre; que el comer sin lavarse las manos no con-
tamina al hombre».
[21] Partiendo de allí, Jesús se retiró a la región de Tiro y de Sidón.

---

enseñó el mismo Cristo en diversas ocasiones y lo lamenta amargamente San Pablo en la carta a los romanos (9,1ss) y en otros pasajes.

14 Según el proverbio, si un ciego guía a otro ciego, ambos caerán en la fosa. Esta fosa fue, a mi entender, su exclusión del reino mesiánico establecido por Cristo.

15 Jesucristo se refería a la sentencia algún tanto enigmática que antes (v.11) había dicho Jesús sobre los alimentos que contaminan al hombre.

16 Cristo había enseñado la necesidad de la limpieza interior del alma, de la recta intención y de la vanidad de las externas apariencias en el modo de hacer oración, de ayunar, etc.

17-18 Según esta doctrina, todo alimento es por sí mismo indiferente para la pureza interior del alma. Sólo del corazón, es decir, de la libre voluntad del hombre, puede provenir lo que es pecaminoso y mancha la conciencia del hombre. De esta suerte establecía Jesucristo el principio fundamental de la moral cristiana.

19-20 Todos los pecados, tanto internos como externos, tienen su origen en la voluntad humana. Por consiguiente, poner toda la santidad en las ceremonias meramente externas, como el lavarse las manos antes de las comidas, y no tener cuenta con la santidad y pureza interna del alma, es una ceguera que lleva a la ruina.

46. **Sana a la hija de una cananea.** 16,21-28 (= Mc 7,24-30)

21 Esta región de Tiro y de Sidón, situada en la parte norte de la Galilea superior, no caía bajo el dominio de Herodes Antipas. Todo el contexto de la narración indica que Jesús al retirarse a estas tierras quería pasar desapercibido. Uno de sus propósitos parecía ser el procurar algún descanso a sus queridos discípulos y poder darles en la intimidad una instrucción más perfecta. Además, alejándose a un territorio extraño, se veía libre de la persecución y pesquisas de los fariseos y daba tiempo a que se calmase aquel entusiasmo de la muchedumbre, que después de la primera multiplicación de los panes había querido proclamarle rey (Jn 6,15).

**[22] Y he aquí que una cananea que salió de aquellos contornos comen-
zó a gritar: «¡Ten piedad de mí, Señor, Hijo de David! Mi hija está
cruelmente atormentada por un demonio». [23] Pero él no la respondió
palabra. Y, aproximándose los discípulos, le comenzaron a rogar:
«Hazla caso, que viene gritando detrás de nosotros». [24] El respondió:
«No he sido enviado más que a las ovejas perdidas de la casa de Israel».**

---

22 San Mateo llama a esta mujer cananea, aludiendo, a lo que parece, a lo que se refiere en el Génesis (10,15), que esta región fue la primera ocupada por los cananeos. San Marcos, acomodándose a la terminología greco-romana, la llama siro-fenicia, es decir, natural de aquella Fenicia que formaba parte de la provincia de Siria, para distinguirla de Libiofenicia, que se encontraba en la parte septentrional de Africa. Era, además, pagana, como podía suponerse, ya que en aquella región había pocos judíos [2].

Una tradición que se remonta hasta el siglo III le da el nombre de Justa, y a su hija el de Berenice [3]. Pudiera parecer extraño que una mujer pagana le llamase a Jesús Hijo de David; pero, si tenemos en cuenta que esto sucede al año tercero de la vida pública de Cristo, cuando su fama de taumaturgo había traspasado las fronteras de Palestina, como atestiguan los mismos evangelistas, nada tiene de particular que conociese este título que los judíos le daban. De las palabras de la mujer: *Mi hija está cruelmente atormentada por el demonio*, no deduciríamos que efectivamente se trataba de una posesión demoníaca, pues sabemos que los gentiles atribuían falsamente muchas enfermedades a los espíritus malignos. Más aún, si sólo tuviésemos la narración de San Mateo, tampoco se deduciría de ella semejante posesión, pues sólo afirma después (v.28) que Jesús sanó a la hija. Pero sí parece concluirse de la narración de San Marcos, quien pone en boca del mismo Cristo estas palabras: *Vete, el demonio ha salido de tu hija* (7,29).

23 El Señor se hacía el sordo a los gritos de aquella mujer, ya fuera para probar su fe, ya también para humillarla, y disponerla así a recibir la gracia que pensaba concederle. Quien haya viajado por el Oriente habrá podido experimentar algo parecido cuando a un pobre le da por seguir a un forastero, importunándole hasta hacerle perder la paciencia, terminando por socorrerle para verse libre de él.

24 Cristo vino a predicar su Evangelio a todo el mundo, pero él directa y personalmente sólo lo había de hacer en un país bien limitado, Palestina, desde donde más tarde habían de esparcirse sus apóstoles por toda la tierra. Por esta razón, San Pablo llama a Cristo *ministro de la circuncisión* (Rom 15,8) o de los circuncisos, porque sólo a ellos predicó por sí mismo su doctrina. Esta misma limitación de territorio había impuesto a sus apóstoles cuando les mandó por primera vez a predicar (10,5).

[2] Todo este pasaje puede verse ampliamente expuesto en J. SMIT, *De daemoniacis* (Romae 1913) p.428-472.

[3] Puede verse un testimonio en las obras dudosas de CLEMENTE ROMANO: MG 2,87 y 158, citado por SMID, p.446.

[25] Mas ella se postró delante de él y le dijo: «Señor, socórreme». [26] El la contestó: «No está bien tomar el pan de los hijos para arrojárselo a los perros». [27] Ella repuso: «Sí, Señor, que también los perros comen las migajas que caen de la mesa de sus señores». [28] Entonces la dijo Jesús: «Mujer, grande es tu fe; hágase conforme a tus deseos». Y en aquel mismo instante quedó curada su hija.

---

25 A juzgar por la narración de San Marcos (7,24), esta última parte de la escena tuvo lugar en una casa. El hecho debió de suceder así: la mujer cananea salió al encuentro de Jesús cuando iba de camino. Fue siguiéndole gritando detrás de él y de los apóstoles, quienes, molestos por la insistencia de la mujer en sus gritos, piden al Señor que la despache. Entonces Jesús contesta lo que acabamos de ver. Al poco rato entraron en una casa probablemente para comer, y en este momento la mujer entra detrás de ellos, se postra a los pies de Jesús y reitera su petición.

26 Los israelitas son considerados en el Antiguo Testamento como hijos de Dios; así les llama también San Pablo en Rom 9,5. Los judíos solían llamar a los gentiles, por su idolatría y la corrupción de sus costumbres, perros. Aunque a primera vista las palabras de Cristo pudieren parecer excesivamente duras, con todo, teniendo en cuenta esta costumbre de los judíos y la palabra griega en diminutivo, *perrito*, la frase, que era como proverbial en las conversaciones ordinarias, no significaba ofensa alguna.

27 La cananea responde asintiendo a las palabras de Jesús; reconoce su miseria y la superioridad del pueblo judío; confía, sin embargo, en la misericordia de Cristo, para quien conceder esta gracia es como permitir que un perrito coma las migas de su mesa.

28 El corazón de Cristo no pudo ya resistirse. La fe, la perseverancia en la oración y la humildad de aquella gentil le arrancaron la gracia que solicitaba.

47. Sana a muchos. Multiplica otra vez los panes. 15,29-39 (= Mc 8,1-9)

29 Estos datos vagos que nos da San Mateo se concretan un poco más con los que añade San Marcos (7,31). Cristo desde los confines de Tiro llegó por la parte norte hasta Sidón, y desde allí, por la parte meridional de las montañas del Líbano, llegó a la orilla oriental del lago de Genesaret y a la región de la Decápolis, cuyas ciudades, a excepción de Escitópolis, estaban en la parte oriental del río Jordán. Cuánto tiempo duró esta estancia de Jesús por tierras de Fenicia, no es fácil averiguarlo. Lo que sí parece claro es que todos los hechos narrados desde este capítulo 15 hasta el 18 inclusive tuvieron lugar entre la pascua del tercer año de la vida pública y la fiesta de Pentecostés, es decir, en el espacio de seis meses. Qué monte fuera este al que subió Cristo, no es posible averiguarlo; sólo podemos afirmar que se trata de un monte en la orilla oriental del lago de Genesaret.

[29] Y, dejando Jesús aquella región, vino a la orilla del mar de Galilea, y, subiendo al monte, se sentó allí. [30] Entonces se acercaron a él grandes muchedumbres, trayendo consigo a cojos, lisiados, ciegos, mudos y otros muchos, y les colocaron a sus pies y les curó; [31] así que la gente se llenaba de admiración al ver que los mudos hablaban, los mancos quedaban sanos, los cojos andaban y los ciegos veían; y glorificaban al Dios de Israel.
[32] Jesús llamó a sus discípulos y les dijo: «Me da compasión la gente, pues ya van tres días que vienen conmigo y no tienen qué comer; y no quiero despedirles en ayunas, no sea que les falten las fuerzas en el

---

30 Resume aquí el evangelista las curaciones que en esta región hizo el Señor, entre las cuales una fue la de un sordomudo, que cuenta San Marcos (7,32ss). La muchedumbre que aquí sigue a Cristo es seguramente, en su mayor parte, gentil, como era, por lo general, la población de la Decápolis y sus contornos, lo cual prueba cómo la fama de los milagros de Cristo se había extendido por todas partes.

31 Las palabras *y glorificaban al Dios de Israel* se refieren, sin duda, a los gentiles, los cuales sabían que Jesús y sus discípulos eran israelitas, y suponían que aquel poder de obrar tantos milagros se lo comunicaba a Cristo Yahvé, de quien habrían oído hablar a los judíos.

32 Esta segunda multiplicación de los panes la encontramos también en San Marcos (8,1-9), pero la silencian los otros dos evangelistas. Algunos autores, generalmente acatólicos, ven en ambas narraciones un duplicado de la primera multiplicación de los panes. Se trataría sencillamente de una forma nueva con que el mismo hecho se había transmitido por diversas comunidades cristianas. Esta hipótesis es algún tanto arbitraria, y los fundamentos en que pretende apoyarse son de muy escasa firmeza.

Efectivamente, no se comprende cómo ambos autores—Mt 16, 9-10 y Mc 8,19-20—hacen mención expresa de ambas multiplicaciones en el capítulo siguiente al que han descrito la segunda si se tratase de una sola. Es verdad que entre la primera y segunda multiplicación hay sus semejanzas, como no podía ser de otro modo tratándose de un milagro obrado en parecidas circunstancias: una muchedumbre hambrienta, sin provisiones, alimentada con unos pocos panes y peces. Pero hay otras numerosas circunstancias completamente distintas: el sitio, los días que llevan sin comer siguiendo a Cristo, el número de los que participan en el milagro, el número de los panes y de los peces, etc.

Por lo que se refiere al sitio donde tuvo lugar esta segunda multiplicación, no es fácil determinarlo. Sólo podemos afirmar que, según las indicaciones de los evangelistas, el hecho sucedió en la ribera oriental del lago, en el territorio de la Decápolis.

Jesús se adelanta en este caso a manifestar la compasión que siente su corazón ante el espectáculo de aquella muchedumbre que le viene siguiendo ya durante tres días sin tener qué comer. Probablemente, se trata de los tres días que iba atravesando la Decápolis. Por dondequiera que pasaba, la noticia de su llegada iba corriendo

camino». 33 Dícenle los discípulos: «¿Cómo procurarnos en este de-
sierto suficientes panes para saciar a tanta gente?» 34 Díceles Jesús:
«¿Cuántos panes tenéis?» Le contestaron: «Siete y unos pocos pececi-
llos». 35 Y, habiendo ordenado a la gente que se recostase en el suelo,
36 tomó los siete panes y los peces, dio gracias, los partió y se los entre-
gó a los discípulos, y los discípulos a las turbas. 37 Y comieron todos
hasta hartarse, y de los pedazos que sobraron recogieron siete cestas
llenas. 38 Los que comieron eran unos cuatro mil hombres, sin contar
las mujeres y los niños. 39 Después de haber despedido a la gente, su-
bió a la barca y vino al territorio de Magadán.

---

de pueblo en pueblo, y la gente se iba agolpando en torno suyo, hasta llegar a los tres días a unas 4.000 personas sin contar las mujeres y los niños. Aquellas pobres gentes tenían que volver a sus casas, distantes algunas de ellas, y Jesús no quiso despedirlas sin comer para que no desfalleciesen en el camino [4].

33 Ciertamente sorprende la objeción de los apóstoles, que habían presenciado la primera multiplicación de los panes. Pero, si bien examinamos los términos en que se expresan, sólo quieren significar que humanamente es imposible dar de comer a semejante multitud en un lugar desierto como aquel en que se encontraban. Ni veo que impliquen sus palabras, como insinúan algunos comentaristas, una fe débil e imperfecta, ni mucho menos una razón para probar que se trata de la misma multiplicación primera que antes ha narrado el evangelista.

34-35 Siete panes y unos pocos pececillos es lo que ahora tienen a su disposición los apóstoles. Alimento propio de los habitantes en las orillas del lago. Jesús manda que la gente se recueste en el suelo, no en la yerba, como en la primera multiplicación, lo que indica otro sitio y otra estación del año.

36-37 Jesús procede de una manera idéntica que en la primera multiplicación. Es de notar que el término que aquí usaban ambos evangelistas es el mismo y distinto del que han empleado en la primera multiplicación. Allí se trataba de κοφίνους, aquí de σπυρίδας, que parece ser cestas o espuertas de mayor capacidad. Es el término que usa San Lucas en los Hechos de los Apóstoles para designar la espuerta en que descolgaron por el muro a San Pablo.

38 Nada se dice aquí del entusiasmo que por la persona de Jesús se excitó en la muchedumbre en la primera multiplicación. Es que allí se trataba de israelitas, venidos de Cafarnaúm y sus alrededores, entre los cuales la expectación del Mesías prometido era muy grande, y, por lo tanto, nada tiene de extraño que ante aquel prodigio se apresurasen a proclamar a Jesús por rey, imbuidos como estaban por las falsas doctrinas de un Mesías temporal que entonces enseñaban los escribas. Aquí, por el contrario, se trata de los habitantes de la Decápolis, en su mayoría gentiles, que a lo sumo se contentaban con alabar al Dios de los judíos, de quien suponían venir a Jesús aquel poder taumatúrgico.

39 En este versículo se ofrece un problema no resuelto aún

4 Una exposición literal y doctrinal puede verse en Liese: VD 11 (1931) 193-196.

16 [1] Acercáronse a él los fariseos y saduceos, y para probarle le pidieron que les hiciese ver algún prodigio en el cielo. [2] El les respondió: «Al atardecer decís: 'Buen tiempo', porque el cielo tiene color de fuego; [3] y por la mañana: 'Hoy tormenta', porque el cielo está de un rojo oscuro. Sabéis discernir el aspecto del cielo, ¿y no podéis discernir los signos de los tiempos? [4] Una raza malvada y rebelde busca un prodigio, y no se le dará otro que el prodigio de Jonás». Y, dejándoles, se marchó.

---

para los críticos y arqueólogos. El nombre geográfico *Magadán*, que no debe confundirse, como lo hicieron algunos autores antiguos y algún que otro moderno, con Magdala, y parece críticamente comprobado, y el correspondiente en San Marcos *Dalmanuta*, son hasta la fecha de imposible identificación. Sólo ocurren en este pasaje, y tanto en las versiones antiguas orientales como en los Padres y expositores se advierte gran desorientación para localizarles. Atendiendo a todo el contexto, nos parece que se trata de alguna localidad que estaba en la parte occidental del lago. Vemos en seguida que se presentan a él los fariseos y saduceos; como siempre, en plan de desafío, lo cual no se comprende en la orilla oriental, ocupada principalmente por gentiles, cuyo trato procuraban evitar. Además, poco después (16,5) le vemos pasar de nuevo a la orilla oriental, desde la que parte para la región de Cesarea de Filipo juntamente con sus apóstoles.

48. **Los fariseos piden una señal.** 16,1-4 (= Mc 8,10-13)

1 Apenas desembarcó Jesús en la orilla occidental, se presentaron a él sus enemigos los fariseos, a los cuales se unen ahora los saduceos, de quienes dijimos ya algo más arriba (3,7). Vienen para tentarle, es decir, con intención de poner a prueba su poder, para lo cual le piden una señal que se manifestase en el cielo, como habían pedido ya antes los escribas y fariseos (12,3). Según San Marcos (8,12), semejante petición, hecha con mala intención y de mala fe, arrancó del corazón de Cristo un gemido de tristeza.

2-3 Esta comparación tomada de los pronósticos del tiempo falta en algunos antiguos manuscritos. Con todo, los mejores críticos y comentaristas modernos no ven razón suficiente para negar que pertenezca al texto original. En Palestina, el color rojizo del cielo por el poniente al atardecer es señal de buen tiempo; al contrario, cuando por el oriente aparecen, al salir el sol, nubes enrojecidas, es señal de tormenta. Por la literatura talmúdica sabemos que los judíos contemporáneos de Cristo eran muy aficionados a observar la naturaleza para presagiar el tiempo. Por lo demás, estas mismas señales de las nubes rojizas para presagiar el tiempo las encontramos también en Plinio [1].

4 El razonamiento de Cristo es claro. Vosotros, les dice, pronosticáis el tiempo que va a hacer por unas señales del cielo, que

[1] *Hist. nat.* XVIII c.38.

[5] Llegado que hubieron los discípulos a la otra orilla, se habían ol-
vidado de coger pan. [6] Díjoles Jesús: «¡Cuidado! Guardaos de la le-
vadura de los fariseos y saduceos». [7] Ellos pensaban dentro de sí y se
decían: «Es que no hemos cogido pan». [8] Lo conoció Jesús y dijo:
«¿Qué pensáis dentro de vosotros, hombres de poca fe, que no habéis
cogido pan? [9] ¿No comprendéis ni os acordáis de los cinco panes de
los cinco mil hombres, y cuántos canastos recogisteis? [10] ¿Ni de los

---

después de todo sólo os pueden conducir a una conjetura, y, en cambio, no queréis daros cuenta de los signos que señalan con toda claridad y certeza los tiempos mesiánicos, cuales son mis milagros, mi doctrina, tales como están profetizados en el Antiguo Testamento. Y termina con las mismas palabras con que ya antes (12,39) les había anunciado, como prueba de que él era el Mesías, su resurrección, figurada en la historia de Jonás.

49. **La levadura de los fariseos.** 16,5-12 (= Mc 8,14-21)

5 Otra vez vuelve Jesús a atravesar el lago desde la orilla occidental a la oriental viendo las malas disposiciones en que seguían los fariseos, reforzados ahora por los saduceos. Según San Marcos (8,22), desembarcaron en Betsaida, muy cerca de la desembocadura del Jordán en el lago, y veremos que desde allí emprende el viaje hacia Cesarea de Filipo (v.13), lo cual indica el propósito de Cristo de alejarse de Galilea para estar a solas con sus queridos apóstoles. En la precipitación del embarque, los apóstoles se olvidaron de comprar el pan necesario para el sustento de todos, y, cuando estaban ya remando hacia la orilla opuesta, cayeron en la cuenta de que en la barca sólo tenían un pan (Mc 8,14).

6 Jesús, preocupado en su interior por la incredulidad y malicia de los fariseos y saduceos, amonesta a los suyos para que no se dejen sorprender por sus falsas doctrinas; pero lo hace valiéndose de un lenguaje metafórico, que en aquellas circunstancias tomaron en sentido literal los discípulos. La levadura hace fermentar la masa (13,33), pero también la puede corromper, como dice San Pablo (1 Cor 5,6; Gál 5,9).

7 Los apóstoles, preocupados con el olvido que habían sufrido de no tomar en la barca el pan suficiente, entendieron las palabras del Maestro en sentido propio, y vieron en ellas una alusión clara a la falta de pan, como si quisiera advertirles que no se lo compraran a los fariseos y saduceos.

8 Jesús, que conocía perfectamente la inquietud interior que les atormentaba, aumentada ahora al creer que las palabras de su Maestro aludían a su descuido, deshace el equívoco con una suave reprensión, llamándoles, como ya en otras ocasiones, *hombres de poca fe*, que habían perdido la paz interior y la tranquilidad sólo por creer que les iba a faltar el pan.

9-10 Y, aunque aún no deshace con claridad la mala inteligencia de los apóstoles, pero les va preparando para que ellos mismos caigan en la cuenta del lenguaje metafórico de Cristo.

siete panes de los cuatro mil, y cuántas cestas recogisteis 11 **Pues ¿cómo no habéis comprendido que no es de panes de lo que os hablé al decir: 'Guardaos de la levadura de los fariseos y saduceos'?»** 12 **Entonces cayeron en la cuenta que les había querido decir que se guardasen no de la levadura de los panes, sino de la doctrina de los fariseos y saduceos.**

13 **Habiendo llegado Jesús a la región de Cesarea de Filipo, se puso a preguntar a sus discípulos: «¿Quién es el Hijo del hombre al decir**

11-12 Esta misma metáfora usó San Pablo para exhortar a los corintios a que rehuyesen el trato con los hombres de depravadas costumbres, porque *un poco de levadura corrompe toda la masa* (1 Cor 5,6.11).

50. **La promesa del primado.** 16,13-20 (= Mc 8,27-30; Lc 9,18-22)

13 Las circunstancias en que tuvo lugar la escena que aquí nos va a describir San Mateo hay que completarlas con los datos que añaden San Marcos (8,27) y San Lucas (9,18). Jesús y los apóstoles partieron de la región de Betsaida Julia y emprendieron el camino hacia el norte por la orilla oriental del Jordán. Dejaron atrás el lago Merom o el Huleh y llegaron hasta las inmediaciones de Cesarea de Filipo, a unos cincuenta kilómetros de distancia del lago de Genesaret. Esta ciudad de Cesarea se llamaba antiguamente Paneas, en honor del dios Pan, a quien se ofrecía culto ya en el siglo III antes de Jesucristo en una cueva cercana donde nace una de las fuentes del Jordán. Cuando Herodes el Grande recibió de Augusto esta región, construyó un templo de mármol junto al Paneion, o gruta sagrada, consagrado al culto del emperador. A la muerte de Herodes, toda esta región, como perteneciente a la Galaunítide, pasó a ser gobernada por el tetrarca Filipo, quien, según el testimonio de Flavio Josefo *(Ant.* 18,2,1), acrecentó mucho y embelleció la ciudad, dándola el nombre de Cesarea para adular al emperador, añadiendo su propio nombre para distinguirla de la otra Cesarea en Palestina, junto a la costa del Mediterráneo. De dicha ciudad hoy no quedan sino escasas ruinas y una aldea miserable, llamada Banias, que recuerda el antiguo nombre Paneas. Casi toda la población de aquellas regiones era pagana.

La pregunta a sus discípulos se la hace, según San Mateo, en el camino, y según San Lucas, estando solo orando juntamente con ellos. Según San Mateo, habían llegado a la región de Cesarea. Iban, por lo tanto, caminando ya cerca de la ciudad, y en un momento en que el Señor oraba junto con sus apóstoles es cuando les hace la pregunta. Esta oración de Cristo, que San Lucas suele anotar cuando sigue algún acontecimiento notable, nos revela la importancia que el mismo Jesús daba al diálogo que sigue con sus apóstoles, y especialmente con San Pedro. Es claro que lo que pretendía con esta pregunta era reafirmar la fe de sus apóstoles en su dignidad mesiánica y divina y anunciarles como el primer diseño de la fundación de

de los hombres?» 14 Ellos respondieron: «Unos dicen que es Juan el Bautista; otros, que Elías; otros, que Jeremías o algún otro profeta». 15 Díceles: «Y vosotros, ¿quién decís que soy yo?» 16 Respondió Si-

---

su nuevo reino, la Iglesia. *El Hijo del hombre* se llama a sí mismo, como en otras ocasiones.

14 Unos, como Herodes y, por lo visto, algunos otros, creían que Jesús era el Bautista resucitado; otros, fundados en la profecía de Malaquías (4,5), creían que era Elías, que había de venir antes del Mesías para preparar su llegada; decían otros que era Jeremías. Como se cuenta en el libro segundo de los Macabeos (2,1-12), este profeta había escondido el tabernáculo, el arca y el altar del incienso en tiempo del destierro, y se decía entre muchos que había de venir antes de la llegada del Mesías para descubrir el sitio donde estaban estos tesoros escondidos. Por fin, algunos se contentaban con decir que Jesús era uno de tantos profetas.

Ciertamente, vemos por los mismos evangelistas que algunos llegaron a sospechar si Jesús sería efectivamente el Hijo de David (12,13) y aun vemos que quieren proclamarle rey (Jn 6,14); pero, por lo visto, éstos fueron movimientos pasajeros, que no dejaron huella en la opinión de la muchedumbre. El pueblo, por lo general, como se ve por este testimonio de los apóstoles, no creía que Jesús fuera el Mesías. Esperaba, según las falsas concepciones que le habían enseñado sus doctores, un Mesías temporal, glorioso y triunfante de sus enemigos políticos, y veían que ni la vida ni la doctrina de Jesús llenaban ese ideal que ellos se habían formado.

15-16 La pregunta de Cristo es ahora más comprometedora; se dirige a los mismos apóstoles para saber qué es lo que ellos piensan de él. Entonces ya no contestan todos, sino sólo San Pedro. La respuesta en los otros sinópticos es más sencilla: *Tú eres el Mesías* (Mc 8,29), *Tú eres el Mesías de Dios* (Lc 9,20). Es claro que en San Marcos y en San Lucas sólo se expresa la mesianidad de Jesús. Pero en San Mateo tenemos dos afirmaciones: *Tú eres el Mesías, el Hijo de Dios vivo.* Esta fórmula, ¿equivale a la de los otros dos evangelistas, de suerte que sólo incluya en sí la mesianidad, expresada en dos términos equivalentes, o, además de la mesianidad, hemos de ver expresada la filiación natural de Cristo? La mayor parte de los racionalistas y aun unos pocos católicos creen que los dos títulos que San Pedro da a Cristo encierran el mismo concepto: su mesianidad.

Por el contrario, los Santos Padres, en general, particularmente el Crisóstomo, San Jerónimo, San León Magno y la inmensa mayoría de los comentaristas católicos tanto antiguos como modernos, sostienen que en la confesión de San Pedro se encierran su mesianidad y su divinidad [2]. Efectivamente, el título *Hijo de Dios* no es en San Mateo ni en los otros evangelistas sinónimo de Mesías. Por el contrario, vemos que se usa para expresar una dignidad trascenden-

[2] Así San Juan Crisóstomo, San Jerónimo, San León Magno, Santo Tomás, Maldonado, A Lápide, Calmet, Fillion, Knabenbauer, Lagrange, Durand, Prat, Buzy, Lebreton, Lauck, etcétera.

món Pedro: «Tú eres el Mesías, el Hijo de Dios vivo».
17 Entonces Jesús le dijo: «Bienaventurado eres, Simón Bar-Jonas, porque no es la carne y la sangre quien te lo ha revelado, sino mi Padre celestial.
18 Y yo a mi vez te digo que tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia, y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella.

---

te, equiparable a la del Padre (11,25s), que está sobre las cosas más santas, el templo, el sábado; sobre los hombres más grandes y privilegiados, sobre los mismos ángeles. El mismo contexto nos lleva a esta misma conclusión. Jesús atribuye esta confesión tan explícita de Pedro a una revelación particular de su Padre celestial. Por otra parte, hasta los mismos enemigos de Cristo entendieron que en su modo de hablar se hacía hijo de Dios, y por eso quieren condenarle a muerte como a blasfemo (Jn 5,18). De nuevo le rechazan como a blasfemo en otra ocasión, porque, siendo hombre, se hace Dios (Jn 10,33). Finalmente, es juzgado, como blasfemo, reo de muerte por decirse el Cristo, el Hijo de Dios; la misma fórmula que emplea San Pedro en su confesión. Ahora bien, lo que los enemigos de Jesús habían entendido sólo de las palabras de Jesús, es de presumir que los apóstoles, que venían conviviendo con él desde los comienzos de su vida pública y que habían presenciado tantos milagros, entenderían mucho mejor lo que Jesús quería decir cuando se llamaba *el Hijo*. Naturalmente que esta fe, fuera del auxilio interno de la gracia o de la revelación del Padre, fue prendiendo en el alma de los apóstoles a medida que iban escuchando las enseñanzas del Maestro y presenciando el poder absoluto que mostraba sobre todas las cosas y aun sobre los mismos demonios.

17 Jesús felicita a San Pedro por esta decidida confesión, y para acentuar más las palabras que van a seguir le llama por su nombre propio, Simón, hijo de Jonás, aludiendo al cambio de nombre que le había prometido en su primera vocación (Jn 1,42). Pero le advierte que aquella confesión no se debía a su propio esfuerzo, *a la carne y a la sangre*, expresión bíblica para designar a la naturaleza humana, mortal, o al hombre, frágil por su naturaleza, impotente para entender las cosas divinas, sino a la gracia concedida por el Padre, *ya que nadie conoce al Hijo sino el Padre* (11,27). No es necesario admitir que precisamente en aquel momento recibiese San Pedro esta revelación, sino que, como acabamos de insinuar, era fruto de todo el ministerio de Cristo, que había ido preparando el ánimo del apóstol para recibir aquella gracia.

18 Jesús, a las palabras de gratitud por la confesión de su discípulo, va a añadir, con unas expresiones solemnes, el cumplimiento de aquella promesa que le hizo en su primer encuentro con él. En la lengua aramea, en que Cristo pronunció estas palabras, no hay diferencia ninguna entre el nombre propio *Pedro* y el común *piedra*. Ambos se expresan con la misma palabra, Κηφᾶς, y tiene el mismo significado, *roca*. Es como si le dijese: «Tú eres roca, y sobre esta roca edificaré mi Iglesia». Esta metáfora de roca y fundamento la sugería tal vez el sitio mismo donde podían contemplar aquel tem-

19 Yo te daré las llaves del reino de los cielos; lo que tú atares sobre la tierra, desatado quedará en los cielos, y lo que desatares sobre la tierra,

---

plo de mármol pagano, levantado sobre roca durísima. La palabra *Iglesia* no se encuentra en los otros evangelistas; sólo la usa San Mateo aquí y poco después en 18,17. En la versión griega del Antiguo Testamento llamada de los Setenta significa la congregación de los judíos, en cuanto formaban el pueblo de Dios. Cristo quiso significar con este nombre la congregación de aquellos que forman el verdadero pueblo de Dios, es decir, que forman el reino mesiánico, abrazando por la fe su doctrina.

Las expresiones metafóricas de Cristo tenían un significado fácil de entender. El es el arquitecto. El edificio que edifica es la Iglesia. El cimiento o fundamento firme y estable que dará consistencia y duración al edificio es Pedro (cf. 7,24). Y como se trata de un edificio no físico y material, sino moral, es decir, de una sociedad que han de formar todos los fieles, y lo que a estas sociedades da estabilidad y firmeza es una autoridad suprema, a la que todos obedezcan, de ahí que lo que se promete a Pedro es sencillamente la autoridad suprema sobre la Iglesia, o, lo que es lo mismo, el primado de jurisdicción [3]. Las siguientes metáforas ponen aún más de relieve este pensamiento.

Las puertas en la Sagrada Escritura significan a veces una fortaleza o también una ciudad defendida con murallas (cf. Gén 21,17; 24,60, etc.). En general, en las literaturas orientales es sinónimo del supremo poder en alguna ciudad o en algún estado. El *infierno* o *sheol*, en griego ᾅδης, era propiamente la morada de los muertos, que se concebía como una cárcel defendida por fortísimas puertas (cf. Is 38,10). De aquí pasó a significar el sitio donde son encerrados los réprobos juntamente con los demonios, o, lo que es lo mismo, el reino del diablo. Consiguientemente, *las puertas del infierno* es una circunlocución poética que unas veces significa el reino o poder de la muerte, y otras, como aquí, el poder infernal. El reino de Satanás estará siempre en lucha con el reino de Cristo, la Iglesia, pero nunca la vencerá. Se promete, pues, a la Iglesia, fundada sobre Pedro, la indefectibilidad. Y como se trata de una sociedad esencialmente doctrinal, su indefectibilidad lleva consigo la infalibilidad, ya que errar cuando se pretende enseñar en nombre de Dios equivale a ser derrotado por el espíritu de la mentira [4].

19 *Las llaves del reino...*: Las llaves entre los antiguos eran símbolo de poder. A quien se entregaban las llaves de una ciudad, se le daba el poder de gobernarla. Dar a Pedro las llaves del reino de los cielos, es decir, de la Iglesia, es conferirle el supremo poder de gobernarla. *Lo que atares...:* Entre los doctores de la ley, *desatar* era lo mismo que librar a uno de una obligación o declarar lícita una cosa, y *atar*, lo contrario. Se aplicaba este término jurídico en

[3] Cf. J. Lessel, *Petrus Christi Vicarius:* VD 24 (1944) 15-24.55-61. Examina el contenido de la metáfora *piedra* aplicada a Cristo y a Pedro.

[4] Cf. P. Gallus, *Primatus infallibilitatis in metaphora «petrae» indicatus:* VD 30 (1952) 193-204; 30 (1955) 209-214.

desatado quedará en el cielo». [20] Después prohibió con insistencia a sus discípulos decir a nadie que él era el Mesías.

---

el terreno disciplinar para condenar a uno a ser expulsado de la sinagoga (excomunión) o para absolverle, y también para decisiones de orden doctrinal, con el sentido de prohibir o permitir [5]. Pedro, como mayordomo de la casa de Dios, ejercitará el poder disciplinar de admitir o excluir de la Iglesia y de tomar las decisiones oportunas en materia de doctrina dogmática o moral, decisiones que serán ratificadas por Dios en el cielo. Estas promesas se hacen no sólo a la persona de Pedro, sino también a sus sucesores, ya que la Iglesia ha de durar hasta el fin del mundo.

Excursus 1.— **La autenticidad de Mt 16,13-20** [6]

La interpretación que acabamos de exponer de esta importante sección es la única aceptable bajo cualquier aspecto que se la considere. Las antiguas interpretaciones protestantes hoy están dadas al olvido, y con razón, pues violentan las palabras del texto y se fundan en prejuicios dogmáticos sobre la Iglesia católica. Pero ya que la interpretación católica se impone a todo espíritu que con serenidad analice el texto, los racionalistas y protestantes de nuestros días han encontrado la manera de combatir la doctrina que en esta sección se enseña. Se trata, dicen, de una interpolación hecha más tarde en el texto evangélico.

Algunos afirman que los v.17-19 han sido interpolados en el evangelio, a fines del siglo II, o hacia los años 110 a 120, o en tiempo de Adriano (117-138), en la Iglesia romana. Harnack cree que sólo han sido interpoladas las palabras *y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia*. El texto original diría: *Y las puertas del hades no te vencerán*, por cuyas palabras se prometería a Pedro la inmortalidad. Estas afirmaciones están en contra de todos los códices y versiones antiquísimas, de los autores más antiguos de la cristiandad, que unánimemente leen el texto como lo ha leído siempre la Iglesia. Finalmente, el color semítico marcadísimo que tienen estos versículos no pudo tener un origen romano, como afirman estos críticos.

Otros autores no tienen dificultad en admitir que efectivamente estas palabras las escribió San Mateo, pero no las dijo Cristo. Reflejan el concepto que ya la Iglesia primitiva de Jerusalén se formó de San Pedro y de su relación con la Iglesia. Efectivamente, Pedro, como primer vidente de Cristo resucitado (1 Cor 15,5) y como primer predicador de la resurrección (Act 2,14ss), tuvo ya desde un principio en la mente de los primeros cristianos un lugar privilegiado y fue considerado como el jefe de toda la comunidad. Esta concepción la dejó plasmada San Mateo, poniendo en boca de Cristo las palabras dirigidas a San Pedro en esta sección.

Esta teoría, que, como se ve, deja en mal lugar la probidad y fidelidad histórica de San Mateo, se funda en principios apriorísticos y en hipótesis

[5] Cf. Str.-B., I 783-847. En los documentos rabínicos es frecuente la frase: «Lo que Sammai 'ata'—es decir, declara ilícito—, lo 'suelta' Hillel»; es decir, lo declara lícito.

[6] Esta cuestión, así como la exposición doctrinal teológica de los textos, la tratan ampliamente los eclesiólogos modernos. Véase principalmente J. Salaverri en su tratado *De Ecclesia* (n.173-196) de la *Sacrae Theologiae Summa* l.3 *De Ecclesia Christi*. Brevemente puede verse la cuestión de la autenticidad en Simón-Dorado, o.c., n.490. Véase también H. Dieckmann, *Neuere Ansichten über die Echtheit der Primatsstelle (Mt 16,17ss)*: B 4 (1923) 189-200; y en *De Ecclesia* I 287-300. A. Vögtle, *Messiasbekenntnis und Petrusverheissung*: BZ 1 (1957) 252-72; 2 (1958) 85-102: S. Zedda, *Chiarificazioni sul Convegno di Padova* (Roma 1961) p.17-20.

**21 Desde entonces comenzó Jesucristo a manifestar a sus discípu-
los que tenía que ir a Jerusalén a sufrir mucho de parte de los ancianos,
de los sumos sacerdotes y de los escribas, y ser entregado a la muerte
y resucitar al tercer día. 22 Y Pedro, asiéndole, comenzó a disuadirle
con energía: «¡No lo quiera Dios! Señor, no te sucederá semejante
cosa». 23 El, volviéndose, dijo a Pedro: «¡Fuera! ¡Lejos de mí, Sata-
nás! Eres para mí un tropiezo, porque no son tus pensamientos los
de Dios, sino los de los hombres».**

---

arbitrarias, como es, principalmente, el suponer gratuitamente una evolución de los hechos y palabras de Cristo en el término de unos pocos años, es decir, cuando aún vivían testigos oculares de los acontecimientos. Supone además, falsamente, que el origen y el progreso de la religión y doctrina cristiana estuvo al arbitrio de la fantasía popular, y, finalmente, echa por tierra el verdadero concepto y valor de la tradición apostólica.

51. **Primera predicción de la pasión.** 16,21-23 (= Mc 8,31-33; Lc 9,22)

21 Desde ahora quiere arrancar de una vez para siempre de la mente de sus discípulos los prejuicios que tenían sobre un Mesías terreno, glorioso, restaurador de la grandeza política de Israel, anunciándoles concretamente que había de ser juzgado y condenado a muerte por el sanedrín, el más alto tribunal de la nación judía, en el cual estaban representados los ancianos, los escribas y los sacerdotes [7]. Cuán lejos estuviesen los discípulos de entender estas palabras del Maestro a pesar de su claridad, lo veremos aún más tarde, y expresamente lo manifiestan San Marcos (9,32) y San Lucas (18,34).

22 Las palabras de Cristo dejaron desconcertados a los apóstoles. San Pedro, como más ardiente e impetuoso, se atreve a demostrar, con expresiones vehementes y asiendo por la ropa o por el brazo a su Maestro, la desilusión y disgusto. Hablan en sus palabras la carne y la sangre, es decir, los prejuicios mesiánicos, que aún están arraigados en su corazón, pero habla también el amor que siente hacia Jesús.

23 El Señor se vuelve entonces hacia Pedro y a todos los apóstoles, como advierte San Marcos (8,33), y en tono severo rechaza sus insinuaciones, dirigiéndole unas palabras parecidas a las que dijo al mismo Satanás cuando le tentó (4,5-10). Le llamó Satanás porque, como éste, se oponía a los planes de su Padre, y en este mismo sentido le dice que es para él un tropiezo, en cuanto sus palabras se oponían como un obstáculo en el camino que Dios había señalado a su Mesías.

7 Cf. U. Holzmeister, *Christus passionem suam discipulis saepius praedicit:* VD 23 (1933) 3-41.

**24 Entonces dijo a sus discípulos: «Si alguno quiere seguirme, que
renuncie a sí mismo, que tome su cruz y venga en mi compañía.
25 Quien quiera salvar su vida, la perderá, y quien pierda su vida por
mi causa, la ganará. 26 Porque ¿qué ventaja sacará el hombre de ga-
nar el mundo entero si pierde su alma? O ¿qué dará el hombre para
recuperarla? 27 Pues el Hijo del hombre vendrá rodeado de la gloria
de su Padre, acompañado de sus ángeles, y entonces retribuirá a cada
uno conforme a sus obras. 28 En verdad os digo que hay algunos de
los aquí presentes que no probarán la muerte hasta que vean al Hijo
del hombre venir a su reino».**

---

52. **Necesidad de la abnegación.** 16,24-28 (= Mc 8,34-39; Lc 9,23-27)

24 Tomando Jesucristo ocasión de la escena anterior, proclama ahora la ley de la mortificación y de la abnegación de sí mismo. Por eso, como advierte San Marcos, estas palabras las dirigió no sólo a los apóstoles, sino a la muchedumbre que hizo llamar para que las escuchase (Mc 8,34), como queriendo significar que esta doctrina de su reino era para todos. Ya antes (10,38) hemos encontrado el mismo pensamiento, aunque allí falta la expresión de *renunciarse a sí mismo.* El significado de la expresión *tomar su cruz* quedó explicado más arriba (10,38).

25 También este versículo es casi textualmente una reproducción de 10,39. Tiene una forma literaria paradójica, muy del gusto de los orientales. Véase el comentario a 10,39.

26 La metáfora está tomada de lo que sucedía en los tribunales o en las guerras: a veces un condenado a muerte o un prisionero de guerra podía comprar su vida o su libertad con una gran cantidad de dinero; pero la vida del alma, es decir, la eterna felicidad, una vez perdida, no hay modo de recuperarla [8]. Esta es la explicación que han dado a este texto los Santos Padres y escritores católicos de todos los tiempos y aun la mayoría de los autores protestantes. Pero hubo algunos que no tuvieron reparo en afirmar que aquí no se trataba de la eterna salud del alma en sentido literal, sino solamente de la vida temporal del hombre. Semejante interpretación declaró la Comisión Pontificia Bíblica el 1.º de julio de 1933 que no puede admitirse, pues es contraria al tenor mismo de las palabras del texto, a todo el contexto y a la unánime interpretación católica [9].

27 Los tres evangelistas sinópticos están de acuerdo en motivar la necesidad de la abnegación cristiana en el recuerdo del juicio último. Entonces aparecerá de manifiesto el valor del alma. En el Antiguo Testamento, los ángeles aparecen con frecuencia asistiendo ante el trono del Altísimo; en el Nuevo, a Cristo, supremo juez, se le describe rodeado de la gloria del Padre y del ejército angélico (cf. 13,49; 25,31; 26,53, etc.).

28 La diferencia misma del lenguaje y, sobre todo, el texto

[8] Cf. A. Bea, *Lucrari mundum-perdere animam:* B 14 (1933) 435-447.
[9] EB 514.

17 [1] Seis días después, Jesús tomó consigo a Pedro, a Santiago y

paralelo de San Marcos (9,1) demuestran claramente que aquí se trata de una venida del Hijo del hombre distinta de la del versículo anterior. El haberlas identificado a las dos dio origen a algunas interpretaciones hoy generalmente desechadas por todos los intérpretes. Toda intervención extraordinaria de Dios en los sucesos humanos suele llamarse en la Sagrada Escritura *venida de Dios*, y, si se trata de un castigo, *juicio de Dios* (cf. Is 3,14). Cristo vino de una manera parecida con su reino la Iglesia cuando, con la destrucción de la ciudad de Jerusalén y del mismo pueblo judío, la Iglesia triunfó de la oposición que a Cristo y a su institución habían hecho sus mismos connacionales. Parece, pues, que quiso aludir con estas palabras a la reprobación del pueblo judío juntamente con la destrucción de su templo y la ruina de Jerusalén. Algunos Padres entendieron esta venida del Hijo del hombre del hecho que inmediatamente narra San Mateo, la transfiguración, y otros de la resurrección [10].

53. **La transfiguración.** 17,1-13 (= Mc 9,1-12; Lc 9,28-56)

1 La escena de la transfiguración sucedió seis días después de la confesión de San Pedro y la exhortación a la abnegación de sí mismo. San Lucas dice que unos ocho días después, porque parece contar el mismo día de la confesión de San Pedro y el de la transfiguración. Parece además haber tenido lugar pocas semanas antes de la fiesta de los Tabernáculos, que venía a celebrarse a fines de septiembre, y, por tanto, la transfiguración sucedió, aproximadamente, en la misma época en que la celebra la Iglesia en su liturgia, el 6 de agosto [1].

Según todas las circunstancias anotadas por los evangelistas, la escena se desarrolló por la noche. Efectivamente, sabemos que Cristo solía retirarse muchas noches a hacer oración (Lc 9,32), y con esta intención subió al monte, como anota San Lucas (9,28). Dice también el mismo evangelista que los discípulos *estaban cargados de sueño, y como se despertasen* (9,32).

¿Qué monte es este al que subió Cristo? Los evangelistas no

[10] La historia de la interpretación de este texto puede verse en F. SEGARRA, *Algunas observaciones sobre la interpretación de Mt 16,28:* EstE 10 (1931) 475-499; 11 (1932) 83-94. Otros autores pueden verse citados en SIMÓN-DORADO, o.c., p.679 n.1.

[1] Sobre la transfiguración se han escrito en estos últimos años valiosas monografías. Enumeramos aquí las más notables: E. DABROWSKI, *Transfiguratio Christi secundum evangelia synoptica* (en polaco) (Varsovia 1931); en francés, *La transfiguration de Jésus* (Roma 1937); J. M. VOSTÉ, *De Baptismo, Tentatione, Transfiguratione Iesu* (Romae 1934); J. BLINZLER, *Die Neutestamentlichen Berichte über die Verklärung Jesu* (München 1937); J. HOLLER, *Die Verklärung Jesu* (München 1937). También entre los acatólicos se han publicado recientemente algunos trabajos sobre el particular. Tales, por ejemplo, G. H. BOOBYER, *St. Mark and the Transfiguration* (Story 1942); H. RIESENFELD, *Jésus transfiguré:* Acta Seminarii Neotestamentici Upsalensis (1947). Bibliografía abundante en Dabrowski y Vosté. Sobre las particularidades de cada sinóptico en la narración de la transfiguración cf. A. FEUILLET, *Les perspectives propres à chaque Evangeliste dans les récits de la transfiguration:* B 39 (1958) 281-301.

a su hermano Juan y les llevó a solas a un monte alto. [2] Y se transfiguró delante de ellos; su rostro brilló como el sol y sus vestidos quedaron blancos como la luz. [3] Y he aquí que se les aparecieron Moisés y Elías, que hablaban con él. [4] Entonces Pedro dijo a Jesús: «Señor, bueno será quedarnos aquí; si quieres, yo haré aquí tres tiendas: una para ti,

---

le nombran; pero, según una tradición muy antigua que parece remontarse más allá del siglo IV, se trata del monte Tabor, distante unas tres horas de camino de Nazaret y unos 70 kilómetros de Cesarea de Filipo. Mide 362 metros de altura sobre el Mediterráneo y unos 320 sobre la llanura cercana de Esdrelón. Separado de las demás montañas y de forma cónica, bien pudo denominarle San Mateo monte alto. Desde su cumbre se goza de un panorama espléndido, que abarca desde la costa del Mediterráneo hasta la honda hendidura por donde se desliza el Jordán. Algunos autores modernos prefieren colocar la escena de la transfiguración en una de las cumbres del Hermón, cerca de Cesarea de Filipo. Las razones que para esto se aducen son de poca consistencia comparadas sobre todo con el peso de toda la tradición escrita y arqueológica, ya que tenemos restos del santuario erigido en la cumbre del Tabor en el siglo IV en conmemoración de este misterio [2].

2 Mientras Cristo oraba (Lc 9,29), su cuerpo se transformó, apareciendo radiante de luz y de belleza. Los evangelistas no encuentran palabras para describir aquel espectáculo nuevo que se presentaba ante sus ojos y acumulan comparaciones y metáforas expresivas: resplandecía su rostro como el sol; sus vestidos aparecían blancos como la luz, como no les puede blanquear ningún batanero sobre la tierra (Mc 9,2). El alma de Cristo, personalmente unida al Verbo, gozaba en esta vida de la visión beatífica de Dios, cuyo efecto connatural es la glorificación del cuerpo. Pero Cristo, para llevar a cabo, según la voluntad de su Padre, la obra de la redención, impidió que la gloria de que gozaba su alma redundase en el cuerpo. La transfiguración, por tanto, se explica suficientemente diciendo que Cristo permitió en aquella ocasión que aquella gloria se manifestase en su cuerpo.

3 Moisés y Elías aparecieron *resplandecientes*, como anota San Lucas (9,31), es decir, también en forma gloriosa. En Moisés estaba representada la ley, y en Elías los profetas. En medio de ambos aparece Cristo, representando al Evangelio, que recibe de ambos testimonio y veneración. Los apóstoles les reconocieron, ya fuera por su aspecto exterior, ya principalmente por sus palabras. San Lucas nos refiere el tema de la conversación que ambos personajes sostuvieron con Jesús. *Hablaban*—dice—*de su muerte, que había de tener lugar en Jerusalén* (9,31).

4 Estas palabras las dijo San Pedro, como anota San Lucas, cuando ya desaparecían de la escena Moisés y Elías. Con su sinceridad ardorosa manifiesta el gozo y dulzura de que gozaba con

[2] Las circunstancias de la transfiguración y una breve exposición exegética y doctrinal de todo el pasaje la ofrece FONCK: VD 2 (1922) 72-79. Un estudio más completo, *De doxa Christi transfigurati*, B. ZIELINSKI: VD 26 (1948) 291-303.

otra para Moisés y otra para Elías». [5] Cuando aún estaba hablando, una nube luminosa les cubrió, y se oyó una voz desde la nube, que decía: «Este es mi Hijo predilecto, en quien me he complacido; escuchadle». [6] Al oír esto los discípulos, cayeron, postrado su rostro sobre la tierra, presos de un gran temor. [7] Se acercó a ellos Jesús y tocándoles dijo: «Levantaos, no tengáis miedo». [8] Y, cuando alzaron los ojos, no vieron a nadie más que sólo a Jesús.

---

la contemplación de Cristo transfigurado, y, sin saber lo que decía, como advierte San Marcos (9,6), manifiesta su decisión de levantar allí tres tiendas con las ramas de los árboles que allí abundaban: una para Jesús, otra para Moisés y otra para Elías. Se preguntan algunos expositores de dónde le pudo venir a San Pedro el pensamiento de levantar tres tiendas. No es fácil averiguarlo, y, puestos a hacer hipótesis, pueden aventurarse varias. Téngase en cuenta, como arriba indicamos, que estaba próxima la fiesta de los Tabernáculos, que los judíos celebraban viviendo durante aquellos días en tiendas de campaña para recordar la peregrinación por el desierto después de la salida de Egipto.

5 Dios solía manifestar su particular presencia por medio de una nube luminosa (cf. Ex 16,10; 19,9-16; 24,15; 33,9; 40,32; Lev 16,2; Núm 11,25; 3 Re 8,10, etc.). Aquí también, de una manera parecida a las teofanías del Antiguo Testamento, el Padre se manifiesta, y hace oír su voz desde una nube, que envuelve no sólo a Jesús, Moisés y Elías, sino a los mismos apóstoles. El Padre dió de su Hijo el mismo testimonio que había dado en el bautismo (3,17), añadiendo las últimas palabras: *escuchadle*, por las cuales declaraba que Jesús era el legislador y doctor enviado por él, a quien todos deben creer y obedecer. Parecen una alusión al vaticinio de Moisés en Dt 18,15: *Yahvé, tu Dios, te suscitará de en medio de ti, de entre tus hermanos, un profeta como yo; a él le oirás*. San Pedro recordará más tarde en su segunda carta (1,17) esta voz bajada del cielo, que tan vivamente impresionó su alma.

6 La voz del Altísimo, la nube que les envolvió, todo el conjunto de aquella majestuosa aparición, causó en el espíritu de los tres apóstoles un sentimiento de terror religioso, y postraron su rostro hasta el suelo, actitud que vemos en muchas teofanías del Antiguo Testamento y era una manifestación de profunda adoración y humildad ante la presencia de la divinidad.

7-8 Jesús, en su figura ya ordinaria, con un gesto amable les hace levantarse tocándoles con sus manos y desterrando de sus ánimos todo temor. Puestos en pie, vieron que todo había desaparecido, y se encontraron frente a frente a su Maestro en su figura de siempre. Pero el recuerdo de aquella escena que acababan de contemplar perduró en sus ánimos, como lo demuestra el testimonio de San Pedro en su segunda carta y probablemente el de San Juan cuando en el admirable prólogo a su evangelio dice: *Hemos contemplado su gloria, gloria cual corresponde al unigénito del Padre* (1,14).

[9] Al bajar del monte, Jesús les hizo este encargo: «A ninguno digáis esta visión hasta que el Hijo del hombre resucite de entre los muertos».

[10] Propusiéronle entonces los discípulos esta cuestión: «¿Por qué, pues, dicen los escribas que Elías ha de venir primero?» [11] Les respondió: «Elías, en efecto, ha de venir, y lo restaurará todo. [12] Sin embargo, yo os digo que Elías vino ya, pero no le conocieron y le hicieron cuanto les vino en talante. De una manera semejante va a sufrir

---

9 De nuevo recomienda a sus apóstoles el silencio sobre su dignidad. Hasta que él dé a los judíos incrédulos y a todo el mundo la suprema prueba de la veracidad de su predicación resucitando de entre los muertos después de una muerte afrentosa, no hay por qué manifiesten a nadie lo que acaban de presenciar. Por lo demás, la transfiguración iba principalmente enderezada a arrancar del corazón de los discípulos el escándalo de la cruz, que tan sinceramente había manifestado San Pedro. Era también, de alguna manera, una confirmación de la promesa que Jesús acababa de hacerle en Cesarea de Filipo, y para todos una manifestación patente de la gloria que espera a todos los que sigan el consejo de abnegarse a sí mismos y seguir al Maestro con la cruz hasta la muerte. Además, el testimonio del Padre manifestaba la naturaleza divina de su Hijo y la misión con que había sido enviado a la tierra para enseñar a los hombres, como supremo doctor y maestro, el camino del cielo.

10 Esta pregunta que hacen los tres apóstoles se fundamentaba en la aparición de Elías al lado de Jesús en la transfiguración y en la doctrina, corriente entre los judíos de la época, sobre su venida al mundo antes de la llegada del Mesías. Fundados en la profecía de Malaquías (c.4-5), enseñaban los escribas que Elías, arrebatado en un carro de fuego, como se lee en el libro segundo de los Reyes (2,11), volvería otra vez a la tierra antes de la venida gloriosa del Mesías para preparar su recibimiento entre los hijos del pueblo israelita. No parece que los escribas distinguiesen entre la primera y segunda venida del Mesías. De aquí la admiración de los apóstoles de que hubiese aparecido en esta ocasión.

11-12 Cristo en su respuesta no rechaza en absoluto la doctrina de los escribas, sino que la corrige y completa, distinguiendo dos venidas del Mesías, a cada una de las cuales corresponde un precursor. Elías vendrá en persona al fin de los tiempos para preparar la venida del Mesías juez, y entonces *lo restaurará todo*, exhortando con su predicación al pueblo judío a su conversión a la fe (cf. Rom 11,25ss). De esta venida de Elías habla el profeta Malaquías en el capítulo 4. Pero hay otra venida de Elías en figura, que ha tenido ya lugar en el Bautista antes de la primera venida al mundo del Mesías, es decir, de Cristo. El Bautista, efectivamente, fué enviado por Dios *con el espíritu y poder de Elías* (Lc 1,17). Vino, pues, ya Elías en la persona del Bautista, pero de una manera

[3] Cf. STR.-B., IV 779-789, y DABROWSKI, o.c., 81ss.

el Hijo del hombre por parte de ellos». [13] Entonces comprendieron los discípulos que les hablaba de Juan el Bautista.

[14] Cuando llegaron junto a la turba, se les aproximó un hombre, que, postrándose ante él de rodillas, le dijo: [15] «Señor, ten compasión de mi hijo, que es lunático y sufre grandemente, pues muchas veces

---

humilde, penitente y dolorosa, que ha impedido el que los jefes del pueblo judío le reconociesen como tal. De esta primera venida de Elías parece hablar también Malaquías en el capítulo 3. Por lo demás, de la segunda de Elías en persona en los últimos tiempos no dudaron los Santos Padres y la inmensa mayoría de los expositores y teólogos católicos.

En nuestros días, sin embargo, no pocos intérpretes (Lagrange, Tobac, Huby, Buzy, Ricciotti, etc.) creen que la venida de Elías de que se habla en el Antiguo Testamento puede entenderse en sentido típico o figurativo, y que, por tanto, el fundamento para afirmar que ha de venir en persona no es tan sólido como se creyó generalmente hasta ahora [4].

13 La comparación de lo que los escribas y fariseos habían hecho con el Bautista con lo que seguramente estaban dispuestos a hacer con Cristo y él mismo les había anunciado anteriormente, les hizo entender con toda claridad que las palabras del Maestro se referían a San Juan, que había sido ya martirizado por Herodes.

54. **Sana a un lunático.** 17,14-20 (= Mc 9,13-28; Lc 9,28-36)

14-15 Este episodio, que San Marcos cuenta de una manera minuciosa y pintoresca, lo ha abreviado San Mateo, que sólo quería hacer resaltar el milagro obrado por Jesucristo. Sucedió al día siguiente de la transfiguración, como nota San Lucas (9,37). Nuevo indicio de que la transfiguración tuvo lugar por la noche. Aunque no podemos determinar con toda exactitud el sitio, sí con alguna probabilidad. Supuesto, como creo cierto, que la escena anterior tuvo lugar en el monte Tabor, a la mañana siguiente se encontró Jesús en la raíz misma del monte a los demás apóstoles, a quienes había dejado allí rodeados de una gran muchedumbre, de entre los cuales se destacó un hombre, que, postrándose de rodillas delante de él, le pedía la curación de su hijo. Al pie mismo del monte Tabor hay una pequeña aldea, llamada hoy Daburieh, del nombre antiguo Dabereth (Jos 19,20), y que en tiempo de Cristo se llamaba Dabaritta [5]. Es muy probable que en esta localidad pernoctasen los apóstoles que no acompañaron a Cristo. El padre del muchacho enfermo especifica que su hijo era lunático, es decir, epiléptico. Creían los antiguos que esta enfermedad crecía y dis-

[4] Sobre este interesante problema pueden verse, además de los autores arriba citados, L. van den Eerenbeemt, *Elias propheta in novissimis diebus:* VD 4 (1924) 259-263; A. Skrinjar, *Elias quidem venturus est:* VD 14 (1934) 361-367; Fr. Durrwell, *Elias cum venerit primo:* VD 19 (1939) 269-278. Este último autor, después de su estudio ponderado, concluye que algunos modernos afirman con excesiva seguridad que la tradición antigua carece de sólido fundamento (p.278).

[5] Cf. Flav. Jos., *Vita* 62,318.

cae al fuego o al agua. [16] Le he presentado a tus discípulos, y no han podido curarle». [17] Jesús respondió: «¡Oh raza incrédula y perversa!, ¿hasta cuándo estaré con vosotros? ¿Hasta cuándo os voy a soportar? Traédmelo aquí». [18] Y le increpó Jesús, y salió de él el demonio, y quedó el niño curado desde aquel momento. [19] Entonces se acercaron los discípulos a solas a Jesús y le dijeron: «¿Por qué no hemos podido nosotros arrojarle?» [20] Y les contestó: «Por vuestra falta de fe; porque yo os aseguro que, si vosotros tuvieseis tanto de fe como un grano de mostaza, diríais a este monte: 'Trasládate de aquí a allí', y se trasladaría, y no habría cosa imposible para vosotros. [21] [Pero esta clase no se arroja sino con oración y ayuno.]»

---

minuía con los cambios de la luna; de ahí el nombre de lunático. Efectivamente, la descripción de la enfermedad que hace el padre conviene con las manifestaciones de dicha enfermedad [6].

16 El padre del enfermo había venido, sin duda, al tener noticia de la llegada de Cristo a aquella región, pero se encontró con solos los discípulos que habían quedado al pie del monte. Estos, acordándose de la potestad que en otra ocasión les había dado Cristo cuando les mandó a predicar (10,1), intentaron curar al muchacho, pero en vano. San Marcos advierte que había allí algunos escribas que discutían con ellos, seguramente ufanos al ver el fracaso de los discípulos.

17 Interviene Jesús, quejándose amargamente de la incredulidad del pueblo y del poco fruto que su predicación y sus milagros habían producido hasta la fecha. Algunos autores suponen que esta queja de Jesús se dirigía directamente al padre del enfermo, que no mostraba suficiente fe y confianza en él; ni faltan quienes afirmen que más bien se dirigía a los apóstoles, que, al pretender curar al enfermo, lo habían hecho con fe débil e imperfecta; pero creemos por todo el contexto y por las mismas expresiones de Cristo: *raza incrédula y perversa*, que Cristo se refería directamente a aquella muchedumbre, que empezó a vacilar en la fe en el poder de Jesús al ver que los discípulos nada pudieron conseguir. Más aún, nos parece muy probable que Jesús tenía entonces presente a toda la nación judía, rebelde a su doctrina y milagros.

18 San Mateo, omitiendo el interesante diálogo entre el padre y Jesucristo que siguió a su amarga queja, resume toda la escena en breves palabras, diciéndonos que increpó con severas palabras, que eran órdenes terminantes, al demonio de que el muchacho estaba poseído, y el enfermo quedó curado, saliendo de él quien al parecer era causa de la enfermedad. Hasta aquí San Mateo sólo nos había hablado de la enfermedad, pero ahora claramente afirma lo que los otros dos sinópticos advierten desde el comienzo de la narración: que el muchacho estaba poseído del demonio.

19-21 Los discípulos, que habían intentado en vano sanar al enfermo, estaban, sin duda, algo confusos por lo sucedido. Cierta-

[6] De toda esta sección véase un comentario muy completo en Smit, *De daemoniacis* 473-550.

22 Cuando andaban juntos por Galilea, Jesús les dijo: «Va a ser entregado el Hijo del hombre en manos de los hombres, 23 y le matarán y al tercer día resucitará». Y ellos se entristecieron grandemente.

---

mente habían recibido de Cristo el poder de curar las enfermedades y lanzar los demonios. ¿Por qué, pues, en aquella ocasión no pudieron ejercitarlo eficazmente? Por esta razón, cuando estuvieron ya solos con Jesucristo en una casa, según advierte San Marcos (9,28), le preguntan la razón de esto. La respuesta de Jesucristo es terminante: *por vuestra poca fe*, en griego ὀλιγοπιστία, según la lectura más probable. Es decir, por la imperfección de vuestra fe y confianza. Tal vez por la vehemencia de las manifestaciones de aquella enfermedad o por la presencia y palabras despectivas de los escribas, vacilaron, y no pudieron conseguir lo que pretendían.

De manera semejante había llamado Jesucristo a Pedro *hombre de poca fe* cuando empezó a temer ante la impetuosidad del viento (14,31). La siguiente comparación de la fe con un grano de mostaza está tomada, sin duda, de la pequeñez de esta semilla, no de su sabor, como algunos han interpretado, y lo que quiso significar el Señor es que una fe viva, confiada, por pequeña que sea, como un granito de mostaza, puede conseguir maravillas. No quiere esto decir que los discípulos que intentaron curar al enfermo no tuvieran ninguna fe, sino que iba mezclada con imperfecciones, falta de confianza, indecisión y vacilaciones; en una palabra, no era firme y viva, como debe ser la verdadera fe. El versículo 21 va entre paréntesis porque no se encuentra en los más autorizados códices griegos. Probablemente ha pasado a este lugar de Mc 9,29.

55. **Predice otra vez la pasión.** 17,22-23 (= Mc 9,30-31; Lc 9,44-45)

22-23 Esta segunda predicción de su pasión la hizo Cristo, como anota San Marcos, cuando atravesaba como de incógnito las tierras de Galilea (Mc 9,30), camino ya de Judea y Jerusalén. La tristeza que estas palabras de Jesús producían en sus apóstoles procedía del amor que tenían a su Maestro. Por otra parte, reconociendo que él era el Mesías, no podían comprender de ninguna manera, influenciados por el falso concepto mesiánico que habían aprendido de sus doctores, cómo Cristo podía ser entregado a los tribunales y condenado a muerte. Claramente San Marcos y San Lucas aluden a esta disposición de ánimo de los discípulos. El primero dice: *Ellos no entendían semejante cosa, y tenían miedo de preguntarle* (9,32). Y el segundo: *Ellos no entendieron esto, y quedó para ellos oculto, de suerte que no se dieron cuenta de ello, y no se atrevían a preguntarle sobre el particular* (9,45). Este temor a preguntarle podía proceder de que temían escuchar nuevos detalles de su muerte, que les habrían de contristar más, o también por el

[24] Habiendo llegado a Cafarnaúm, vinieron los que recaudaban la
didracma en busca de Pedro y le dijeron: «¿Vuestro maestro no paga
la didracma?» [25] Respondió: «Sí». Cuando él llegó a casa se le adelantó
Jesús, diciendo: «¿Qué te parece a ti, Simón? Los reyes de la tierra,
¿a quiénes cobran las contribuciones y tributos, a sus hijos o a los ex-
traños?» [26] Respondió: «A los extraños». Entonces le dijo Jesús: «Lue-
go están exentos los hijos. [27] Sin embargo, para no escandalizarlos,
vete al mar, echa el anzuelo, toma el primer pez que caiga, y abrién-
dole la boca encontrarás un estater. Lo coges y se lo das a ellos por ti
y por mí».

---

recuerdo de las severas palabras con que Cristo increpó a San Pedro cuando intentó disuadirle de su pasión (16,23).

56. La didracma en la boca del pez. 17,24-27

24 Ya en el Exodo (30,11-13) se prescribía que todo israelita que hubiera cumplido veinte años de edad ofreciera todos los años a Dios el tributo de medio siclo, es decir, dos dracmas o una didracma. Más tarde, en los difíciles tiempos de la restauración, se impuso el tributo para el templo de una tercera parte de un siclo (Neh 10,32ss). No sabemos cuándo se volvió a restablecer este censo de la didracma que estaba en vigor en tiempo de Cristo [7]. La recaudación comenzaba unos quince días antes de la pascua en Palestina, pero no sabemos cuándo terminaba. Pagaban también este tributo los judíos que habitaban fuera de Palestina. El siclo de plata, que equivalía alrededor de unas cuatro pesetas, venía a valer cuatro denarios romanos, o dos didracmas o un estater. En cada ciudad existían recaudadores de este tributo, que se llamaban los colectores de la didracma.

25 La respuesta de Pedro nos manifiesta que Jesús otros años había pagado este impuesto. El encuentro de los recaudadores con Pedro tuvo lugar fuera de la casa donde se encontraba ya Jesucristo.

26 Al llegar San Pedro a casa, antes de que propusiese a Jesús el asunto del tributo del templo, se le adelantó el Maestro. Demostró de esta manera saber perfectamente la conversación de Pedro con los recaudadores y la intención con que venía de hablarle del pago del tributo. Quería también corregir la falsa opinión que parecía indicar la respuesta de Pedro a los recaudadores de que Jesús estaba también obligado a dicho tributo. Era además un modo de confirmarle en la fe que había profesado en Cesarea cuando le proclamó *Hijo de Dios*.

27 Para no escandalizar a los recaudadores y a los demás judíos, que no querían admitir su dignidad divina, manda a Pedro ir al mar, echar el anzuelo, y en la boca del primer pez que pesque encontrará un estater, es decir, una moneda de plata que valía dos didracmas. El evangelio no cuenta expresamente el milagro, lo supone. Este consistió, ante todo, en la realización de una profecía particu-

[7] Flav. Jos., *Ant.* XVIII 9,1; Str.-B., I 760-770.

18 [1] En aquel momento se acercaron los discípulos a Jesús y le

---

larmente circunstanciada, con la cual probaba la afirmación que acababa de hacer de que él era Hijo de Dios natural; consiguientemente, omnisciente como su Padre. Pero es también probable que por este milagro quisiera manifestar, además, su omnipotencia, haciendo que de un modo preternatural se encontrase la moneda en la boca del pez. Enseña también esta escena la pobreza en que vivían Cristo y los discípulos que le seguían, pues todo hace suponer que no disponían en casa del dinero necesario para pagar el tributo.

57. **La humildad y el escándalo.** 18,1-9 (= Mc 9,32-36; Lc 9,46-48)

Este capítulo contiene importantes instrucciones para el régimen interior de la Iglesia, que se dirigen, ante todo, a los apóstoles y a todos los que han de tomar parte en su gobierno. Han de huir de la ambición y procurar en su trato la sencillez de los niños (v.1-4); han de evitar el escándalo, sobre todo de los pequeños (v.5-11). Han de practicar el celo apostólico, buscando a las almas extraviadas para traerlas al redil de Cristo (v.12-14) y poniendo en práctica la corrección fraterna (v.15-17) aun usando la más alta autoridad de que han sido investidos (v.18). Los últimos consejos van enderezados a todos los fieles; la oración en común (v.19), la presencia mística de Cristo entre los fieles (v.20), el perdón de las injurias (v.21-35).

1 Teniendo en cuenta los datos que nos ofrecen San Marcos (9,33.34) y San Lucas (9,46), y que calla San Mateo, la escena debió desarrollarse de la siguiente manera: camino de Cafarnaúm, los apóstoles, que marchaban algo apartados de Jesucristo, comenzaron a discutir entre sí sobre quién de ellos debería considerarse como de mayor dignidad en el reino que iba a establecer su Maestro. A esta disputa parece que dió ocasión la predilección que mostró Jesús hacia algunos discípulos, ante todo hacia San Pedro, a quien había prometido la primacía y en cuyo favor había hecho el milagro de la didracma en la boca del pez, pero también hacia aquellos otros dos que escogió para que presenciaran la resurrección de la hija de Jairo y más tarde la transfiguración.

Según San Marcos, al llegar a casa, Jesús fuė quien se adelantó a preguntarles de qué disputaban en el camino, ya fuera que había escuchado algunas de sus palabras, ya más bien, como insinúa Lucas (9,47), que penetraba sus ocultos pensamientos. Añade San Marcos que ellos, ruborizados, no se atrevieron a contestar. San Mateo, abreviando las circunstancias, para introducir la respuesta de Jesucristo, supone que la pregunta parte de los mismos discípulos, como así era en realidad, pues ellos dieron ocasión a que el Maestro les diese esta lección [1].

[1] Sobre todo este discurso de Cristo cf. L. VAGANAY, *Le schimatisme du discours communautaire à la lumière de la critique des sources (Mt 18,1-35 par.)*: RB 60 (1953) 203-244.

**dijeron: «¿Quién será el mayor en el reino de los cielos?» 2 Entonces
llamó a un niño, le puso en medio de ellos 3 y dijo: «En verdad os
digo, si no os volvéis y hacéis como los niños, no entraréis en el reino
de los cielos. 4 Quien se haga pequeño como este niño, ese tal es el
más grande en el reino de los cielos. 5 Y quien reciba en mi nombre
a un niño como éste, a mí me recibe. 6 Pero quien escandalizare a
uno de estos pequeños que creen en mí, más le valiera que le ataran
al cuello una piedra de moler de las que mueven los asnos y le arroja-
sen al profundo del mar. 7 ¡Ay del mundo por causa de los escándalos!
No puede menos de haber escándalos, pero ¡ay de aquel hombre por
quien venga el escándalo!**

2-4 Jesús va a enseñarles de una manera intuitiva y práctica que aquel modo de pensar de ellos era del todo ajeno al espíritu que debe guiar a los súbditos de su reino. Poniendo en medio a un niño pequeño y teniéndole en sus brazos, dice San Marcos (9,36), se le presenta como modelo que han de imitar si quieren tener parte en su reino. Los verdaderos discípulos de Cristo deben ser como los niños, que nada ambicionan y se contentan fácilmente con el puesto que se les señala. Por su misma condición son dóciles y sencillos. Es de advertir que, según todo el contexto y las mismas expresiones del original griego, Cristo no se refiere aquí directamente sólo a la virtud de la humildad cristiana, como muchas veces suele decirse, ni a la inocencia, sino más bien a la sencillez de ánimo con que los niños se muestran ajenos de toda ambición, orgullo y egoísmo [2].

5 El pensamiento pasa del niño al creyente de humilde condición; cualquiera que sea su edad. En el mismo sentido hay que entender la palabra *pequeños* de los v.6.10.14, como vimos arriba en 10,42. Recibir y socorrer a un pequeño o necesitado en nombre de Jesús, es decir, porque simboliza su dulzura y sencillez o porque viene de su parte, es recibir al mismo Cristo en persona. Se refiere Cristo no sólo a los pequeños por la edad, sino también por su condición, los pobres y despreciados del mundo, que necesitan el socorro ajeno.

6 Por el contrario, quien con sus palabras o sus obras y ejemplos escandalizare, es decir, fuera ocasión de la ruina espiritual de uno de estos pequeños o le pusiere tropiezos en el camino de la virtud, le valdría más ser sometido al suplicio de la submersión, usado por los antiguos, y que consistía en arrojar al culpable al mar o a un río con una gran piedra atada al cuello para que su cuerpo no pudiera flotar sobre las aguas. Semejante tormento era considerado como uno de los más ignominiosos, pues se reservaba para los grandes criminales. Las ruedas de moler eran de dos clases: unas pequeñas, que movían generalmente las mujeres con la mano; otras mayores, que se hacían girar por medio de un asno [3].

7 Jesús hace una severa amonestación sobre la gravedad de este

[2] Cf. Joüon, *L'Evangile...* 112s, donde examina el sustrato semítico que suponen las expresiones griegas.

[3] Del significado de estas expresiones cf. Str.-B., I 775-778.

8 **Si tu mano o tu pie te escandaliza, córtale y arrójale lejos de ti;
mejor te será entrar en la vida manco o cojo que ser arrojado con tus
dos manos o dos pies en el fuego eterno.** 9 **Y si tu ojo te escandaliza,
arráncale y arrójale lejos de ti; mejor te será entrar en la vida con
solo un ojo que ser arrojado con tus dos ojos a la gehena del fuego.**
10 **Tened cuidado de no despreciar a ninguno de estos pequeños,
pues os aseguro que los ángeles de ellos ven continuamente el rostro
de mi Padre, que está en los cielos.** [11 **Pues el Hijo del hombre ha**

---

pecado. Lamenta, en primer lugar, la perversidad de los hombres mundanos, que con sus máximas y sus ejemplos alejan de Dios y de su Iglesia a muchos.

8-9 Por medio de un lenguaje figurado sumamente expresivo, demuestra la necesidad absoluta de apartarnos, cueste lo que cueste, de todo aquello que pueda ser para nosotros ocasión de pecado. Son las mismas expresiones que encontramos ya más arriba en 5,29-30.

58. **La oveja perdida.** 18,10-14

10 Vuelve de nuevo a recomendar con más razones la estima que se ha de tener de los pequeños, ya sea en la edad, ya en sus condiciones de pobreza y desestima del mundo, y, consiguientemente, el cuidado que se ha de poner en no ser para ellos ocasión de pecado. En primer lugar, porque están puestos por Dios bajo la tutela de los ángeles custodios, que gozan ante Dios de grandísimo poder y pueden atraer la venganza divina contra los escandalosos. La expresión *ven continuamente el rostro de mi Padre* es una expresión bíblica tomada del ceremonial de las cortes del antiguo Oriente, y significa la presencia de los cortesanos ante el rey a quien sirven, lo cual se consideraba como un privilegio singular, que sólo se concedía a personas de mucha confianza. Los judíos conocían la doctrina de los ángeles custodios [4]. En este lugar no se dice directamente que todos los hombres tengan su ángel custodio, pero pueden verse otros y la tradición, de donde se deduce claramente la doctrina católica sobre este particular (cf. Act 12,15; Heb 1,14; Ap 1,20ss).

11 Este versículo es de dudosa autenticidad. Creen algunos que ha sido tomado del tercer evangelio (Lc 19,10). Sin embargo, es indudable que aquí está en perfecto acuerdo con el contexto. Cristo vino al mundo en la encarnación para salvar a todo el género humano, que había perecido víctima del pecado original y de los pecados personales cometidos por los hombres. Por tanto, los que desprecian a estos pequeños de que aquí se trata y con sus escándalos les apartan de la salvación que Cristo nos mereció, frustran la obra de la redención y no escaparán a la venganza divina.

[4] Cf. STR.-B., I 785ss; III 437; BONSIRVEN, *Le judaïsme...* I 222-239.

venido a salvar lo que estaba perdido.] [12] **¿Qué os parece? Si uno tiene cien ovejas y se extravía una de ellas, ¿no deja las noventa y nueve en los montes y se va en busca de la extraviada?** [13] **Y, si logra encontrarla, os aseguro que se alegra por ella más que por las noventa y nueve que no se han extraviado.** [14] **De la misma manera, no quiere vuestro Padre celestial que se pierda ninguno de estos pequeños.**

[15] **Si tu hermano pecare contra ti, repréndele a solas. Si te escucha,**

12-13 Esta misma parábola de la oveja perdida se lee en San Lucas (15,4-7), pero en otro contexto y con otra intención, es decir, para probar la misericordia de Dios para con los pecadores. Aquí más bien pretende demostrar el amor que tiene particularmente a estos pequeños, a quienes puede extraviar el escándalo. No quiere que se pierda ninguna, y por eso, como el buen pastor, irá detrás de la oveja descarriada hasta dar con ella y traerla de nuevo al redil. No quiere decir que el buen pastor ame a aquella oveja descaminada más que a las noventa y nueve que permanecieron junto a él, sino que en aquel momento de recuperarla por este motivo particular experimenta un gozo y alegría que no siente por las otras. El gozo de tener a las noventa y nueve siempre consigo es habitual, mientras que el que le proporciona la oveja descarriada es del momento en que la encuentra, y es tanto mayor cuanto más grande fue su tristeza al saber que se había extraviado.

14 En este versículo aparece clara la intención de Jesucristo de aplicar la parábola del buen pastor al amor que el Padre tiene a los humildes y pequeños de que se habla en toda la sección. No compartimos la opinión de algunos expositores modernos que creen que esta parábola se encuentra aquí fuera de su lugar y que sólo fue pronunciada en las circunstancias y con el fin que indica San Lucas (15,4-7). Jesucristo, como excelente pedagogo, hubo de repetir muchas de sus sentencias, y también seguramente algunas de las imágenes y comparaciones, que eran del gusto del pueblo, como, sin duda, esta del buen pastor.

59. **La corrección fraterna y el perdón.** 18,15-22

15 La importancia de estas enseñanzas es grande no sólo por lo que se refiere a las relaciones mutuas de unos cristianos con otros, sino principalmente porque se pone de relieve la autoridad suprema de la Iglesia en el terreno doctrinal y disciplinar.

La frase *contra ti* es de dudosa autenticidad, pues falta en algunos códices y versiones antiguas. Es, sin embargo, claro por todo el contexto que se trata de cualquier pecado cometido por un hermano contra cualquiera que sea. Por el contexto se deduce también que se trata de los pecados que son en perjuicio del prójimo, ya sea por el escándalo, ya porque son contra la caridad o la justicia. Para evitar el escándalo y para mirar por la fama del pecador y no herir su susceptibilidad, la corrección fraterna hay que hacerla en primer lugar amigablemente, con toda delicadeza, sin tes-

habrás ganado a tu hermano. [16] Si no te escucha, toma contigo un testigo o dos, para que 'todo el negocio se falle sobre el dicho de dos o tres testigos'. [17] Si no les hace caso, díselo a la Iglesia; y si ni a la Iglesia hace caso, sea para ti como un pagano y publicano. [18] En verdad os digo que todo lo que atareis sobre la tierra, quedará atado en el cielo, y todo lo que desatareis en la tierra, quedará desatado en el cielo.

---

tigos de ninguna clase, como entre hermanos que se aman mutuamente y buscan con toda sinceridad el bien común. Este es el primer grado de la corrección, que debe intentarse antes que ningún otro. El fin a que debe enderezarse la corrección fraterna es la salvación del alma de nuestro hermano. El apóstol Santiago termina su carta (5,19.20) comentando este mismo precepto del Señor.

16 Si la correción amigable privada no es eficaz, para dar mayor autoridad a las palabras propias, puede hacerse la amonestación en presencia de dos o tres personas autorizadas de la comunidad cristiana. Cristo alude a la prescripción del Deuteronomio (17,6 y 19,15), según la cual un tribunal no podía condenar a un reo si no había dos o tres testigos de su crimen. También Jesús exige dos o tres testigos, pero no acusadores, sino más bien cooperadores de la corrección de un hermano, para que más fácilmente salga del pecado. Adviértase que no se trata aquí de la corrección judicial, sino más bien amistosa, aunque su forma reviste ya más gravedad que el primer grado de corrección.

17 El tercer grado de la corrección fraterna, en caso de que sea necesario acudir a él porque los dos anteriores han resultado ineficaces, constituye ya la corrección o acusación jurídica, hecha a la autoridad competente, que es la Iglesia, representada en sus superiores jerárquicos. Es evidente que la palabra *Iglesia* tiene aquí el mismo significado que vimos más arriba en 16,18, cuando Cristo prometió a San Pedro la jurisdicción suprema sobre esta sociedad fundada por él. Y por el contexto siguiente, principalmente por el v.18, es claro que se trata directamente no de toda la comunidad de los fieles, como si en ella residiese la potestad eclesiástica, sino de aquellos a quienes el mismo Cristo confirió el poder de gobernar esta sociedad, como son los apóstoles y sus sucesores los obispos y aquellos en quienes de una manera o de otra deleguen estos poderes.

Si el reo a quien se trata de corregir se mostrase contumaz y rebelde a la autoridad de la Iglesia, ha de ser considerado como apartado y excluido de la sociedad cristiana, a la manera como los judíos consideran a los gentiles y publicanos, cuyo trato evitaban como contagioso. Jesucristo indica, por lo tanto, que la autoridad eclesiástica puede pronunciar un juicio de exclusión o excomunión contra ciertos pecadores contumaces con el fin de que su ejemplo no dañe a los demás y para que el culpable pueda con esta pena entrar dentro de sí y convertirse. Así vemos que San Pablo excomulgó al incestuoso corintio con el fin de que no corrompiese un poco de levadura a toda la masa (1 Cor 5,5.6).

18 Por estas palabras declara Cristo concretamente a quiénes

19 Dígoos además que, si dos de vosotros están de acuerdo en la
tierra para pedir una cosa cualquiera, la conseguirán de mi Padre del
cielo. 20 Porque donde se hayan reunido dos o tres por causa de mi
nombre, allí estoy en medio de ellos».
21 Entonces, acercándose Pedro, le dijo: «Señor, si mi hermano
peca contra mí, ¿cuántas veces he de perdonarle? ¿Hasta siete veces?»
22 Dícele Jesús: «No te digo que hasta siete veces, sino hasta setenta
veces siete».

---

compite en su Iglesia esta potestad judiciaria. Habla a los apóstoles, y en los términos ya conocidos (16,19) les comunica el poder de atar y desatar, es decir, la plenitud de la jurisdicción sobre su Iglesia, con la promesa de ratificar en el cielo las sentencias que ellos pronuncien en la tierra. La concesión hecha en plural se dirige al colegio apostólico, bajo la autoridad suprema de Pedro. Mucho menos puede admitirse la interpretación que los protestantes dieron de estas palabras, como si Jesucristo las hubiese dicho a todos y a cada uno de los fieles de la Iglesia. Esta explicación, condenada por el concilio Tridentino [5], está en contradicción con el contexto, con las mismas palabras de Cristo y con la tradición apostólica cual aparece ya en los primeros años de la Iglesia.

19-20 Como Cristo está asistiendo a los jefes de su Iglesia ratificando sus juicios y sentencias, así también asiste a los fieles cuando, unidos en mutua concordia, en cualquier parte de la tierra se juntan para orar y hacer al Padre sus peticiones. Semejantes peticiones tienen la promesa de Cristo de ser escuchadas, pero con dos condiciones; una, que se hagan en nombre de Jesucristo, es decir, por fieles unidos al cuerpo místico de Cristo, o, lo que es lo mismo, en comunión con la verdadera Iglesia, y otra, que se hagan con las disposiciones propias de un verdadero discípulo de Cristo, singularmente no abrigando en su corazón odio ni aversión hacia el prójimo. El mismo Cristo está en medio de los que así oran interpelando por ellos (Rom 8,24) y el Espíritu Santo pide por nosotros lo que nos conviene con gemidos inenarrables (Rom 8,24).

21-22 San Pedro propone si habrá que perdonar hasta siete veces, como un rasgo ya de gran generosidad. Es probable que eligiera este número porque, como aparece en toda la literatura bíblica, era sagrado. Además, los rabinos, según el Talmud, enseñaban que se podían perdonar las injurias hasta tres veces [6]. Elevar, por lo tanto, este número a siete le pudo parecer a San Pedro como el colmo de la generosidad. Evidentemente que el número setenta veces siete con que responde Jesucristo se pone como un número indefinido, y quiso decir que debemos estar dispuestos a perdonar a nuestro hermano tantas veces cuantas recibamos de él alguna ofensa.

[5] Sess.14 c.6 y 10: DB 902.920; A. MÉDEBIELLE, *Apostolat:* DBS 1 (1928) 563ss; DIECKMANN, *De Ecclesia* I 259-265.
[6] STR.-B., I 796s.

[23] «Por eso el reino de los cielos se parece a un rey que quiso pedir
cuentas a sus servidores. [24] Al comenzar a pedirlas, le presentaron a
uno que le debía diez mil talentos, [25] y, como no tenía con qué pagar,
ordenó el Señor que fuese vendido él, su mujer, sus hijos y todo lo que
tenía para que la deuda quedara satisfecha. [26] Entonces el servidor se
postra ante él y le dice: 'Señor, ten paciencia conmigo y te lo pagaré
todo'. [27] Movido a compasión el señor de aquel servidor, le dejó mar-
char y le perdonó la deuda. [28] Al salir aquel servidor, encontró a uno
de sus compañeros que le debía cien denarios, y agarrándole, le apre-
taba la garganta, diciendo: 'Págame lo que me debes'. [29] Y, cayendo
a sus pies, el compañero le suplicaba: 'Ten paciencia conmigo, que
ya te lo pagaré'. [30] Pero él no quiso, y se fue a hacer que le metiesen en

---

60. Parábola del siervo cruel. 18,23-35

23 Esta hermosa parábola ilustra la doctrina anterior sobre el perdón de las injurias a nuestros hermanos [7]. En la Iglesia, en las relaciones entre los fieles sucede lo que con un rey que pide cuentas a sus ministros de la administración de su hacienda. Este título de rey se emplea en el antiguo Oriente y en la Biblia para designar no sólo al que ejerce la suprema autoridad política, sino también a los altos funcionarios de una nación (cf. 1 Sam 8,14; 2 Re 5,6).

24 En tiempo de Cristo, en Palestina estaba en uso el talento ático, que valía seis mil denarios. Por lo tanto, diez mil talentos eran unos cincuenta y ocho millones de pesetas. Suma exorbitante pero, con todo, nada inverosímil, pues podía tratarse de un sátrapa o gobernador de provincia que durante años se había enriquecido defraudando a su señor. Jesucristo escogió de propósito esta gran cantidad para hacer resaltar la deuda enorme que el pecador contrae con Dios cuando le ofende.

25 Que esta inhumana costumbre estuviese en vigor entre los antiguos, nos lo atestiguan los sagrados libros (cf. 4 Re 4,1; Ex 22,3; Lev 25,39.47) y, sobre todo, los autores profanos [8].

26-27 El servidor deudor se postra entonces en tierra, tocando su frente en el suelo, como solían hacerlo en semejantes circunstancias los orientales, y con humildes palabras pide al señor misericordia y algún plazo de tiempo para pagarle.

28-30 El contraste que esta escena forma con la precedente es aleccionador y pone de relieve la ruindad del corazón humano comparado con la grandeza del corazón de Dios. Aquel miserable deudor, que acababa de recibir el perdón generoso de toda su deuda, se encuentra con un compañero que le debe la exigua suma de cien denarios. Esta moneda romana de plata valía dieciséis ases, es decir, poco más de una peseta; cien denarios eran, por lo tanto, unas cien pesetas.

[7] Una breve exposición literal y homilética hace Fonck: VD 1 (1921) 310-315.
[8] Liv., II 2,23; Tác., *Ann* III 60.

la cárcel hasta que pagase lo que debía. [31] Al ver sus compañeros lo que
había pasado, se disgustaron mucho y fueron a contarle al señor todo
lo sucedido. [32] El señor entonces le mandó llamar y le dijo: 'Siervo mal-
vado, te perdoné toda aquella deuda porque me suplicaste, [33] ¿no de-
bías tú compadecerte también de tu compañero, como yo me com-
padecí de ti?' [34] E, irritado su señor, le entregó a los verdugos hasta
que pagara toda s ı deuda. [35] Así os tratará también mi Padre celestial
si no perdonáis de corazón cada uno a su hermano».

19 [1] Cuando Jesús hubo terminado estos discursos, marchó de

---

31-34 La reacción de todos los servidores del rey contra tan indigna manera de tratar a un compañero era natural, así como la indignación del rey al conocer todo lo sucedido. Era cosa muy usada entre los orientales y los romanos someter a tormento a los deudores que se negaban a pagar sus deudas, con el fin de obligarles a declarar dónde tenían escondido su dinero, y también para que sus amigos, movidos a compasión, pagasen por él. Creen algunos autores (Fonck, Vosté) que el versículo 34 no pertenece ya a la imagen parabólica, sino más bien a su aplicación, y que debe interpretarse de las penas del infierno. La aplicación de la parábola parece más bien que la hace Cristo en el versículo siguiente.

35 Es claro que el Padre celestial está representado por el rey, pero el aplicar a Dios todos los pormenores con que se describe el comportamiento del rey podía llevar a una falsa interpretación. Este es el fin principal de la parábola: mostrar la necesidad de perdonar las injurias que recibimos de nuestros prójimos, si queremos que Dios nos perdone nuestros pecados y librarnos de los tormentos del infierno. Es lo que pedimos en la oración dominical: *perdónanos nuestras deudas, como nosotros perdonamos a nuestros deudores* (6,12ss). Nos enseña también la parábola que las deudas que nosotros contraemos con Dios con nuestros pecados son infinitamente mayores que las que los hombres pueden tener para con nosotros, y que, por consiguiente, si Dios nos perdona con tanta misericordia todo lo que le hemos ofendido, ¡cuánto más razonable es que nosotros perdonemos las pequeñas ofensas de nuestros hermanos!

C) Viaje a Jerusalén por Perea

61. **Indisolubilidad del matrimonio.** 19,1-12 (= Mc 10,1-12)

1 Por los datos cronológicos que nos ofrece San Juan podemos concluir que este viaje comenzó después de la fiesta de los Tabernáculos de su último año de vida pública (Jn 7,1ss) y duró hasta la semana de pasión. San Lucas es el único evangelista que en una larga sección de su evangelio (9,51-19,28) nos cuenta numerosos incidentes de esta misión por tierras de Perea y Judea. Con todo, no es fácil reconstruir todo este itinerario, que en una pequeña parte hay que completar también con San Juan. Debió de durar, aproximadamen-

**Galilea y vino al territorio de Judea, al otro lado del Jordán. 2 Y le
seguía mucha gente, y les curó allí. 3 Unos fariseos que pretendían
tentarle se acercaron a él y le dijeron: «¿Es lícito repudiar a su mujer
por un motivo cualquiera?» 4 Y él les respondió: «¿No habéis leído
que el que los creó al principio 'les hizo varón y mujer'? 5 Y dijo: 'Por
eso dejará el hombre al padre y a la madre y se juntará a su esposa, y
serán los dos una misma carne'. 6 De manera que no son ya dos, sino
una sola carne. Pues bien, lo que Dios unió, no lo separe el hombre».**

---

te, unos seis meses. En líneas generales, podemos decir que, no pudiendo pasar por Samaria por prohibírselo sus habitantes (Lc 9, 52), hubieron de atravesar el Jordán para bajar por su orilla oriental hacia el mar Muerto por tierras de Perea y volver a pasar a la orilla occidental frente a la ciudad de Jericó. Que San Mateo diga que vino a tierra de Judea, al otro lado del Jordán, siendo así que aquella región pertenecía a la provincia de Perea, no ofrece dificultad ninguna. Para los judíos, toda la región próxima a la orilla oriental del Jordán se consideraba como continuación de Judea, aunque sabían que políticamente pertenecía a Perea.

Es evidente que San Mateo ha querido resumir los acontecimientos que se desarrollaron durante este viaje, para lo cual ha seleccionado unos pocos que más interesaban a su propósito. Este parece haber sido destacar aquellos hechos y discursos de Jesús que de alguna manera iban diseñando la organización de su Iglesia. Así, en este capítulo el primer episodio pone de relieve la indisolubilidad del matrimonio cristiano, una de las leyes fundamentales del Evangelio. Encontramos a continuación insinuado el ideal de la castidad (v.10-12) y poco después (v.16-20) el de la pobreza evangélica; dos consejos que tan beneficioso influjo habían de ejercer en la vida de la Iglesia durante toda su historia. Con razón, pues, han visto muchos expositores en este capítulo de San Mateo trazadas las líneas generales de la vida religiosa en la Iglesia de Cristo.

3 Le proponen una cuestión moral por entonces muy debatida entre sus doctores: si es lícito repudiar a su mujer por un motivo cualquiera. Ya dejamos consignada más arriba (5,31.32) la disensión que había entre la escuela de Hillel y la de Sammai sobre los motivos suficientes para repudiar a la mujer. Cualquiera respuesta directa que Jesús diera a la proposición de sus adversarios le enemistaría con una de las dos escuelas. La consulta concreta que se le hace es sobre la opinión de los discípulos de Hillel, que sostenían, apoyados en el texto del Deuteronomio (24,1), que bastaba cualquier motivo para repudiar a la mujer. Por esta razón sospechan algunos autores que los fariseos que se acercan aquí a Jesucristo pertenecían a esta escuela y pretendían atraerle a su doctrina [1]. Parecida razón podía aducirse para decir que más bien pertenecían a la escuela contraria de Sammai, quienes podían pretender arrancarle una respuesta afirmativa para acusarle de laxismo ante la muchedumbre.

4-6 Jesucristo, sin tomar partido por ninguna de las dos es-

[1] Str.-B., I 801-804.

[7] Dícenle: «Entonces, ¿por qué Moisés prescribió dar certificado de divorcio y repudiarla?» [8] Díjoles: «Porque Moisés, por consideración a vuestro carácter duro, os permitió repudiar a vuestras esposas, pero al principio no sucedía así. [9] Ahora bien, yo os aseguro que el que repudie a su mujer, a no ser que se trate de un concubinato, y se case con otra, comete adulterio, y el que se case con la repudiada, comete

---

cuelas, aprovecha esta ocasión para reafirmar la doctrina que ya en el sermón de la Montaña había propuesto como propia del nuevo reino que él venía a establecer en la tierra (5,32): no hay motivo ninguno por el cual el marido pueda repudiar a su mujer; el matrimonio es indisoluble. Y para confirmar su afirmación acude al origen mismo del matrimonio tal como se describe en el Génesis (1,27; 2,24). Dios creó en un principio sólo un hombre y una mujer para la propagación del género humano, excluyendo ya por este mismo hecho la poligamia y el divorcio. Además, Dios, por boca de Adán, significó claramente que el hombre y la mujer por el matrimonio son una sola cosa, una sola carne, un solo cuerpo, como después había de interpretar San Pablo (1 Cor 6,16). San Pablo nos ofrece en su carta a los Efesios (5,22-23) un comentario bellísimo sobre la dignidad del matrimonio cristiano, comparándole con los desposorios de Cristo con su Iglesia.

7 Los fariseos objetan a Jesús que su doctrina parece oponerse a la de Moisés, el cual en Dt 24,1-4 concede al marido dar a su mujer el certificado de repudio. De la forma y contenido de estos certificados pueden verse algunos ejemplos curiosos en Strack-Bill., p.311-312. Por ellos se infiere con toda claridad que efectivamente el vínculo matrimonial se consideraba disuelto. Pero adviértase que los fariseos arguyen sofísticamente a Cristo, como si la concesión de Moisés fuese una orden o precepto formal, siendo así que, como se deduce del mismo contexto del Deuteronomio y de la doctrina que más tarde encontramos en otros libros del Antiguo Testamento (cf. Mal 2, 16), Moisés sólo toleró el divorcio como un mal menor.

8 Jesús contesta insistiendo de nuevo en que la intención divina en la primitiva institución del matrimonio fue declararle indisoluble. Moisés toleró el divorcio en ciertas circunstancias, cediendo a la dura condición del pueblo judío, y para evitar mayores males. El nivel moral de los israelitas era muy bajo, y muy perniciosa la influencia que sobre ellos ejercían las costumbres corrompidas de otros pueblos vecinos.

9 Como supremo legislador, Jesús proclama solemnemente la ley de la indisolubilidad del matrimonio; de tal forma que, aun en caso de adulterio de la mujer, no es lícito repudiarla de manera que quede roto el vínculo matrimonial. De la frase griega μὴ ἐπὶ πορνείᾳ se dan muy diversas interpretaciones. Es parecida a la que ya encontramos en 5,32, y allí pueden verse algunas de las interpretaciones propuestas. Nosotros traducimos aquí también la palabra griega πορνεία por concubinato, con lo cual el texto no ofrece dificultad alguna dogmática. Por lo demás, que la mente de

adulterio». 10 Dícenle los discípulos: «Si tal es la condición del hombre con relación a la mujer, no conviene casarse». 11 Díjoles él: «No todos pueden comprender este lenguaje, sino aquellos únicamente a quienes se les concede. 12 Porque hay eunucos que son tales desde el seno materno, y hay eunucos hechos por los hombres, y hay eunucos que se hacen a sí mismos por el reino de los cielos. Entienda el que pueda».

Cristo fué declarar indisoluble el matrimonio aun en el caso de adulterio de una de las partes, es claro por el pasaje paralelo de San Marcos (10,11) y de San Lucas (16,18), por la doctrina de San Pablo (1 Cor 7,10ss) y porque así lo entendieron efectivamente los apóstoles, como se desprende de las palabras que a continuación dijeron. Falsamente, por lo tanto, los griegos cismáticos y los protestantes pretenden fundarse en este texto para declarar lícito el divorcio en caso de adulterio, en forma que pueda seguirse un nuevo matrimonio. El concilio de Trento, en su sesión vigésima cuarta, canon séptimo, definió que la Iglesia no se equivoca al enseñar que, según la doctrina del Evangelio y de los apóstoles, el vínculo matrimonial no queda disuelto por el adulterio [2]. Además, todo el contexto de las palabras de Cristo prueba manifiestamente que su respuesta contenía una doctrina que estaba por encima de la que enseñaban las dos escuelas rivales de Hillel y de Sammai.

10 Entendieron los apóstoles que, según la doctrina que acababan de oír a su Maestro, el matrimonio era carga pesada, ya que, una vez contraído, queda uno indisolublemente unido a su mujer, sin poder en ningún caso contraer matrimonio con otra. Esta admiración de los apóstoles muestra evidentemente que Jesucristo acababa de proclamar una doctrina completamente nueva para los judíos, cual era efectivamente la indisolubilidad absoluta del matrimonio.

11-12 Indica Cristo en su manera de hablar que los apóstoles han dicho una cosa que tiene más alcance del que ellos piensan. Ellos, sin duda, veían una ventaja en renunciar al matrimonio. Jesús ve en ese mismo renunciamiento un aspecto más elevado, un estado o una condición de vida mejor para servir a Dios. Este pensamiento lo desarrollará más tarde bellamente San Pablo (1 Cor 7,25-40). Jesús recurre, para aclarar más su pensamiento, a una comparación o pequeña parábola algún tanto extraña para nosotros, pero que era perfectamente inteligible en aquellos tiempos. Los eunucos, cosa corriente en las cortes orientales, ya fuesen de nacimiento, ya fuesen hechos por mano de los hombres, tenían que condenarse necesariamente a un perpetuo celibato. Pues bien, habrá en el nuevo reino de Cristo otros eunucos, no en el cuerpo, sino en el espíritu, que voluntariamente se abstengan del matrimonio para ser más gratos al Señor. Que aquí se trata de la castidad cristiana absoluta y perpetua, abrazada con intención de entregar todo su corazón a Dios, consagrando sus energías a un ideal superior, se desprende de todo el contexto, y así lo han entendido todos los

[2] DB 967.

13 Entonces le presentaron unos niños para que pusiera las manos
sobre ellos y orase por ellos; pero los discípulos les reñían. 14 Enton-
ces Jesús les dijo: «Dejad que los niños vengan a mí; no se lo impidáis,
porque de los que sean como ellos es el reino de los cielos». 15 Y co-
locó sus manos sobre ellos y partió de allí.
16 Y he aquí que, acercándose un individuo, le dijo: «Maestro,
¿qué cosas buenas tengo que hacer para conseguir la vida eterna?»

---

intérpretes católicos, comenzando por los Santos Padres. Esto mismo indican las últimas palabras de Cristo: *entienda el que pueda.* Como quien dice: No todos pueden comprender el altísimo sentido que estas palabras encierran y mucho menos pueden llegar a la perfección que suponen [3].

La Iglesia católica impone el celibato a sus clérigos. A ninguno obliga a recibir las órdenes sagradas, pero obliga a los que se decidan a recibirlas al celibato, para que, más despegados de los bienes y placeres de este mundo, puedan promover en sí y en los demás con más eficacia la práctica de las virtudes cristianas [4].

62. **Bendice a los niños.** 19,13-15 (= Mc 10,13-16; Lc 18,15-17)

13 Era costumbre ya antigua entre los judíos presentar los niños a los hombres santos o venerables para que les bendijesen y orasen sobre ellos (cf. Gén 48,13-15). Por otra parte, en Oriente, como en todas partes, los niños son los que se sienten más atraídos hacia cualquier personaje que se destaque sobre los demás por las obras que ejecuta o por su manera de vivir. En los documentos talmúdicos encontramos algunas fórmulas que los rabinos usaban para bendecir a los niños [5].

14 *Porque de los que sean como ellos,* es decir, de los que con la limpieza de su corazón imiten la sencillez y humildad de los niños, *es el reino de los cielos.*

15 San Marcos añade un detalle enternecedor: no se contentó con tocarles con sus manos, sino que les abrazaba (10,16). *Y partió de allí:* A juzgar por las expresiones que a continuación de esta escena usa San Marcos, parece que tuvo lugar dentro de alguna casa, pues añade inmediatamente: *así que salió para ponerse en camino* (10,17). Con todo, bien pudiera referirse a una ciudad o aldea [6].

63. **El joven rico.** 19,16-30 (= Mc 10,17-31; Lc 18,18-30)

16 El que se acerca a Jesucristo es, como más abajo dice el evangelista (v.20), un joven que tenía muchas riquezas (v.22), y que según San Lucas (18,18) era ἄρχων, no precisamente un jefe de la sinagoga o miembro del sanedrín, sino más bien distinguido por la nobleza de su familia y, sobre todo, por sus riquezas. Se presenta

[3] P. KETTER, *Nicht alle fassen dieses Wort:* Pastor Bonus, 49 (1939) 311-323.
[4] Sobre la excelencia de la virginidad véase *Sacra virginitas,* de Pío XII: AAS 46 (1954).
[5] STR.-B., I 807.
[6] Todo este episodio lo expone exegética y doctrinalmente R. EJARQUE: VD 4 (1924) 41-47.

[17] **El le contestó: «¿Por qué me preguntas sobre lo que es bueno?
Uno solo es el bueno; y si quieres entrar en la vida, guarda los man-
damientos».** [18] **Dícele: «¿Cuáles?» Y contesta Jesús: «Son: 'no ma-
tarás, no cometerás adulterio, no robarás, no levantarás falsos testi-
monios,** [19] **honra al padre y a la madre, amarás a tu prójimo como a
ti mismo'».** [20] **Dícele el joven: «Todo eso lo he observado (desde el
comienzo de mi juventud); ¿qué me falta aún?»** [21] **Dícele Jesús: «Si
quieres ser perfecto, ea, vete a vender lo que posees, dalo a los pobres,**

---

a Cristo poniéndose de rodillas (Mc 10,17). Esta circunstancia, juntamente con lo que después añade también San Marcos (10,21), que Jesús le miró con cariño, prueban evidentemente que venía con buena intención, no para tentar a Cristo, como interpretaron algunos antiguos. La pregunta que hace está mucho mejor de acuerdo con la respuesta de Cristo en los otros dos evangelistas: *«Maestro bueno, ¿qué debo hacer para entrar en la posesión de la vida eterna» ¿Jesús le respondió: «¿Por qué me llamas bueno? Nadie es bueno, sino únicamente Dios»* (Mc 10,17; Lc 18,18). Parece claro que San Marcos y San Lucas nos han conservado las auténticas palabras del joven y de Jesucristo. El texto de San Mateo, ciertamente auténtico, pero menos claro, puede deberse a una variante de la tradición oral con que había sido transmitido este hecho. De todos modos, su sentido no contradice al de los otros evangelistas. El joven da a Jesús el título respetuoso de *Maestro*, añadiendo *bueno*, reconociendo en él aquella benignidad, mansedumbre y ternura de corazón que probablemente acababa de comprobar viendo el cariño con que trataba a los niños. Pregunta por las cosas buenas que debe practicar para conseguir la vida eterna. Suponía que Jesús, además de los mandamientos de la ley, recomendaba otras prácticas que facilitarían la entrada en el cielo.

17 La respuesta de Jesús, teniendo en cuenta el texto de San Marcos y San Lucas, ha de entenderse de la siguiente manera: ¿Por qué me preguntas a mí sobre lo que es bueno, como si yo fuese la fuente de la bondad o la bondad misma? No hay más que un ser bueno por excelencia, que es Dios; y ahí tienes los mandamientos que en su bondad ha querido dar a los hombres. Jesús se acomoda a la mente del que le pregunta, el cual, sin duda, trata a Jesús como a Maestro ciertamente, pero como a mero hombre.

18-19 El joven pregunta cuáles sean esos mandamientos, no porque ignora el decálogo, sino porque suponía que Jesús enseñaba además otras prácticas especiales.

20 Estas palabras del joven indican que desde su infancia había observado los mandamientos del decálogo. Jesús, dice San Marcos (10,21), al oír esta ingenua y, sin duda, sincera confesión, fijó en él su mirada y le amó, es decir, dio muestras externas del cariño que hacia él sentía.

21 A quien guarda los mandamientos, nada le falta para conseguir la vida eterna, pero hay un ideal más alto, un estado de vida más perfecto, al que Jesús invita dulcemente a este joven. Había preguntado qué le faltaba aún, y Jesús le contesta que, si realmente

y tendrás un tesoro en los cielos; después ven y sígueme». [22] Después
de escuchar el joven esta sentencia, se marchó entristecido, porque
tenía muchos bienes.
[23] Y Jesús dijo a sus discípulos: «En verdad os digo que difícilmen-
te entrará un rico en el reino de los cielos. [24] Y aún os aseguro que más
fácil es que un camello entre por el agujero de una aguja que el que
un rico entre en el reino de los cielos». [25] Después de oír esto, los dis-
cípulos quedaron admirados y decían: «¿Pues quién se podrá salvar?»
[26] Y, mirándoles Jesús, les dijo: «Para los hombres esto es imposible,
pero todo es posible para Dios».

---

desea conseguir lo que le falta, en su mano está. Para ser perfecto ha de renunciar a todos sus bienes materiales, vender toda su hacienda, repartir el dinero entre los pobres y seguir a Cristo en su vida de privaciones y trabajos. Los Santos Padres y los expositores católicos han visto siempre en este pasaje evangélico promulgado el consejo de la pobreza evangélica, como más arriba (v.11-12) el de la castidad perfecta.

22 Dos caminos veía el joven abiertos ante sus ojos. En su espíritu se entabló una dura lucha, que San Marcos señala con un participio muy significativo, στυγνάσας, que podemos traducir *su semblante se ensombreció*, y, según los otros dos evangelistas, *se puso muy triste*, por no sentirse con fuerzas para dar aquel paso y responder afirmativamente a la amorosa invitación del buen Maestro. Se preguntan algunos expositores qué hubiera llegado a ser este joven si hubiese escuchado el llamamiento de Cristo. Ciertamente, un gran apóstol, y su memoria se hubiera perpetuado en la Iglesia de Cristo.

23-24 La escena anterior da ocasión a Cristo para enseñar a sus discípulos los peligros que en las riquezas hay para salvar el alma. Ciertamente ha propuesto antes la pobreza voluntaria como un consejo para los que aspiren a la perfección, sobrentendiendo claramente que para salvarse no hace falta llegar a este extremo, sino que basta cumplir los mandamientos. Con todo, hay una pobreza a la que son llamados todos los que quieran pertenecer a la vida eterna, la pobreza de espíritu, es decir, el despego de las riquezas, el estar dispuesto a perderlas todas antes que ofender a Dios con un pecado. Esta pobreza afectiva es de precepto, mientras que la efectiva voluntaria es de consejo. Pero de hecho, ¡qué difícil es que el que abunda en riquezas tenga su corazón despegado de ellas! Cristo muestra esta dificultad por medio de una imagen o paradoja muy del gusto oriental: *Más fácil es que un camello entre por el agujero de una aguja*. Mucho dio que pensar esta comparación a los antiguos intérpretes, que dieron de ella muy diversas interpretaciones. Hoy conocemos esta imagen en todas las literaturas orientales para significar la imposibilidad o grande dificultad de una cosa. Semejante expresión la encontramos también en varios documentos talmúdicos [7].

25-26 Es un principio fundamental del Evangelio. La obser-

[7] Cf. C. Lattey, *Camelus per foramen acus:* VD 31 (1953) 290s.

[27] Entonces Pedro le dijo: «Ya ves que nosotros hemos dejado todas las cosas para seguirte; ¿qué se nos dará en pago?» [28] Y Jesús les dijo: «En verdad os digo que vosotros que me habéis seguido, cuando venga la regeneración y el Hijo del hombre se siente sobre su trono de gloria, os sentaréis también vosotros sobre doce tronos y juzgaréis

---

vancia de los mandamientos y de los consejos es superior a las fuerzas naturales del hombre, pero no a las energías sobrenaturales que nos comunica Dios con su gracia.

27 San Pedro, hablando en nombre de los demás apóstoles, hace confiadamente a Cristo esta pregunta. Ciertamente, poco o mucho, habían renunciado a todo lo que tenían por seguir a Jesús. Alude a la promesa de un gran tesoro en el cielo que Cristo había hecho al joven rico si renunciaba a sus riquezas. ¿Qué tesoro, por tanto, es este que a ellos se les dará por haber seguido el consejo que aquel joven desechó?

28 A Dios se le representa frecuentemente en el Antiguo Testamento sentado en un trono de gloria. De la misma manera, en un trono de gloria se sentará el Hijo del hombre cuando venga sobre las nubes del cielo a juzgar a los hombres (24,30; 26,64; Ap 1,7). Sentarse, pues, juntamente con el Hijo del hombre es participar de su poder. ¿Cuándo sucederá esto? Cuando venga la regeneración: ἐν τῇ παλιγγενεσίᾳ. Algunos autores modernos (Benoit, etc.) entienden esta regeneración de la renovación mesiánica que Cristo traía con el establecimiento de su reino, la Iglesia. Esta renovación, dicen, aunque es cierto que tendrá su plena realización al fin de los tiempos, tuvo ya, sin embargo, su comienzo de un modo espiritual por la resurrección de Cristo y su reinado en la Iglesia.

Sin embargo, no es ésta la interpretación más común entre los intérpretes tanto antiguos como modernos. El término griego παλιγγενεσία lo encontramos en otros pasajes del Nuevo Testamento aplicado exclusivamente al último juicio, cuando todas las cosas serán renovadas y como regeneradas (Rom 8,17ss; 2 Pe 3,13; Ap 21,1.5). Por otra parte, también el término *juzgar*, en el sentido habitual del Nuevo Testamento, es el de pronunciar una sentencia. En el mismo San Mateo encontraremos que el oficio más augusto del Mesías es el juicio en el día de la parusía, cuando, sentado en su trono de gloria, juzgará a todo el mundo (25,31s). También en el evangelio de San Juan vemos frecuentes alusiones a este oficio de juez universal del Mesías (cf. 5,22.27-29, etc.), y San Pablo afirma que los santos juzgarán al mundo (1 Cor 6,2). Creemos, pues, que el texto directamente se refiere al último juicio.

Por las doce tribus de Israel hay que entender toda la Iglesia, que es el verdadero Israel de Dios. Y como la Iglesia comprende de hecho o de derecho al mundo entero, el juicio que han de ejercitar los apóstoles será universal. Juzgarán juntamente con Cristo y en Cristo, es decir, en cuanto forman un cuerpo místico con Cristo y son sus miembros más eminentes. Por eso, sin duda, enseña San Pablo que

a las doce tribus de Israel. 29 Y quienquiera que deje casas, o hermanos, o hermanas, o padre, o madre, o hijos, o campos por causa de mi nombre, recibirá el céntuplo y entrará a poseer la vida eterna. 30 Muchos primeros serán los últimos, y muchos últimos los primeros».

---

de alguna manera esta prerrogativa de tomar parte en el juicio pertenece a todos los elegidos [8].

29 *El céntuplo por uno*, es decir, muchos más y mejores bienes, aun materiales, que aquellos a que han renunciado, ya que entre los verdaderos cristianos la caridad hace que, en cierto modo, todas las cosas sean de todos; y en la otra vida, la felicidad eterna. Con todo, *el céntuplo por uno* puede también entenderse, como lo hace San Jerónimo, de los bienes espirituales, que, en comparación con los terrenos que han abandonado, son de un valor mucho más estimable.

30 Esta última sentencia la interpretan algunos como una seria amonestación a los discípulos para que no se gloríen de la gracia que han recibido. Aunque sean de los primeros que han sido llamados a tomar parte en su reino y en él ocupen los primeros puestos, han de tener en cuenta que puede suceder que muchos que aquí parecen ser los primeros, en la otra vida sean los últimos, y muchos que parecían ser los últimos, sean los primeros. Pero razones poderosas nos inclinan a creer que es otro su sentido. Hay en el Nuevo Testamento pasajes muy semejantes a éste que nos pueden dar alguna luz. San Lucas, aunque en otro contexto, tiene la misma expresión. Dice en el capítulo 13,28-30: *Allí será el llanto y el rechinar de dientes, cuando veáis a Abrahán, a Isaac, a Jacob y a todos los profetas en el reino de Dios, y vosotros arrojados fuera. Vendrán del oriente y del occidente, del norte y del mediodía, y tomarán parte en el festín del reino de Dios. Y así sucederá que los últimos serán los primeros y los primeros serán los últimos.* Poco después de este capítulo (21,31), el mismo San Mateo nos ofrece un pensamiento parecido: *Díceles Jesús* (a los príncipes de los sacerdotes y a los ancianos del pueblo): *En verdad os digo que los publicanos y las meretrices entrarán antes que vosotros en el reino de Dios.* Pasajes análogos pueden verse en Mt 8,11.12 y Jn 9,39. Según esto, parece claro que la sentencia de Cristo alude a los judíos, que, habiendo sido los primeros para quienes estaba destinado el reino mesiánico, han sido pospuestos, por su incredulidad, a los gentiles, que de esta manera, de los últimos, como eran considerados por los judíos, pasan a ocupar el primer lugar en la Iglesia. En este sentido, la sentencia tiene una conexión más clara con la parábola que inmediatamente sigue que con la escena precedente. Y efectivamente en el texto griego está unida con dicha parábola por la partícula δέ, o, según otros códices, γάρ. Además, esta misma sentencia se repite al fin de la parábola: *Así los últimos serán los primeros, y los primeros los últimos* (20,16).

[8] B. Olivera, *Sedebitis et vos super sedes duodecim:* VD 3 (1923) 161-165.

20 [1] «Porque el reino de los cielos es semejante a un patrono que
sale de madrugada a contratar obreros para su viña. [2] Habiéndose con-
venido con los obreros por un denario al día, les envió a su viña. [3] Como
saliese hacia la hora de tercia, vio a otros que estaban ociosos en la
plaza, [4] y les dijo: 'Id también vosotros a mi viña y os daré lo que sea
justo'. [5] Y ellos fueron. De nuevo salió hacia la hora sexta y nona, e
hizo lo mismo. [6] Salió también a eso de la hora undécima, y encontró
a otros que allí estaban, y les dijo: '¿Qué hacéis aquí todo el día sin
hacer nada?' [7] Dícenle: 'Es que nadie nos ha contratado'. Díceles:
'Id también vosotros a la viña'. [8] Cuando llegó la tarde, dice el señor
de la viña a su administrador: 'Llama a los obreros y dales el jornal,
comenzando por los últimos hasta los primeros'. [9] Acercándose los
de la hora undécima, recibieron un denario cada uno. [10] Cuando tocó
su vez a los primeros pensaron que recibirían más, pero también ellos
recibieron un denario cada uno. [11] Y después de recibirlo murmura-
ban contra el patrono, diciendo: [12] 'Los últimos sólo han trabajado

---

64. Parábola de los obreros de la viña. 20,1-16

1 Según lo que acabamos de ver, esta parábola viene a ser como una explicación de la última sentencia del capítulo precedente. La imagen está tomada de las costumbres palestinenses de aquella época, que en parte se conservan aún en algunas regiones. La aplicación de la imagen a la doctrina que Jesucristo quiere recomendar ofrece algunas dificultades, que me parece se han exagerado [1] por prescindir del contexto y por querer aplicar a la doctrina algunos detalles de la imagen que son meramente ornamentales [2]. En el reino de los cielos, es decir, en el que Cristo viene a establecer en la tierra, pasa una cosa parecida a lo que sucedió a un padre de familias, o patrono, con los obreros que envió a trabajar a su viña.

2-7 Los hebreos dividían el día en doce horas, desde que salía el sol hasta que se ponía: eran, pues, más largas en verano que en invierno. Comúnmente sólo mencionaban las horas de tercia, sexta y nona. La hora de tercia venía a ser en el otoño las nueve de la mañana; la de sexta, las doce; la de nona, las tres de la tarde, y la undécima las cinco.

8-9 Al terminar el día, el dueño de la viña dio orden a su administrador de pagar a los obreros, pero con esta particularidad, que había de comenzar por los que habían ido al trabajo a última hora y que les había de pagar un denario lo mismo que a los primeros. Esta anomalía de la imagen parabólica tiene su razón de ser en la intención pedagógica a que se dirige la parábola, cuya doctrina se hace resaltar de esta manera con mayor relieve.

10-15 La justicia es una cosa, y otra la liberalidad. Pagándoles lo convenido, en nada falta a la justicia: es libre para mostrarse

[1] Así, por ejemplo, Buzy, *Paraboles* 205-237, y en el comentario a San Mateo de la Biblia Pirot, 258s, quien encuentra en la imagen muchas anomalías.

[2] Véase L. Fonck, *Operarii in vinea:* VD 4 (1924) 33-40, y T. Vargha. *Operarii in vinea:* VD 8 (1928) 302-304.

una hora, y les tratas como a nosotros, que hemos sufrido el peso de
la jornada y el calor'. 13 Pero él le contestó a uno de ellos: 'Amigo,
ninguna injusticia te hago; ¿no te contrataste conmigo por un denario?
14 Toma lo tuyo y vete; quiero dar a este último lo mismo que a ti.
15 ¿No puedo hacer yo lo que quiera en mis negocios? ¿Vas a ser tú
envidioso porque yo sea generoso?' 16 Así los últimos serán los prime-
ros, y los primeros los últimos».

---

liberal y generoso con quien quiera, y es lo que ha hecho con los últimos.

16 En este versículo se contiene resumida la doctrina que debe deducirse de la parábola. Prescindiendo de las numerosas interpretaciones que se le han dado [3], expondré la que creo más acomodada al contexto inmediato y, sobre todo, a otros pasajes del Nuevo Testamento que se refieren al mismo asunto. La viña a que el Señor llama a trabajar es la Iglesia por él fundada. Invitó a entrar en ella primeramente a los judíos, no sólo por medio de su predicación, sino también por los antiguos patriarcas y profetas, que con su vida y enseñanzas venían preparando a aquel pueblo a recibir al Mesías y a tomar parte en el reino que iba a fundar en la tierra. Llamó también a última hora a los gentiles, pues venía a salvar y redimir a todo el género humano, y les concedió los mismos privilegios que al pueblo judío; todos son llamados con iguales derechos a formar parte de la Iglesia. Este proceder de Dios, lleno de generosidad y misericordia, fue precisamente lo que endureció más el corazón de los judíos, creyéndose pospuestos a los gentiles, para con los cuales mostraron siempre gran desprecio. Esta actitud, que era rebeldía contra las disposiciones del mismo Dios, mereció el que la sinagoga fuera excluida del reino de Dios, la Iglesia, en la que, a excepción de unos pocos, se negaron a entrar. Semejante conducta del pueblo judío para con la Iglesia de Cristo la describe San Pablo en su carta a los Romanos, principalmente en los capítulos 9 al 12, y alude a ella en otros pasajes de sus cartas. Sucedió de esta manera que los que habían de ser los primeros en formar parte del reino de Cristo, pues a ellos, ante todo, se predicó el Evangelio por el mismo Cristo, serán los últimos, por su persistencia en la incredulidad, y los gentiles, por su prontitud en recibir la fe, han sido los primeros.

En algunos códices griegos y en la Vulgata sigue a continuación esta sentencia: *porque muchos son los llamados y pocos los escogidos*. Falta, sin embargo, en dos códices importantísimos, el Sinaítico y el Vaticano; en otros dos unciales LZ, en algunos minúsculos y en las versiones sahídica, cóptica y etiópica. Por otra parte, al contexto de la parábola parece responder únicamente la primera parte de la conclusión. Creemos, pues, con los más eminentes

[3] Pueden verse en Fonck, Buzy, etc., pero principalmente en C. Weiss, *Die Frohbotschaft Iesu über Lohn und Volkommenheit* (Münster i. W. 1927). Este autor propone por su parte una nueva interpretación, que se reduce a lo siguiente: Dios dará el mismo premio a los que en su ánimo están dispuestos a renunciar a todas las cosas que los que de hecho renuncian. Generalmente ha parecido esta solución poco fundada exegéticamente.

[17] Cuando Jesús subía a Jerusalén, tomó aparte a los doce y en el camino les dijo: [18] «Mirad que subimos a Jerusalén, y el Hijo del hombre será entregado a los sumos sacerdotes y a los escribas, y le condenarán a muerte, [19] y le entregarán a los gentiles para que le abofeteen, le azoten y le crucifiquen, y al tercer día resucitará».

[20] Entonces se acercó a él la madre de los hijos de Zebedeo juntamente con sus hijos y, postrándose en tierra, quería hacerle una petición. [21] El la dijo: «¿Qué quieres?» Dícele: «Ordena que estos dos

---

críticos modernos (Tischendorf, Nestle, Merk), que esta segunda sentencia ha pasado a este lugar del capítulo 22,14, donde ciertamente es auténtica. Allí tendremos ocasión de exponer su sentido.

65. **Anuncia por tercera vez su pasión.** 20,17-19 (= Mc 10,32-34; Lc 18,31-34)

17 Esta escena ocurrió cuando Jesucristo estaba ya cerca de Jerusalén. Por las expresiones que usan los tres sinópticos, parece que debió de suceder una vez atravesado de nuevo el río Jordán frente a Jericó. Desde allí, efectivamente, la subida a Jerusalén desde la depresión del valle es muy pronunciada. San Marcos advierte (10,32) que Jesús caminaba animoso delante de los apóstoles, los cuales estaban maravillados y llenos de miedo.

18-19 De nuevo les anuncia su pasión y resurrección, pero ahora descendiendo a detalles más particulares. Todo se cumplió a la letra, como veremos. Advierte San Lucas (18,34) que los apóstoles *no entendieron nada de todo esto, y estas palabras siguieron siéndoles oscuras y ni sabían de qué trataba.* Esto indica hasta qué punto tenían arraigada en su corazón la idea de un Mesías terreno y glorioso.

66. **Pretensión de la madre de los hijos de Zebedeo.** 20,20-28 (= Mc 10,35-45)

20 Los hijos de Zebedeo, Santiago el Mayor y Juan, nos son ya conocidos. Su madre, por lo que se desprende de San Marcos (15,40) y San Mateo (27,56), se llamaba Salomé, y la veremos más tarde al pie de la cruz. San Marcos pone esta petición en boca de los mismos hijos de Zebedeo, lo cual quiere decir que ellos fueron los que persuadieron a su madre para que intercediese en su nombre. Así lo hace con todo respeto y simplicidad, poniéndose de rodillas delante del Maestro. Si suponemos que era una de aquellas mujeres de que habla San Lucas (8,2.3) que seguían a Cristo y le asistían con sus bienes, la escena tiene una explicación más obvia y natural. No sólo sus hijos, sino ella, habían oído la promesa que había hecho a todos los apóstoles de sentarse en doce tronos para ser con él jueces en su reino. Por otra parte, creían ya inminente el establecimiento de dicho reino glorioso, por lo que se apresuran a procurarse en él un puesto destacado.

21 Qué es lo que pudo inducirles a ellos y a su madre a hacer a Cristo semejante proposición, no es fácil averiguarlo. Si Salomé,

hijos míos se sienten uno a tu derecha y otro a tu izquierda en tu rei-
no». 22 Jesús la contestó: «No sabéis lo que pedís. ¿Podéis beber el cá-
liz que yo voy a beber?» La respondieron: «Podemos». 23 Díceles:
«Beberéis mi cáliz; pero por lo que hace a sentaros a mi derecha o a
mi izquierda, no está en mi mano el concederlo, sino a aquellos a
quienes disponga mi Padre». 24 Oyéronlo los otros diez y se indigna-
ron contra los dos hermanos. 25 Entonces les llamó Jesús y les dijo:

---

como piensan algunos, era hermana de la Santísima Virgen, pudiera ser que se creyesen con mayor derecho que los demás por razón del parentesco.

22 El cáliz en la Sagrada Escritura suele significar la suerte que Dios tiene reservada a cada uno. Aunque algunas veces (cf. Sal 15,5; 22,5) se trata de una suerte dichosa, por lo general, como en este caso y otros muchos (cf. Sal 10,7; 74,9; Mt 26,39; Jn 18,11), se refiere a una suerte dura y difícil de llevar. La metáfora «beber el cáliz» está tomada de la costumbre que tenían los antiguos de que el padre de familia, o el que presidía la mesa, repartiese a cada uno el vino que había de beber.

23 Con todo, lo que ahora y en tiempo de la pasión no pudieron, les profetiza solemnemente Cristo que lo podrán más tarde, después que *sean revestidos de valor desde lo alto* (Lc 24,49; Act 1,8) con la venida del Espíritu Santo. Alude a la muerte violenta que Santiago había de sufrir y a los sufrimientos y persecuciones que por la causa del Evangelio le esperaban a San Juan. Efectivamente, Santiago fué condenado a muerte por Herodes Agripa hacia el año 44 (Act 12,2). Su hermano Juan, si no sufrió un martirio cruento, vivió asociado íntimamente a los sufrimientos de Cristo. Fue puesto en prisión por el sanedrín (Act 4,3), azotado con varas (Act 5,40), desterrado a la isla de Patmos (Ap 1,9) y, según el testimonio de Tertuliano y una tradición antigua, arrojado a una olla de aceite hirviendo, de la que salió ileso.

La misión de Cristo no es distribuir recompensas entre los hombres, sino sufrir para salvarlos (10,3; 12,47). De estas palabras abusaron los arrianos para sostener su herejía de que Cristo no era Dios, sino inferior al Padre. Al Padre se atribuyen siempre en el Nuevo Testamento aquellas obras divinas que, aunque sean comunes a las tres personas de la Trinidad por ser obras *ad extra*, como hablan los teólogos, sin embargo, por manifestarse en ellas particularmente la omnipotencia o la providencia en el gobierno del mundo, dicen una relación especial a las operaciones hipostáticas, propias del Padre. A la gobernación y providencia de Dios para con los hombres pertenece de una manera particular la predestinación, que por eso se atribuye siempre al Padre. Algunos autores, entre ellos San Agustín, dicen que en este caso Jesucristo habla de su poder como hombre, no como Dios, o que sólo afirma que él no puede dar la gloria contra la disposición de su Padre.

24-27 Esta indignación de los demás apóstoles no hay que interpretarla como si ellos tuvieran un concepto más claro de la

«Sabéis que los que gobiernan los pueblos les hacen sentir su autoridad, y los magnates su poder. 26 No ha de pasar así entre vososotros,
sino que el que de vosotros quiera llegar a ser el grande, se hará servidor vuestro, 27 y quien quiera ser el primero, se hará esclavo vuestro;
28 al modo que el Hijo del hombre no vino a hacerse servir, sino a
servir y a dar su vida para redención de todos».
29 Al salir de Jericó seguíale un gran gentío. 30 Y he aquí que dos
ciegos sentados a la vera del camino, al oír que pasaba Jesús, se pusie-

---

naturaleza del reino de Cristo, sino más bien nacía de que ellos también ambicionaban, como se vio más tarde, ser los primeros, y por eso llevaron a mal el que los dos hermanos se les adelantasen a pedir los mejores puestos. Jesús aprovecha esta ocasión para reunir en torno suyo a los doce y repetirles una vez más las características de su reino, que se funda en la humildad y abnegación de sí mismo, de la que han de dar ejemplo los mismos a quienes entregue el gobierno de su Iglesia. La autoridad en la Iglesia ha sido considerada siempre como un ministerio, y el mismo vicario de Cristo en la tierra, la autoridad suprema, se llama a sí mismo *siervo de los siervos de Dios.*

28 La palabra griega λύτρον, que traducimos por *redención*, significa propiamente el precio que se da por el rescate o por la libertad de los esclavos. Este precio será dado no a Satanás, sino a Dios, cuya justicia exige la muerte del culpable [4]. Jesucristo, con el sacrificio de su vida, satisfizo esta exigencia, y, pagando por todos, libró a la humanidad pecadora de la esclavitud del pecado y de la muerte. Esta consoladora doctrina, profetizada ya en el Antiguo Testamento (Is 54,10), la expone San Pablo en numerosos pasajes de sus cartas (cf. 2 Cor 5,14; 1 Tim 2,5.6; Rom 5,19; Heb 9,28, etc.).

67. **Sana a dos ciegos.** 20,29-34 (= Mc 10,46-52; Lc 18,35-49)

29 Después del largo viaje a través de las regiones de Perea, Jesús, acompañado de sus discípulos, atraviesa el Jordán y llega a Jericó, distante de la orilla del río unos once kilómetros. Esta ciudad, célebre ya en el Antiguo Testamento, había sido agrandada y embellecida por Herodes el Grande. Se encontraba en el valle del Jordán, camino de Jerusalén, de la que dista unos 28 kilómetros. Era, en los días anteriores a la pascua, punto de reunión y descanso para las caravanas de peregrinos que se dirigían hacia la ciudad santa. Recuérdese que los samaritanos se oponían a que los galileos atravesasen por su región cuando se dirigían a Jerusalén a celebrar alguna solemnidad religiosa. Debían, por tanto, hacer el viaje por la orilla oriental del Jordán hasta llegar frente a la ciudad de Jericó.

30 Una jornada de camino bastaba ordinariamente para trasladarse de Jericó a Jerusalén. Al salir Jesús, dos ciegos comenzaron

[4] Sobre toda esta cuestión cf. A. Médebielle, *La vie donnée en rançon:* B 4 (1923) 3-40 y DBS 131 (1934) 123-133. La doctrina de San Pablo sobre este particular la expone claramente Prat, *Théologie de St. Paul* I[12] (1924) 507s y II[10] (1925) 231s.

ron a gritar: «Señor, compadécete de nosotros, Hijo de David».
31 Y la gente les increpó para que callasen; pero ellos gritaban con más fuerza: «Señor, compadécete de nosotros, Hijo de David».
32 Jesús se detuvo, les llamó y les dijo: «¿Qué queréis que os haga?»
33 Dícenle: «Señor, que se abran nuestros ojos».
34 Compadecido Jesús, tocó sus ojos, e inmediatamente recobraron la vista y le siguieron.

---

a implorar su misericordia con grandes gritos, proclamándole el Mesías con el título, de todos conocido, de *Hijo de David.*

31 La muchedumbre increpaba duramente a los ciegos para que se callasen. Pero ellos persistían con mayores gritos en su petición.

32-34 Jesús, movido a misericordia, se detuvo y les llamó: tocó sus ojos, e inmediatamente comenzaron a ver y le siguieron. El contacto de la santa humanidad de Cristo obra de nuevo este milagro instantáneamente.

San Marcos (10,46-52) y San Lucas (18,35-43) hablan de un solo ciego, a quien San Marcos llama Bartimeo. Además, San Lucas pone el milagro cuando Jesús se acercaba a Jericó, mientras que San Mateo y San Marcos lo ponen a la salida. Son muchas las soluciones que se han dado a este problema exegético [5]. Hubo algunos expositores que distinguían tres milagros distintos, con lo que desaparece toda dificultad. Pero, si se tienen en cuenta las circunstancias en que los tres evangelistas colocan la escena, parece claro que tratan de describir el mismo acontecimiento. Hoy convienen en esto todos los intérpretes. Que San Mateo hable de dos ciegos y San Marcos y San Lucas de uno solo, no ofrece gran dificultad. Efectivamente, Jesucristo curó a dos ciegos, como expresamente dice San Mateo, pero San Marcos quiso mencionar sólo a uno de ellos, cuyo nombre hace constar, porque parece haber adquirido cierto renombre en las primeras comunidades cristianas, como indica la manera de nombrarle: *el hijo de Timeo.* San Lucas siguió en esto, como en otras ocasiones, la narración de San Marcos. Mayor dificultad ofrece el explicar la aparente contradicción entre San Lucas, que supone que el milagro sucedió al acercarse Jesús a la ciudad, y los otros dos evangelistas, que le ponen cuando salía. Algunos han querido interpretar la expresión griega ἐν τῷ ἐγγίζειν como si equivaliese a «cuando estaba cerca de la ciudad», que podía ser cuando ya había salido camino de Jerusalén; pero esta solución violenta las palabras del texto tratándose sobre todo de San Lucas, que suele usarlas con toda propiedad.

Prescindiendo de otras muchas soluciones, que podrá ver el curioso lector en comentarios más amplios [6], voy a proponer brevemente las dos que me parecen más fundadas. Una es de un autor moderno, P. Ketter [7]. Indicamos antes que Herodes engran-

[5] Las varias soluciones que se han dado al problema pueden verse en SIMÓN-DORADO, o.c., n.597. Véase también I. KLEIST, *De Bartimaei ad Iericho Urbem facta sanatione:* VD 10 (1930) 231-238.297-303. Una exposición clara de toda la sección se encuentra en L. FONCK: VD 3 (1923) 34-42.

[6] KNABENB., in Mt. II[2] 108ss.

[7] *Zur Lokalisierung der Blindeheilung bei Jericho:* B 15 (1934) 411-418.

21 [1] Cuando se acercaron a Jerusalén y llegaron hacia Betfagé,

---

deció y embelleció la ciudad de Jericó. No parece que destruyese la ciudad antigua, hoy Tell es-Sultan, pero con las nuevas edificaciones surgió una ciudad nueva, de la que habla Flavio Josefo [8]. Ahora bien, la curación de los ciegos pudo tener lugar entre las dos ciudades, la antigua y la nueva. San Mateo y San Marcos se refieren a la antigua, al salir de la cual, antes de entrar en la nueva, estaban los ciegos pidiendo limosna. San Lucas se refiere a la ciudad nueva, antes de entrar en la cual, cuando ya se acercaba a ella, tuvo lugar el milagro. Otra solución también aceptable, que ya insinuó San Agustín y en nuestros días aceptan acreditados autores [9], consiste en suponer que Jesús curó al ciego de que habla San Lucas al entrar en la ciudad, y a Bartimeo, del que nos habla San Marcos, al salir. San Mateo, como hace en algunas otras ocasiones (cf. 27,44 con Lc 23,39-43), sintetiza la narración, juntando la curación de los dos.

D) Ministerio en Jerusalén los últimos días de su vida

68. **Entrada triunfal en Jerusalén.** 21,1-11 (= Mc 11,1-10; Lc 19,29-40; Jn 12,12-19)

Comienza en este capítulo la última fase de la vida mortal de Jesús en la tierra, que terminará con su muerte en el Calvario. Los cuatro evangelistas dan un realce especial a los acontecimientos de esta última semana, pero quien es más rico en detalles, sobre todo del ministerio de Cristo en Jerusalén los días que precedieron a su muerte, es San Mateo, que sigue día por día los pasos del Señor. Para mejor encuadrar los sucesos que se nos describen en este capítulo conviene tener presentes algunas circunstancias que nos refiere San Juan (12,1). Jesús llegó con sus discípulos a Betania seis días antes de la pascua, es decir, la víspera del sábado. Allí, sin duda, pasó en casa de sus amigos Lázaro y sus dos hermanas este día de descanso. A la mañana siguiente, equivalente a nuestro domingo, primer día de la semana, emprendió de nuevo la marcha a Jerusalén seguido de gran número de peregrinos, que iba engrosando según se acercaba a la ciudad santa [1]. Betania era una aldea situada en la falda oriental del Olivete, a unos dos kilómetros y medio de Jerusalén.

1-3 Betfagé (casa del higo), pequeña aldehuela situada entre Betania y el monte de los Olivos, era una especie de barrio de Jerusalén, según Dalman [2], y así parecen considerarla los docu-

[8] *Bell.* I 15,6; 20,3; 21,4-9.
[9] Prat, Dausch, etc.

[1] La descripción del antiguo camino puede verse en Dalman, *Jerusalem und sein Gelände* 149ss.
[2] L.c.

en el monte de los Olivos, Jesús envió a dos discípulos, [2] diciéndoles:
«Id a la aldea de enfrente, y en seguida encontraréis una borrica atada,
y al pollino con ella. Desatadles y me los traéis. [3] Y, si alguno os
dijere algo, decid: 'El Señor los necesita', y en seguida los devolverá».
[4] Esto sucedió para que se cumpliese lo que había dicho el profeta:

> [5] "Decid a la hija de Sión:
> He aquí que tu rey viene a ti
> modesto y sentado sobre un jumento
> cría de una borrica".

---

mentos talmúdicos. Hoy se la identifica con el mísero poblacho musulmán llamado el-Tour, colocado en un repliegue del terreno. Los PP. Franciscanos encontraron en unas excavaciones hechas en esta región el año 1876 los cimientos de una antigua iglesia, que probablemente era la que a fines del siglo IV visitó Egeria yendo de Jerusalén a Betania o la reconstrucción que después hicieron los cruzados. En el recinto de dichas excavaciones apareció una piedra labrada en forma de cubo, de metro y medio de altura, en cuyas superficies se podían distinguir pinturas alusivas al episodio de la entrada de Jesús en Jerusalén. Hoy tienen allí los PP. Franciscanos una pequeña capilla, que recuerda la escena aquí descrita por el evangelista.

Del contexto de los cuatro evangelistas se deduce que Jesús no pasó por el mismo Betfagé, sino al lado. De aquí podemos concluir que siguió el camino que pasaba por la cumbre misma del monte de los Olivos, en vez de otro más suave, pero más largo, que va dando la vuelta al monte para evitar la pendiente y desemboca en la parte sur del torrente de Cedrón. Quiénes fueran los dos discípulos a quienes envió a Betfagé, no lo dicen los evangelistas. Tampoco sabemos quién era el dueño de los animales, pero todos los indicios parecen persuadir que se trataba de algún conocido de Cristo, tal vez discípulo suyo.

San Mateo habla de la borrica y del asno, mientras que los demás evangelistas mencionan únicamente al asno en el que había de montar el Señor. No hay por qué ver en esta divergencia entre los evangelistas un problema de difícil solución, como lo hacen algunos críticos. Quiere decirse que San Mateo en este particular ha bajado a detalles que callan otros evangelistas. Por lo demás, teniendo en cuenta lo que dice San Marcos, que se trataba de un pollino *sobre el cual nadie se ha sentado todavía* (11,2), y lo mismo repite San Lucas (19,30), era natural que le trajesen acompañado de su madre, para que más fácilmente se le hiciera caminar en medio de aquella muchedumbre alborozada. Las palabras de Cristo, que anunciaron todo lo que les iba a suceder, demuestran su divina ciencia y, en alguna manera también, su poder sobre las voluntades humanas [3].

4-5 En esta entrada triunfal de Jesús en Jerusalén ve el evangelista cumplida una célebre profecía de Zacarías (9,9). Las pri-

[3] Más detalles de toda la escena con una exposición exegética de todo el pasaje nos los ofrece H. Liese: VD 12 (1932) 65-69.

6 Fueron, pues, los discípulos y obraron conforme a las órdenes
que les había dado Jesús; 7 trajeron a la borrica y su pollino, pusieron
sobre ellos sus mantos y le hicieron sentarse encima de ellos. 8 La mu-
chedumbre, numerosísima, extendió sus mantos sobre el camino,
otros cortaban ramas de los árboles y las esparcían por el camino.
9 Y la gente que marchaba delante de él y la que le seguía gritaban:
«Hosanna al Hijo de David; bendito el que viene en nombre del Se-

---

meras palabras de la cita: *Decid a la hija de Sión*, están tomadas de Isaías (62,11), donde se trata también de la venida del Mesías. *Hija de Sión* es un hebraísmo para designar a la ciudad de Jerusalén, edificada sobre el monte Sión. Las palabras de Zacarías están tomadas del pasaje donde describe al rey Mesías entrando en la metrópoli de su reino después que somete a la tierra para comenzar su gobierno de paz. Entra vencedor, pero humilde, manso y accesible a cuantos quieran acercarse a él. La cita está tomada de la traducción griega de los LXX, aunque no literalmente, sino en cuanto al sentido. El texto original hebreo dice así: *Mira que viene a ti tu rey, justo y salvador humilde, montado en un asno, en un pollino, hijo de asna*. Por la misma cita se ve que no hay fundamento para decir lo que repiten algunos críticos acatólicos y han escrito también incautamente algunos católicos, que San Mateo introdujo a los dos animales por haber interpretado falsamente la profecía de Zacarías. San Juan (12,14.15) alude también a esta profecía, advirtiendo que los discípulos no entendieron que entonces tenía su cumplimiento, sino después de la resurrección de Cristo. El profeta invita a Jerusalén a alegrarse porque su rey, el Mesías, viene a ella humilde, manso y pacífico, montado sobre un jumentillo, símbolo de su mansedumbre. Ciertamente, el profeta no habla de los dos animales, sino de uno solo; la repetición se debe a la ley del paralelismo sinónimo.

6-7 Todos conocieron en esta ocasión la intención de Cristo de entrar en Jerusalén en aquella forma, como el Mesías prometido, provocando, admitiendo, aprobando y defendiendo las aclamaciones de sus discípulos y de la muchedumbre. Por otra parte, la misma manera externa de entrar en Jerusalén, ajena a toda ostentación de riqueza y poder temporal, en pobre cabalgadura, humilde y manso, era una refutación tácita de aquella falsa idea de un Mesías político que había de venir en forma espectacular a libertar al pueblo judío de la opresión extranjera.

8-9 Las expresiones que usa San Mateo parecen indicar que a la muchedumbre que venía acompañando a Cristo desde Jericó, Betania y Betfagé se unieron otros muchos que salieron de las inmediaciones de Jerusalén al tener noticia de que se acercaba el Señor, o sencillamente al ver bajar por las laderas del monte Olivete a aquella manifestación y oír sus gritos jubilosos. Lo mismo indica también San Marcos cuando dice: *y tanto los que marchaban delante como los que seguían detrás gritaban* (11,9). Una de las razones de este entusiasmo popular la insinúa San Juan, diciendo: *La muche-*

ñor; hosanna en los más alto del cielo». 10 Y al entrar en Jerusalén se
alborotó toda la ciudad, y decían: «¿Quién es ése?» 11 Y la muchedum-
bre decía: «Es el profeta Jesús, oriundo de Nazaret de Galilea».
12 Entró Jesús en el templo, y arrojó a todos los que vendían y
compraban en el templo, y echó por tierra las mesas de los cambistas
y los asientos de los que vendían palomas. 13 Y les dijo: «Está escrito:
'Mi casa será casa de oración', y vosotros hacéis de ella 'una cueva de
ladrones'».

---

dumbre, que había estado presente cuando llamó a Lázaro del sepulcro y le resucitó de entre los muertos, daba testimonio de él. Y por eso la multitud salió al encuentro, porque habían oído que había hecho semejante milagro (12,17.18). La palabra *hosanna* con que aclaman a Cristo es hebrea, y su significación primaria de súplica: «Sálvanos», se cambió en significado de aclamación: «Gloria, loor a...» Equivalía a nuestro «¡Viva!» La frase *bendito el que viene en el nombre del Señor* está tomada del salmo 117,26, y era para los judíos una expresión para indicar al Mesías [4].

10-11. Sólo San Mateo anota esta grande perturbación que causó en la ciudad en aquellas circunstancias, en las que sus calles hervirían de peregrinos venidos de todas las regiones, la entrada de Jesús aclamado por aquella muchedumbre ebria de entusiasmo. Los que preguntan *¿Quién es ése?* podrían ser prosélitos, que, viniendo de lejanas regiones, nada sabían, ni habían oído de los milagros y predicación de Cristo. Tal vez eran algunos habitantes de Jerusalén, quienes, influenciados por el odio que los escribas y fariseos profesaban a Cristo, hacen esta pregunta movidos más bien por la envidia e indignación, como diciendo: «¿Quién es éste para que se le haga semejante recibimiento?» La muchedumbre que acompañaba a Jesús respondía proclamando de nuevo a Jesús como al profeta, ὁ προφήτης, indicando aquel profeta prometido en el Antiguo Testamento al pueblo judío, que era el Mesías. Las palabras *oriundo de Nazaret de Galilea* parecen dichas por peregrinos procedentes de Galilea, quienes se sentían ufanos ante los habitantes de Jerusalén por ser compatriotas de tan gran profeta.

69. Arroja del templo a los profanadores. 21,12-13 (= Mc 11,15-19; Lc 19,45-48)

12-13 Esta escena, que los tres sinópticos colocan en la última semana de la vida de Cristo, es semejante a la que San Juan describe en el capítulo segundo de su evangelio con motivo de la primera pascua de la vida pública, en que Jesús subió a Jerusalén (v.13-25). Esta circunstancia ha dado lugar a plantear el problema de si Jesús arrojó dos veces a los vendedores del templo o una sola vez, y en esta última hipótesis, si fue en la primera pascua, como parece indicar San Juan, o en la última, como puede desprenderse de los sinópticos [5]. No creo necesario detenerme en exponer la

[4] Cf. Joüon, *L'Evangile* .. 127.
[5] Este problema se tratará más ampliamente en el comentario a San Juan.

historia de este problema, y mucho menos recoger las razones que se han alegado por una y otra parte. Sólo quiero subrayar algunos argumentos que, a mi juicio, prueban sobradamente que no se puede identificar la narración de los sinópticos con la de San Juan. Efectivamente, en el cuarto evangelio se advierte ya desde los primeros capítulos la intención del evangelista de ordenar los acontecimientos según el orden cronológico, y más concretamente siguiendo las diversas festividades que Jesús subió a celebrar a Jerusalén. Es, pues, claro que al poner esta escena en la primera pascua es porque así sucedió en realidad.

Por otra parte, la narración de los sinópticos está tan estrechamente unida con la entrada triunfal en Jerusalén en la última pascua, con las aclamaciones del pueblo y de los niños y con las siguientes disputas con los príncipes de los sacerdotes y de los escribas, que es violentar el texto querer colocarlo en otras circunstancias. Particularmente la pregunta que le hacen a Cristo sobre el poder con que hizo aquello y la respuesta que les da, suponen una relación estrecha con las parábolas que siguen. Las mismas expresiones con que unen este hecho con los que anteceden y siguen, si no se quiere darlas una interpretación violenta, significan claramente que la escena tuvo lugar entonces en uno de los días próximos a su pasión.

Hay también sus diferencias entre las dos narraciones, aunque en la sustancia convengan, como no podía ser de otro modo tratándose de un hecho que se repite. Fuera de esto, la opinión común entre los Santos Padres y los intérpretes de todos los siglos es que, efectivamente, Cristo expulsó dos veces a los vendedores del templo; una, en la primera pascua de su vida pública, como lo cuenta San Juan, sin duda para suplir en esto a los sinópticos, y otra, en la última pascua, como cuentan éstos. Ante estas razones, las que suelen proponer los críticos modernos, que identifican las dos narraciones, nos parecen de escaso valor.

El verdadero orden cronológico con que se desarrollaron los acontecimientos durante estos días anteriores a la pasión nos lo ofrece San Marcos. Según él, Jesús, el mismo día de su entrada triunfal en Jerusalén, *entró en el templo, y después de haberse fijado en todo, como era ya tarde, salió para Betania con los doce* (11,11). Al día siguiente volvió al templo, y fue cuando arrojó de él a los vendedores. San Mateo ha querido concentrar todo lo sucedido en el templo en una sola narración, prescindiendo del orden rigurosamente cronológico.

La escena tiene lugar en el atrio de los gentiles, que era el más alejado del santuario y estaba patente a todos. En estos días próximos a la pascua estaba convertido en un gran ferial o mercado, donde se vendía a los peregrinos toda clase de víctimas para los sacrificios (bueyes, ovejas, palomas, etc.) y se cambiaban las monedas grecoromanas por las judías, únicas que era lícito ofrecer en el templo.

14 Y se acercaron a él en el templo unos ciegos y cojos, y les curó.
15 Viendo los príncipes de los sacerdotes y los escribas los milagros
que acababa de hacer y oyendo a los niños que gritaban en el templo:
«¡Hosanna al Hijo de David!», se enfurecieron 16 y le dijeron: «¿Oyes
lo que éstos dicen?» Y Jesús les contestó: «Sí. ¿No habéis leído nunca
que 'de la boca de los pequeñitos y de los niños de pecho has prepa-
rado la alabanza'?» 17 Y, dejándoles, salió fuera de la ciudad y se fue
a Betania, donde pernoctó.

---

70. En el templo. Por la tarde vuelve a Betania. 21,14-17 (= Mc 11,11)

14 Lo mismo que en Galilea, también en Jerusalén, a la noticia de que Jesús venía a predicar en los pórticos del templo, se acercaban a él los ciegos y los cojos, que acudían a aquel lugar a pedir limosna, y les curó. Con estos milagros demostraba una vez más que él era aquel Mesías proclamado por la muchedumbre y anunciado por los profetas. San Mateo ha querido recordar estas nuevas manifestaciones mesiánicas de Cristo para hacer resaltar más la ceguera y contumacia de los escribas y fariseos.

15-16 Los pequeños, que se sentían, más que todos, atraídos por la dulzura y mansedumbre del Maestro, le seguían por todas partes y le acompañaban hasta el templo por las calles de Jerusalén, repitiendo alborozados los gritos de júbilo y entusiastas aclamaciones que habían escuchado a los mayores. Los príncipes de los sacerdotes y los escribas muestran admiración de que Cristo no prohíba a los niños semejantes gritos, que a ellos les sonaban como blasfemias. En su respuesta, Jesús acepta y aprueba las aclamaciones de los niños, trayendo a la memoria de sus adversarios unas palabras que se leen en el salmo 8,3. El salmista describe de una manera poética cómo los niños, aun los más pequeños, al contemplar el cielo estrellado, sobre todo en el Oriente, no pueden menos de admirar y alabar a su manera la potencia y majestad divinas y confundir así a los ateos, enemigos de Dios. Al aplicar Jesucristo estas palabras del salmo a los niños que le aclamaban, afirma implícitamente que los argumentos de su mesianismo eran tan evidentes, que hasta los más rudos les comprendían, y debieran avergonzar a los sabios y maestros en la ley, como eran ellos.

17 Jesús fue a pasar la noche a Betania, situada en la falda oriental del monte Olivete, distante poco menos de tres kilómetros de Jerusalén. Allí solía hospedarse en casa de sus amigos Lázaro, Marta y María, donde encontraba siempre afectuoso recibimiento. Probablemente hizo lo mismo los días siguientes, martes y miércoles antes de su pasión (cf. Mc 11,19; 1 Cor 21,37.38).

[18] **Por la mañana, al ir de nuevo a la ciudad, tuvo hambre.** [19] **Y,**
viendo una higuera al lado del camino, se dirigió hacia ella, pero no
encontró en ella sino hojas, y la dijo: «No vuelva a salir de ti jamás
fruto alguno». Y al momento se secó la higuera.
[20] **Al verlo, los discípulos dijeron admirados: «¿Cómo se ha secado**

---

71. La higuera maldita. Eficacia de la fe y de la oración. 21,18-22 (= Mc 11,12-14)

18-20 San Mateo, como ya hemos indicado, resume los acontecimientos de estos primeros días de la semana prescindiendo del orden rigurosamente cronológico. Para colocar este episodio en sus circunstancias hemos de tener presentes las narraciones de los demás evangelistas, singularmente la de San Marcos. La tarde del día de su entrada triunfal en Jerusalén volvió Jesús a Betania. Al día siguiente por la mañana otra vez fue a Jerusalén. Cerca del camino por donde marchaba vió una higuera, y, no encontrando en ella fruto ninguno, la maldijo (Mc 11,12-14). Llegado que hubo a la ciudad, se dirigió al templo, donde expulsó a los vendedores, que lo profanaban; curó a los ciegos y cojos que allí había y contestó a los príncipes de los sacerdotes y escribas, que le increparon por permitir que los niños le aclamasen (Mc 11,15-17; Lc 19,45-48). En este mismo día debe colocarse un episodio que sólo cuenta San Juan (12,20-36), la visita de unos gentiles y la parábola del grano de trigo, que con esta ocasión pronuncia el Señor. Hasta la tarde estuvo predicando en el templo (Mc 11,18; Lc 19,47) y al anochecer volvió de nuevo a Betania (Mc 11,19; Jn 12,36). Al día siguiente por la mañana volvió a Jerusalén por el mismo camino que el día anterior, y, contemplando la higuera que se había secado, instruye a los apóstoles sobre la eficacia de la fe y de la oración. Siguen después las grandes polémicas con sus adversarios en el templo.

Para entender el verdadero significado de este episodio de la higuera seca hay que tener presentes algunas observaciones. En primer lugar, aun prescindiendo de su ciencia divina e infusa, Jesús sabía muy bien que en aquella higuera no había de encontrar frutos [6], porque, como observa San Marcos, *no era tiempo de higos* (11,13). En segundo lugar, la incredulidad y dureza de corazón de los jefes del pueblo, que había de llevar a la ruina a toda la nación, se manifestaba en aquellos días con mayor relieve y saña contra la persona de Jesús. Quiso, pues, usando un recurso frecuente en los profetas del Antiguo Testamento, manifestar, por medio de una acción alegórica, la suerte que aguardaba al pueblo de Israel y a Jerusalén por su pertinacia en la incredulidad. Por otra parte, el representar al pueblo de Israel por un árbol fructífero, y concretamente por una higuera o por una vid, no es raro en los libros del

[6] Cf. E. Power, *Praecoquas ficus desideravit anima mea:* VD 1 (1921) 212-206; D. Buzy, *Paraboles* 116s.

la higuera de repente?»
21 Contestóles Jesús: «Yo os aseguro que, si tuviereis fe y no dudareis, no sólo haréis esto que ha pasado con la higuera, sino que, si dijereis a este monte: 'Quítate y arrójate al mar', se hará;
22 y todo lo que pidáis con fe en la oración, lo conseguiréis».
23 Al llegar al templo, cuando estaba enseñando, se le acercaron los príncipes de los sacerdotes y los ancianos del pueblo y le dijeron: «¿Con qué autorización haces esto y quién te ha dado esa autoridad?»
24 Respondióles Jesús: «También yo os voy a hacer una pregunta, y si

---

Antiguo Testamento (cf. Sal 91,13; Is 6,13; Jer 17,8; Ez 19,10; Os 10,1; Jer 24,1-10; Os 9,10; Miq 7,1). También en el Nuevo Testamento hemos visto esta figura del árbol en labios del Bautista (Mt 3,10; Lc 3,9) y del mismo Cristo (Mt 7,16-20; 12,33-35; Lc 6, 43-45), y concretamente tenemos la parábola de la higuera estéril en San Lucas (13,6-9), que encierra una doctrina semejante a la del episodio que comentamos.

Por donde se ve que esta acción de Cristo, que era meramente simbólica, es decir, que no tenía otro fin que representar de una manera perceptible a los sentidos la suerte que esperaba al pueblo judío, no era del todo nueva y desconocida para los apóstoles. Aquella higuera era una imagen del pueblo judío, que, a pesar de la providencia especialísima que Dios había tenido con él, y singularmente a pesar de la predicación y milagros obrados por Jesucristo en favor suyo, no había dado el fruto apetecido; por el contrario, estaba atormentando el corazón misericordioso de Jesús con el fruto amargo de su incredulidad. Merecía, pues, la maldición de Dios. Es el misterio de la reprobación del pueblo escogido, que más tarde llorará San Pablo (Rom 9,1ss).

21-22 Lo que excitó la admiración de los apóstoles fue contemplar el rápido efecto de la maldición de Cristo, el cual aprovecha la ocasión para repetirles la enseñanza que ya les había dado (17,19) sobre la eficacia de la fe y de la oración. La fe viva en Dios, en su poder, en su bondad y fidelidad en cumplir lo que ha prometido es la que puede obrar semejantes milagros al de la higuera repentinamente seca. Al dirigirse *a este monte*, aludía, sin duda, al Olivete, que tenían ante la vista. Añade el Señor que con esta fe y confianza en el poder y benignidad de Dios conseguiremos cuanto pidamos, siempre que nuestra oración vaya enderezada a la gloria de Dios y lo que pedimos redunde en nuestro provecho espiritual.

72. **Confunde la astucia de sus enemigos.** 21,23-27 (= Mc 11,27-33; Lc 20,1-8)

23 Esta discusión con sus enemigos y los discursos que siguen hasta el fin del capítulo 25 parecen haber tenido lugar el martes, según las indicaciones de San Marcos (11,20). Los que ahora se acercan a Jesús a pedirle cuenta de su proceder son representantes del más alto tribunal de los judíos, el sanedrín; los príncipes de los sacerdotes, los ancianos del pueblo y los escribas, según San Marcos

me contestáis, os diré yo con qué autorización hago esto; 25 el bautis-
mo de Juan, ¿de dónde procedía, del cielo o de los hombres?» Ellos
pensaban para sus adentros: Si decimos del cielo, nos dirá: «¿Por qué
no le creísteis?» 26 Y si decimos de los hombres, hemos de temer al
pueblo, ya que todos tienen a Juan como profeta. 27 Respondieron,
pues, a Jesús: «No lo sabemos». Díjoles él a su vez: «Pues tampoco
os digo yo con qué autorización hago esto».
28 «¿Qué os parece? Un hombre tenía dos hijos; dirigiéndose al
primero, le dijo: 'Hijo, vete hoy a trabajar a la viña'. 29 El respondió:
'No quiero', pero después, arrepentido, fue. 30 Dirigióse al segundo,

---

(11,27). Jesús, después de su entrada triunfal en Jerusalén y en el templo, de haber arrojado de él a los que le profanaban y haber obrado varios prodigios, se presentaba muy de mañana en la ciudad, donde pasaba todos estos días predicando a la plebe, ante la cual crecía más y más su prestigio y autoridad. Esto tenía, sin duda, alarmados a sus enemigos, cuya envidia y odio crecía por momentos. Determinaron, pues, mandarle una comisión del sanedrín, compuesta de algunos miembros representantes de todas las clases de que se componía aquel tribunal: sumos sacerdotes, ancianos y escribas. La pregunta que le hacen parece referirse no sólo a la expulsión de los vendedores del templo, sino a la libertad con que predicaba en sus pórticos y, sin duda, al contenido mismo de sus doctrinas. Como en otro tiempo habían enviado una embajada al Bautista (Jn 1,19-28) para investigar acerca de su ministerio y de su predicación, de manera parecida quieren ahora saber oficialmente qué poderes y autoridad se atribuye Cristo para arrastrar de aquella manera en pos de sí a las muchedumbres.

25-26 Jesús les pregunta su opinión sobre el Bautista. Su ministerio, su predicación, su bautismo, ¿tenían origen divino o se trataba de un impostor? La verdadera respuesta a esta pregunta implicaba la respuesta a la que ellos le habían dirigido. Porque si decían que el Bautista había sido un legítimo profeta enviado por Dios, podía inmediatamente objetarles Jesús: «Pues entonces, ¿cómo no le creísteis cuando predicaba que yo era el Mesías?» Por otra parte, contestar que el Bautista había sido un impostor, era atraer sobre sí la indignación de todo el pueblo, que le veneraba como verdadero profeta y enviado de Dios. Se exponían, como dice San Lucas, a que el pueblo entero les apedreara (20,6).

73. Parábola de los dos hijos. 21,28-32

28-30 No creo necesario detenerme en una cuestión de crítica textual que aquí se ofrece, y que aún no ha sido resuelta definitivamente. Se trata del orden en que han de ir los versículos 29 y 30, es decir, si el primer hijo que presenta Cristo en la parábola es el que acepta de palabra el mandato del padre, pero después no lo cumple, o, por el contrario, el primero es el que responde desenfadadamente que no va y después, arrepentido, obedece. Por fortuna,

y le dijo lo mismo. Y él respondió: 'Voy, señor', y no fue. 31 ¿Quién
de los dos hizo la voluntad del padre?» Contestaron: «El primero».
Díceles Jesús: «En verdad os digo que los publicanos y las meretrices
entrarán antes que vosotros en el reino de Dios. 32 Porque vino Juan
a vosotros caminando por la senda de la santidad, y no lo creísteis,
en tanto que los publicanos y las meretrices le creyeron, y vosotros,
aun habiéndole visto, ni siquiera os habéis arrepentido al fin cre-
yéndole».

---

este problema no afecta a la inteligencia de la parábola, que tiene idéntica explicación en cualquier hipótesis [7].

31-32 La aplicación de la imagen parabólica la hace el mismo Cristo. Los príncipes de los sacerdotes, los escribas y fariseos están representados por el hijo segundo, que da buenas palabras, pero no hace la voluntad de su padre. Efectivamente, se precian de ser fieles observantes de la ley, justos y celantes de la gloria de Dios, pero no han querido escuchar y obedecer a su enviado el Bautista, y, consiguientemente, tampoco al Mesías, cuya presencia predicaba. Por esta dureza de corazón serán excluidos del reino de Dios. Por el contrario, los publicanos y meretrices, es decir, lo más abyecto y despreciable de la sociedad, representados por el hijo descortés, que respondió con un no rotundo a su padre, pero que al fin reconoció su culpa y cumplió las órdenes que le daba, escucharon la doctrina del Bautista y del mismo Cristo, hicieron penitencia de sus pecados y se adelantaron a los jefes del pueblo escogido para formar parte del reino mesiánico.

Efectivamente, vino el Bautista, dando ejemplo de una vida santa y penitente, predicando el pronto establecimiento del reino mesiánico y la misma presencia del Mesías en la persona de Cristo, pero no quisieron reconocerle como enviado de Dios, y mucho menos dar crédito a su doctrina. Por el contrario, numerosos pecadores públicos le escucharon, creyeron en su predicación, hicieron penitencia y recibieron su bautismo, y ni este ejemplo fue bastante para mover a los escribas y fariseos a arrepentirse y creer en Cristo, a quien Juan Bautista predicaba [8].

Muchos Santos Padres hacen otra aplicación de la parábola, que tiene su fundamento en otras semejantes. El hijo primero representaría al pueblo gentil, que no quiso en un principio oír la voz de Dios, que le hablaba por medio de la ley natural, pero obedeció más tarde a la voz de Cristo, entrando como en tropel a formar parte del reino de la Iglesia que vino a establecer en la tierra. El pueblo judío está representado en el hijo segundo, que, después de profesar y prometer cumplir la ley positiva divina, se resistió a

[7] Los argumentos en favor del orden que leemos en la Vulgata, que es el que seguimos, pueden verse en LAGRANGE, *St. Mt.* 409; VOSTÉ, *Parabolae* I 332; en favor del orden inverso véase, sobre todo, BUZY, *Paraboles* 348-355 y *St. Mt.* 279s.

[8] Buzy cree que este versículo 32 no pertenece a la parábola, aunque sea ciertamente palabra auténtica de Jesús. Lo mismo parece sentir Lagrange en RB (1933) 443. La razón es porque les parece no tener unión lógica ninguna con todo lo que precede. Según nuestra explicación, existe dicha unión, y, por tanto, no hay dificultad en admitir que efectivamente el versículo forma parte de la parábola.

[33] «Escuchad otra parábola: Había un propietario que plantó una
viña, la cercó con una cerca, excavó en ella un lagar, edificó una torre,
la arrendó a unos labradores y se marchó de viaje. [34] Cuando llegó la
época de recoger los frutos, envió sus siervos a los labradores para
que les diesen los frutos que le correspondían. [35] Los labradores, apo-
derándose de sus siervos, a uno le apalearon, mataron a otro, a otro
apedrearon. [36] Envió de nuevo otros siervos más numerosos que los
primeros, y les trataron de la misma manera. [37] Por fin les envió a su
hijo, diciendo: 'Respetarán a mi hijo'. [38] Pero los labradores, al ver al
hijo, dijéronse unos a otros: 'Este es el heredero; ea, matémosle y nos
quedaremos con su herencia'. [39] Y, apoderándose de él, le echaron

---

admitir al Mesías y su Evangelio, contra las solemnes promesas que en diversas ocasiones habían hecho sus jefes de escuchar y obedecer al Mesías que Dios prometió enviar para su salvación y la del todo el mundo.

74. **Parábola de los renteros homicidas.** 21,33-46
(= Mc 12,1-12; Lc 20,1-19)

Esta parábola es una de las más importantes del evangelio y encierra en sí, en cierto modo, toda la historia de la Iglesia. Está íntimamente unida a la precedente, y aunque en primer término se dirige a los jefes del pueblo judío, sus enseñanzas, como anota San Lucas, tocaban a toda la plebe (20,9), que se dejó arrastrar al precipicio de la incredulidad por sus gobernantes. La parábola la cuentan los tres sinópticos con variantes muy pequeñas, lo que prueba que hirió vivamente la imaginación de las primeras comunidades cristianas, que la transmitieron con toda fidelidad.

33 La imagen está tomada de la agricultura, concretamente del cultivo de las viñas tal como se estilaba en Palestina. Parecida descripción tenemos en Isaías (5,1.2), y esta figura de la viña para representar al pueblo de Israel vemos que era frecuente en los escritores del Antiguo Testamento (cf. Is 27,2-6; Jer 2,21; 12,10; Ex 15,17; 19,10-14; Joel 1,7; Os 10,1; Sal 80,9s, etc.).

34-36 San Marcos y San Lucas ponen sólo un criado, lo cual, como se ve, no implica contradicción ninguna. Los labradores que habían arrendado la viña hirieron a algunos de aquellos criados, a otros les mataron y a otros les apedrearon. San Mateo sólo pone dos embajadas de criados; en cambio, San Marcos y San Lucas ponen tres, cada una de un solo criado. En San Mateo los labradores que tienen arrendada la viña tratan de la misma manera a los criados que llegan la primera y la segunda vez. En los otros dos evangelistas hay cierta gradación; al primero le hirieron y le mandan con las manos vacías; al segundo le hieren en la cabeza y le llenan de insultos, y al tercero le matan.

37-39 Finalmente, el señor de la viña se decide a mandar a su hijo, y ciertamente, como observa San Marcos, al único y muy querido (12,6), suponiendo que le respetarían. Es evidente que este proceder del señor no es conforme a lo que cualquier otro padre

fuera de la viña y le mataron. 40 Ahora bien, cuando vuelva el dueño de la viña, ¿qué hará a los labradores?» 41 Respondiéronle: «Hará perecer miserablemente a los malvados y arrendará la viña a otros la-

---

hubiera hecho en semejantes circunstancias. Más aún, después del comportamiento de los labradores, que tan duramente maltrataron y aun dieron muerte a los criados antes enviados, parecería imprudencia enviar, sin más, al hijo, exponiéndole a los mismos peligros. Esto indica que semejante proceder del padre, humanamente incomprensible, se pone en la imagen parabólica únicamente en orden a la doctrina que encierra. Lo mismo digamos de otra circunstancia no menos inexplicable en el orden de las costumbres humanas. Aquellos homicidas esperan, con la muerte del hijo, hacerse dueños de su herencia. También este detalle se pone únicamente por razón del significado doctrinal que de toda la imagen concluye Cristo.

40-41 Es de notar que sólo San Mateo pone la respuesta en boca de los sinedritas. Según San Marcos y San Lucas, es el mismo Cristo quien responde de una manera más breve, pero en el mismo sentido. Añade San Lucas que, al escuchar las palabras de Cristo y entender que en la imagen de la parábola estaban ellos representados, dijeron *de ninguna manera*, es decir, que no aceptaban que el castigo que Jesús predecía les hubiera de tocar a ellos. San Juan Crisóstomo, a quien siguen muchos expositores antiguos y modernos, explica esta manera diversa de narrar lo mismo los tres evangelistas en la siguiente forma: los sinedritas fueron los primeros en dar una respuesta tan obvia a la pregunta de Jesucristo, sin pensar en que en aquellos homicidas, en la mente de Cristo, estaban representados ellos y todo el pueblo judío. Pero, al confirmar su respuesta el mismo Cristo, debieron entender, tal vez por su continente severo o por los términos mismos que empleó, que todo el peso de la doctrina que quería enseñar con aquella imagen caía sobre ellos. Entonces exclaman indignados: *De ninguna manera*. Esta explicación parece confirmarse por las palabras con que San Lucas introduce la aplicación que Jesucristo hace de la parábola, recurriendo a una nueva imagen profética tomada del Antiguo Testamento. Dice el evangelista que *clavó en ellos su mirada*. Debió de hacerlo con alguna severidad, por lo que entendieron que todo aquel discurso iba enderezado directamente a ellos.

Como quiera que casi todos los elementos de la imagen tienen su significación, creen algunos que, más que de una parábola, se trata aquí de una alegoría. Otros autores, modernos principalmente (Vosté, Lagrange, Buzy, Huby), piensan que es una alegoría parabolizante, es decir, mezclada con elementos parabólicos. El problema no es de importancia para deducir la doctrina espiritual que aquí se encierra. Es claro que aquí la viña representa al reino de Dios o los bienes del reino mesiánico prometido a los judíos. Los labradores que la arriendan son los israelitas, especialmente sus guías y maestros. El señor de la viña, padre de familia, es Dios.

bradores que le den los frutos a su tiempo». 42 Díjoles Jesús: «¿No habéis leído nunca en las Escrituras:

> **'La piedra que rechazaron los que edificaban,**
> **vino a ser la principal piedra angular;**
> **el Señor es quien hizo esto**
> **y es maravilla a nuestros ojos'?**

43 Por eso yo os digo: el reino de Dios se os quitará a vosotros, para dárselo a un pueblo que produzca sus frutos. 44 Y quien caiga

---

La cerca, el lagar y la torre pueden representar a la ley y a todas las instituciones establecidas por Dios para defender a su pueblo de la contaminación de los pueblos gentiles. Los frutos que Dios esperaba eran las buenas obras conformes a los preceptos de la ley. Los criados enviados por Dios fueron los profetas, a quienes el pueblo judío no sólo rechazó, sino que les despreció, les injurió y mató a algunos de ellos (cf. Heb 11,36ss). Dios muestra su benignidad y mansedumbre mandando una y otra vez a sus profetas, y los judíos manifiestan su dureza y perfidia negándose a escucharles y maltratándoles. Finalmente, Dios, con un acto de misericordia infinita, manda a su mismo Hijo unigénito, a quien los judíos con inhumana crueldad mandan a la muerte de cruz fuera de la ciudad (cf. Heb 13,12). La esperanza de los labradores que arrendaron la viña de poderla heredar se refiere a lo que los judíos pensaban: que, muerto Jesús, las promesas mesiánicas habían de corresponderles a ellos solos, con exclusión de todos los demás hombres.

Encierra, por otro lado, esta parábola enseñanzas cristológicas importantes. En primer lugar, Jesús, el Hijo, aparece de una dignidad superior a la de todos los profetas enviados antes que él. Sus derechos son universales y se equiparan a los de Dios, su Padre. Su venida al mundo a padecer una muerte violenta y afrentosa para salvar a todos e incorporarles a su reino es una prueba manifiesta de su inmenso amor a los hombres.

42-44 Con una nueva imagen, a modo de parábola, tomada del Antiguo Testamento, confirma el castigo que vendrá sobre el pueblo judío por su incredulidad. El pasaje citado del Antiguo Testamento está tomado del salmo 117,22. La piedra es allí Sión, o el pueblo de Dios, que los gentiles despreciaron y quisieron destruir, como nación de ningún valor. Con todo, en la mente de Dios, Israel iba a ser, por la venida del Mesías, la piedra fundamental del reino de Dios que el Mesías había de establecer en la tierra. Piedra fundamental puede entenderse de varias maneras; o como la piedra cuadrada, que se colocaba en uno de los ángulos externos del edificio, o como la que coronaba la parte más alta del frontispicio (cf. Jer 51,26), y amenazaba, en cierto modo, a los transeúntes. Parece que en el Salmo tiene este último sentido. San Pablo en su carta a los Efesios (2,20) llama a Cristo piedra angular en el primer sentido cuando dice que la Iglesia está edificada sobre el cimiento de los profetas y los apóstoles, apoyada en la piedra angular, que es Cristo Jesús. Lo mismo parece que entendió San Pedro cuando aludió a este mismo pasaje en el discurso a los miembros del sa-

sobre esta piedra, se estrellará, y a aquel sobre quien cayere, le aplastará». 45 Al oír los príncipes de los sacerdotes y los fariseos sus parábolas, entendieron que se refería a ellos; 46 y pretendían apoderarse de él, pero tenían miedo al pueblo, que le miraba como a un profeta.

22 **1 Entonces Jesús les habló de nuevo en parábolas, y les dijo:**

---

nedrín (Act 4,11). Otro pasaje parecido tenemos en Isaías (28,16). En la aplicación que hacen los sinópticos, esta piedra angular es ocasión de caída para los transeúntes, ya porque tropiezan en ella, ya porque cae de lo alto sobre ellos. Es lo que de Emmanuel dice Isaías (113,34): que *será piedra de caída y de tropiezo*, y lo que profetizó Simeón (Lc 2,34) y dice también San Pablo (Rom 9,32.33). Véase también 1 Pe 2,4-8.

Parece que en este lugar la consideración de Cristo como piedra angular que une al pueblo judío con el gentil no tiene aplicación, ya que se trata precisamente de la exclusión del pueblo judío. Se alude más bien a la piedra que da solidez y consistencia al edificio, a la piedra cuadrada, que solía ser grande y bien labrada, colocada en una esquina, en la que podían tropezar los transeúntes, y también a la que se colocaba en la parte más alta, como remate del edificio, que podía caer y aplastar a los que pasaban por debajo. En todos estos sentidos, Cristo es la piedra fundamental del reino mesiánico. El pueblo judío tropezó en ella rechazándole, y por eso su reino, la viña de la parábola, pasará a manos del pueblo gentil. El versículo 44 se encuentra también en San Lucas 20,18. Como falta en varios autorizados códices del evangelio de San Mateo, creen algunos críticos que ha pasado del tercer evangelio a este sitio.

75. **Las bodas del hijo del rey.** 22,1-14

Esta parábola del festín mesiánico está íntimamente relacionada con las dos anteriores y forma con ellas una trilogía para testimoniar un hecho, la sustitución de los gentiles por los judíos en el reino mesiánico, y enseñar una doctrina, la salvación que Jesucristo trajo al mundo a todos los hombres, sin distinción de razas y condiciones [1]. Dos cuadros bien definidos se distinguen en la parábola; el primero (v.1-10) nos presenta a los convidados, invitados una y otra vez al banquete; unos rechazan la invitación, otros injurian y matan a los criados que se la llevan y son duramente castigados. En lugar de los unos y de los otros son llamados cuantos encuentran los criados por caminos y calles. El segundo cuadro nos describe la suerte de uno que ha entrado en la sala del banquete sin el traje de boda y es arrojado fuera por el rey.

El primer cuadro es muy parecido a la parábola del gran banquete que se lee en Lc 14,16-24. Es muy antigua entre los exposi-

[1] Una clara exposición de la parábola y de sus enseñanzas nos la ofrece Fonck: VD 2 (1922) 294-300.

2 **«El reino de los cielos es semejante a un rey que preparó un banquete de bodas para su hijo.** 3 **Y envió a sus criados a llamar a los invi-**

---

tores la discusión sobre la identidad o distinción del contenido de ambas secciones. Aunque por una y otra parte hay argumentos de peso y autores de nota, con todo, teniendo en cuenta las circunstancias distintas de tiempo y lugar en que aparecen ambas narraciones, la doctrina más desarrollada en San Mateo y otras diferencias tanto en la imagen como en su aplicación, creemos que se trata de dos parábolas distintas, aunque parecidas. No es de admirar que Jesús emplease varias veces la misma imagen en diversas circunstancias para expresar su pensamiento.

El segundo cuadro es peculiar y exclusivo del primer evangelista. Entre algunos autores modernos cunde la idea de que se trata de otra parábola originariamente distinta de la del banquete nupcial, que soldó con ella el evangelista. Citemos, por ejemplo, al P. Buzy [2], quien ve en esta sección de San Mateo la fusión de tres parábolas distintas: 1.ª, los convidados descorteses, 22,1-5.8-10; 2.ª, los convidados homicidas, 22,6.7, y 3.ª, el traje nupcial, 22.11-14. La primera, según él, es idéntica a la de San Lucas; las otras dos son exclusivas de San Mateo, que las reúne en este lugar por la analogía del argumento. Los argumentos del P. Buzy no nos parecen decisivos, y creo que mientras no se traigan razones de más peso, no hay por qué abandonar la interpretación tradicional de los Padres y grandes expositores católicos, que no dudaron de la unidad de la parábola.

1-2 En el Antiguo Testamento, la alianza de Dios con su pueblo se representa frecuentemente bajo la imagen de un matrimonio místico, que lleva consigo amor mutuo y fidelidad. La misma imagen aplican los autores del Nuevo a la nueva alianza de Dios con la Iglesia, fundada por Jesucristo. La unión de Cristo con su Iglesia es como la unión matrimonial entre el esposo y la esposa. Esta se realiza por nuestra incorporación al Cuerpo místico de Cristo, la Iglesia, el reino mesiánico, tantas veces profetizado y prometido al pueblo israelita. Por otra parte, los bienes de este reino los describen los profetas con la imagen de un banquete (cf. Is 25,6; 65,13; Cant 5,1, etc.), o también de unas bodas (Is 61,10; 62,3; Os 11,19, etc.). En la parábola se unen las dos imágenes para representar más vivamente la abundancia de bienes que consigo traería el reino mesiánico y la alegría con que de ellos disfrutarán los que en él sean admitidos. El hijo del rey es Jesucristo, Hijo de Dios, que, al establecer su reino en la tierra, una nueva alianza prefigurada en la antigua, va a invitar primero a entrar en él a aquellos a quienes ante todo se les había prometido.

3 Rechazar la invitación a un banquete hecha por un rey se consideraba como una injuria y un acto de insubordinación, ya que el acudir al llamamiento real era una muestra de sumisión y obediencia.

[2] *Les paraboles* p.306ss.

tados al banquete, y no quisieron venir. [4] Envió de nuevo otros cria-
dos con este encargo: 'Decid a los invitados: he preparado mi convite,
se han matado ya mis bueyes y mis animales cebados, y todo está pre-
parado; venid al banquete nupcial'. [5] Pero ellos, sin preocuparse, se
marcharon, el uno a su campo, el otro a su comercio; [6] los demás co-
gieron a sus criados, les insultaron y les mataron. [7] El rey, enfurecido,
envió sus ejércitos, hizo perecer a aquellos homicidas y prendió fuego
a su ciudad. [8] Entonces dijo a sus criados: 'El banquete nupcial está
preparado, pero los invitados no eran dignos. [9] Id, pues, a los arran-
ques de los caminos y llamad al banquete nupcial a todos los que en-
contréis'. [10] Los criados salieron a los caminos y reunieron a todos los
que encontraron, malos y buenos, y se llenó de comensales la sala del
banquete nupcial. [11] Entró el rey para ver a los convidados, y encon-
tró allí a uno que no tenía el traje del banquete nupcial. [12] Díjole:
'Amigo, ¿cómo has venido aquí sin traje del convite nupcial?' Y él se

---

4-6 Esta segunda invitación es más apremiante: todos los pormenores del banquete están ya preparados, es necesario que vengan sin pérdida de tiempo. Esta segunda invitación se pasaba poco antes de celebrarse el banquete, anunciando la hora exacta. Parece, sin embargo, que este detalle, supuesta la repulsa a la primera invitación, se pone únicamente en orden a la aplicación de la parábola. Los invitados tampoco hacen caso a esta segunda llamada, y unos se fueron a sus fincas, otros a sus negocios, y, lo que es más grave, los demás se apoderaron de los criados y, después de llenarles de injurias, les mataron.

7 Aunque el texto directa y expresamente trata sólo de los invitados homicidas, el castigo se extiende a todos, como aparece por el incendio de la ciudad, que es, sin duda, la misma de todos ellos. Aunque, tratándose de un príncipe oriental, que tenía absoluto dominio sobre las vidas y haciendas de sus súbditos, la imagen no es inverosímil, con todo, parece que semejante castigo tiene por objeto iluminar ya la aplicación concreta al pueblo judío y al castigo que vendría sobre él con la destrucción de la ciudad de Jerusalén. Tan clara es la alusión a este hecho histórico, que algunos críticos racionalistas (Harnack, Jülicher, Loisy) afirman que este versículo ha sido añadido a las palabras de Cristo por el evangelista después del acontecimiento, es decir, pasado el año 70. Semejante afirmación se funda únicamente en el prejuicio de que la profecía es imposible. ¡Como si no constase con toda certeza por otros textos de los evangelios que Cristo predijo otras muchas cosas, particularmente su muerte con sus circunstancias concretas!

8-10 Al castigo del rey se añade otra determinación, que, en cierto modo, es también una venganza contra los descorteses invitados. Quedan excluidos para siempre del banquete nupcial, y los puestos que les correspondían los ocuparán otros, sean quienes fueren, de cualquier estado social y condición, con tal que acepten la invitación.

11-13 En esta segunda parte de la parábola, más que a la verosimilitud de la imagen, hay que atender a la doctrina que por

quedó callado. [13] Entonces dijo el rey a los sirvientes: 'Atadle de pies y manos y arrojadle a las tinieblas de afuera; allí será el llanto y el crujir de dientes. [14] Porque muchos son los llamados, pero pocos los escogidos'».

---

ella se significa. Efectivamente, aquel pobre invitado era uno de los que los criados habían encontrado por las calles, que, por tanto, no había tenido tiempo ni ocasión de procurarse traje especial para acudir al banquete. Además, sólo el rey advierte esta falta, y la castiga no sólo con arrojarle fuera de la sala, sino también a que, atado de pies y manos, le echen a las tinieblas de afuera, donde será *el llorar y el rechinar de dientes*, palabras características para significar la condenación eterna (cf. 8,12; 13,42-50; 24,51; 25-30). Es claro, por tanto, que, aun una vez admitidos en la sala del banquete, pueden ser expulsados de ella si carecen de alguna condición exigida por el rey.

La doctrina contenida en esta parábola, que tiene mucho de alegoría, es la misma que la de la parábola anterior, aunque se añade una lección nueva. En primer lugar, los invitados una y otra vez al banquete de los bienes mesiánicos son los judíos, que no sólo no obedecen y rechazan la invitación, sino que insultan, maltratan y aun dan muerte a los que Dios mandó para predicarles, como hicieron con el Bautista y habían de hacer después con los apóstoles y con el mismo Cristo. Por tanto, serán excluidos del goce de los bienes mesiánicos, su ciudad Jerusalén será destruida y ocuparán su puesto los pueblos gentiles. Pero no todos los que entren en el reino mesiánico, es decir, en la Iglesia, ya por eso serán admitidos al celeste banquete de la gloria, sino sólo aquellos que tengan la nupcial vestidura de la gracia.

14 Las palabras sentenciosas de este versículo han sido con frecuencia malamente interpretadas. Su verdadero sentido hay que buscarlo en el pensamiento capital que Cristo quiere hacer resaltar en todas las imágenes que preceden. Aplicarlas únicamente a la segunda parte de la parábola que precede, es decir, al convidado que por presentarse sin el traje de boda es arrojado fuera, es privarlas de su profundo contenido y aumentar la dificultad de su interpretación [3].

La clave para penetrar el verdadero sentido de este texto nos la ofrece Maldonado. Según él, la pequeña sección de la imagen referente al traje nupcial es accidental. El designio primario de Cristo es poner de relieve la reprobación del pueblo judío, como castigo de su incredulidad, y la vocación del gentil en sustitución de aquél. La necesidad del traje nupcial es una advertencia incidental a los que han sido admitidos al banquete de los bienes mesiánicos para que sepan que no basta haber entrado en la Iglesia para creerse ya seguros; hay que estar siempre vestidos con el traje de la gracia y las buenas obras. Esta sentencia final es, por tanto,

[3] Un estudio filológico y contextual de este texto lo hizo M. Brunec, *Multi vocati-Pauci electi:* VD 26 (1948) 88-97.129-143.277-290.

[15] Entonces los fariseos se fueron y deliberaron sobre la manera
como podrían enredarle en la conversación. [16] Envíanle, pues, discí-
pulos de ellos juntamente con los herodianos y le preguntan: «Maes-
tro, sabemos que eres sincero y enseñas los caminos de Dios con ver-
dad, sin que te importe nada de nadie, pues no atiendes a la condición
de las personas. [17] Dinos, pues, ¿qué es lo que tú piensas? ¿Es lícito

---

una conclusión de lo que constituye el argumento céntrico de las tres parábolas que preceden; es decir, la invitación hecha repetidas veces al pueblo judío para entrar en el reino mesiánico, su negativa obstinada y criminal y su sustitución por el pueblo gentil.

Pero como podría parecer por los términos de la imagen parabólica que todos los judíos quedaban excluidos del convite mesiánico, por eso en la conclusión final declara Cristo que esta exclusión no es universal ni absoluta; algunos pocos habían de escuchar la invitación y serían escogidos. Por consiguiente, su sentido es: *muchos son los llamados;* es decir, todos los judíos, conforme al frecuente significado de πολλοί, fueron insistentemente invitados por los profetas, por el Bautista, por los apóstoles, por el mismo Cristo; *pero pocos los escogidos*, porque, efectivamente, algunos pocos, como consta por el evangelio, fueron obedientes al llamamiento. Es lo mismo que San Pablo enseña en su carta a los Romanos (11,5ss), que parece un comentario a estas palabras de Cristo. Resumiendo: esta última sentencia se refiere única y exclusivamente al pueblo judío [4].

76. **Del tributo al César.** 22,15-22 (= Mc 12,13-17; Lc 20,20-26)

16-17 *Algunos de sus discípulos:* probablemente algunos de aquellos jóvenes que venían a Jerusalén para instruirse a los pies de los grandes rabinos e iniciarse en el oficio de escribas y maestros del pueblo. Se unieron a ellos algunos herodianos, miembros de un partido favorable a la política de la dinastía de Herodes y a sus tendencias helenizantes. Eran también, por consiguiente, partidarios del poder romano. En materia religiosa aceptaban de buen grado las ideas materialistas de los saduceos. Por consiguiente, tanto política como religiosamente eran del todo opuestos a los fariseos. La razón de unirse en esta ocasión con ellos parece insinuarla San Lucas (20,20) cuando dice que lo que pretendían era cogerle en sus palabras, para poder de esta manera entregarle al poder y jurisdicción del gobernador, lo cual podrían ejecutar con mayor probabilidad de éxito por medio de los herodianos, sus partidarios [5].

La cuestión que le proponen era comprometedora. Recordemos que entonces toda Palestina era tributaria de Roma. El César equivale aquí al emperador romano, que en aquella ocasión era

[4] Cf. S. Páramo, *Multi enim sunt vocati, pauci vero electi:* SalT 31 (1943) 211-218.
[5] Cf. H. Liese, *Numisma census:* VD 12 (1932) 289-294.

pagar el tributo al César o no?» [18] **Conoció Jesús su malicia y dijo: «Hipócritas, ¿por qué me tendéis un lazo?** [19] **Mostradme la moneda con que se ha de pagar el tributo». Ellos le presentaron un denario.** [20] **Díceles: «¿De quién es esta imagen y la inscripción?»** [21] **Dícenle: «Del César». Entonces les contestó: «Pues devolved al César lo que es del**

Tiberio. Se trata en este caso de la contribución personal que después de la deposición de Arquelao se había impuesto a todos los judíos, exceptuados únicamente los niños antes de cumplir los catorce años y los ancianos después de los sesenta y cinco [6]. Esto parece indicar la palabra misma latina que usan San Mateo y San Marcos. San Lucas, sin embargo, emplea la palabra φόρος, que más bien se refiere a los tributos impuestos sobre las mercancías y los campos, aunque puede también interpretarse de los tributos personales. En las escuelas rabínicas se discutía si era lícito a los judíos pagar los impuestos a un usurpador pagano. Hacerlo parecía ser una aprobación tácita del dominio extranjero sobre el pueblo de Dios, y, consiguientemente, renunciar a las esperanzas mesiánicas. Eran, pues, muchos los judíos que por lo menos llevaban muy a mal pagar estos impuestos al fisco romano. Por otra parte, la autoridad romana era en esta parte intransigente y celosísima de sus derechos.

18-21 Jesús comienza por descubrir el ánimo hipócrita y malicioso con que le hacían esta pregunta. Pudo eludir por esta razón la respuesta, pero quiso aprovechar la ocasión para darles a ellos y a todos una lección importante sobre la obediencia y sumisión debidas a las autoridades civiles constituidas. Pide que le presenten un denario, que era la moneda romana con que se debía pagar el tributo. En una de sus caras llevaba la efigie del emperador, y en torno de ella la inscripción «Augustus Tib. Caesar», si es que se trataba de un denario acuñado ya en tiempo de Tiberio, aunque es probable que en Palestina corriesen todavía los denarios del tiempo de Augusto. Los judíos, incluso los mismos fariseos, no tenían escrúpulo alguno en servirse del denario romano, que era el que se usaba en el mercado común. Los enemigos de Cristo seguramente que ni sospecharon que su misma respuesta iba a servirle para darles una solución a su consulta que les había de dejar maravillados. El derecho de acuñar moneda pertenece a quien tiene el poder supremo sobre un pueblo. Por consiguiente, los judíos, que admitían las monedas romanas y las usaban, reconocían de hecho que el emperador romano era el soberano de su nación. Deben, pues, como los demás súbditos, contribuir con sus tributos a levantar las cargas del gobierno.

Añade Jesús que la obediencia y sujeción al emperador no es ni debe ser obstáculo para someterse a todo cuanto Dios manda. Semejante actitud es perfectamente compatible con los derechos de Dios. Hay dos poderes: el uno, inmediata y directamente divino, que está sobre todas las contingencias humanas, se extiende a todos

[6] Cf. U. HOLZMEISTER, *Hist. aet. N. T.* n.102s.113s.

César, y a Dios lo que es de Dios». [22] Al oír esto quedaron maravillados, y, dejándole, se marcharon.

[23] Aquel mismo día se le acercaron los saduceos, que dicen que no hay resurrección, y le propusieron esta cuestión: [24] «Maestro, Moisés dijo: 'Si muere uno sin hijos, su hermano se casará con la mujer de él y hará que tenga posteridad su hermano'. [25] Pues bien, había entre nosotros siete hermanos; el primero se casó, murió, y como no tenía descendencia, dejó su mujer a su hermano; [26] lo mismo sucedió con el segundo y con el tercero, hasta el séptimo. [27] La última de todos murió la mujer. [28] En la resurrección, ¿de cuál de los siete será mujer,

---

los países y tiempos, y tiene por objeto directo el culto y obediencia a Dios y los intereses eternos del hombre; el otro viene también de Dios, pero su ejercicio inmediato está en manos de las autoridades civiles, y tiene por fin los intereses temporales de la vida presente. Los deberes que el hombre tiene para con Dios y para con las autoridades civiles no son incompatibles si cada uno se mantiene en la esfera que le corresponde. Más tarde, los dos príncipes de los apóstoles, San Pedro en su primera carta (2,13ss) y San Pablo en la carta a los Romanos (13,1ss), recomendarán esta misma doctrina a las primeras comunidades cristianas. Y los sumos pontífices Pío IX en su encíclica *Qui pluribus* (9 noviembre 1846) y en la *Nostis et Nobiscum* (8 diciembre 1849) y León XIII en la encíclica *Immortale Dei* (1 noviembre 1885) insistirán en estos principios ante las aberraciones de algunos autores de aquella época.

77. **De la resurrección de los muertos.** 22,23-33
(= Mc 12,18-27; Lc 20,27-40)

23 Los fariseos y herodianos se unen también a los saduceos con el fin de poner asechanzas a Cristo y desacreditarle ante el pueblo. Esta secta materialista, como dijimos más arriba (3,7), negaba la inmortalidad del alma, y, consiguientemente, la resurrección. Con la muerte se acababa todo para el hombre. Convenían, sin embargo, con los fariseos en la creencia de un solo Dios, a quien daban culto y ofrecían sacrificios en el templo. Despreciaban las tradiciones, en que fundaban muchas de sus prescripciones, y se atenían únicamente a la doctrina de Moisés tal como se encuentra en el Pentateuco. En estos libros nada se enseñaba sobre la resurrección.

24-28 Proponen un caso concreto, no sin cierta ironía, para ridiculizar la doctrina de la resurrección. Probablemente, el mismo problema habrían propuesto más de una vez a sus enemigos los fariseos, que no habrían sabido dar con la verdadera solución. La duda se funda en la ley del levirato tal como se encuentra en Dt 25,5.6. Si un hombre casado muere sin dejar descendencia, su hermano o el pariente más cercano debe tomar por mujer a la viuda, y el primer hijo que nazca de esta segunda unión ha de ser tenido como descendiente del difunto. Esta ley tenía por fin velar por que no

pues todos la tuvieron?» [29] **Jesús les respondió: «Estáis en un error y no comprendéis las Escrituras ni el poder de Dios.** [30] **Pues en la resurrección ni se casarán ni habrá bodas, sino que estarán como los ángeles de Dios en el cielo.** [31] **Y en cuanto a la resurrección de los muertos, ¿no habéis leído lo que os dijo Dios:** [32] **'Yo soy el Dios de Abrahán, y el Dios de Isaac, y el Dios de Jacob'? No es Dios un Dios**

---

se extinguiesen las familias e impedir la enajenación de los bienes. La historieta que proponen a Jesús como dificultad insoluble contra la resurrección es la de una mujer que, conforme a la ley del levirato, se ha casado sucesivamente con siete hermanos. Muere últimamente ella. Cuando ella y sus siete maridos resuciten, ¿de quién será la mujer? Hablan de la resurrección conforme a la opinión errónea que tanto ellos como los fariseos tenían sobre su naturaleza. Se representaban la nueva vida de los resucitados como una continuación de la presente, aunque más feliz y con toda clase de goces tanto espirituales como corporales.

29-32 Jesús les contesta, afirmando que están en un error: primero, porque no conocen el sentido de las Escrituras; segundo, porque tampoco conocen el poder de Dios. Comenzando por esto último, su error consiste en suponer que las condiciones de vida de los hombres después de la muerte han de ser las mismas que las de ahora en la tierra. Dios tiene poder para ordenar un nuevo estado de cosas en el que la naturaleza humana no esté sujeta a las necesidades de ahora. Puede no solamente volver a la vida al cuerpo convertido en polvo y cenizas, sino hacer que después sea inmortal y parecido a los ángeles, es decir, como si su carne fuese espiritual. En el mundo de los resucitados no habrá matrimonios, puesto que el género humano ha llegado a su término y no se multiplicará más. Los cuerpos de los justos resucitados no estarán sujetos a las necesidades, instintos e inclinaciones que experimentan en este mundo, sino que se parecerán en esto a los ángeles, que son espíritus puros.

Por lo que se refiere a la Escritura, Jesús confirma la doctrina sobre la resurrección con un texto tomado del Exodo 3,6 [7], cuando Dios, desde el medio de la zarza ardiendo, habló a Moisés y le dijo: *Yo soy el Dios de Abrahán, y el Dios de Isaac, y el Dios de Jacob.* La fuerza del argumento está en que Dios no dijo «Yo fuí» o «era», sino *soy*. Ahora bien, nadie se dice señor y dios de una cosa que ya no existe. Luego Abrahán, Isaac y Jacob existen aún. *Dios no es Dios de muertos, sino de vivos.* Las palabras de Cristo sólo prueban directamente la inmortalidad del alma, pero consiguientemente probaban también la resurrección de los cuerpos, porque, según la creencia común de los judíos, la inmortalidad del alma llevaba consigo la resurrección del cuerpo, sin el cual el hombre no sería aquella criatura que hizo en un principio, como la obra más perfecta, rey de todo el mundo visible [8].

[7] Usa aquí Cristo el modo como solían citar los textos de la Escritura los rabinos. Cf. STR.-B., II 28.
[8] Cf. J. B. FREY, B (1932) 152s.

de muertos, sino de vivos». [33] Y oyendo estos las turbas, se llenaban de admiración por su doctrina.

[34] Como oyeron los fariseos que había tapado la boca a los saduceos, se juntaron en torno suyo, [35] y uno de ellos, doctor de la ley, le

---

33 La admiración de la turba, como expresa el término griego ἐξεπλήσσοντο, fue grandísima al ver con qué claridad, resolución y brevedad había contestado a la dificultad propuesta por los saduceos. Esta admiración iba mezclada con afecto de simpatía, pues los saduceos, por sus doctrinas, por sus tendencias helenizantes y por sus costumbres, no gozaban de estima en el pueblo. San Lucas añade que algunos de los escribas, sin duda pertenecientes a la sección de los fariseos, exclamaron al terminar de hablar Jesucristo: *Maestro, has hablado bien* (20,39), y que en adelante los saduceos no se atrevieron a proponerle cuestión alguna.

78. **El primer mandamiento de la ley.** 22,34-40 (= Mc 12,28-34)

34-35 Dos cosas pudieron mover a los fariseos a intentar de nuevo comprometer a Cristo con sus preguntas: una, el ver que había reducido al silencio a los saduceos; sería para ellos un triunfo conseguir lo que sus adversarios no habían logrado. Otra, el ver que, en la opinión del pueblo, el prestigio de Cristo iba creciendo precisamente con la ocasión que le daban ellos mismos con sus preguntas malintencionadas. Esta vez se valen de un doctor de la ley, o escriba, para proponerle una nueva cuestión, no ya de moral, sino de orden doctrinal. Que lo hagan con intención torcida, lo indica claramente San Mateo al decir que el escriba se acercó a él con intención de tentarle. Es verdad que el verbo πειράζω puede también interpretarse en buen sentido de probar o experimentar la ciencia de Cristo; pero si atendemos a la significación que generalmente tiene en el Nuevo Testamento, concretamente en San Mateo, y a todo el contexto, no parece se pueda negar que, efectivamente, la intención primera del escriba fué tender con su pregunta una asechanza a Cristo [9].

Que San Marcos (12,32-34) nos le presente satisfecho con la respuesta de Cristo y el mismo Cristo le alabe diciendo que se había expresado juiciosamente y que no estaba lejos del reino de Dios, no parece que ofrezca gran dificultad, y, efectivamente, San Juan Crisóstomo y San Agustín, y con ellos muchos intérpretes tanto antiguos como modernos, explicaron ya satisfactoriamente esta aparente contradicción. Pudo muy bien suceder que, efectivamente, este escriba, no tan mal dispuesto como sus compañeros los fariseos, se acercase comisionado por ellos precisamente por esto con intención de tentar a Cristo; pero, agradablemente impresionado por su sapientísima respuesta, no pudo contener su admira-

[9] Cf. L. Fonck, *Quaestio de mandato magno:* VD 5 (1925) 261-271. Una exposición exegética y doctrinal clara y penetrante.

hizo esta pregunta con intención de tentarle: 36 «Maestro, ¿cuál es el mandamiento más grande de la ley?» 37 El le contestó: «'Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente'. 38 Este es el más grande y el primer mandamiento. 39 Un segundo hay igual a él: 'Amarás a tu prójimo como a ti mismo'. 40 En estos dos mandamientos se funda toda la ley y los profetas».

---

ción con palabras laudatorias para Cristo, quien de alguna manera le manifestó su simpatía, invitándole a dar el paso que le faltaba para pertenecer a su reino.

36 La cuestión que el escriba propone a Cristo era una de las que por entonces más se discutían entre los doctores rabinos [10]. Distinguían en la ley 613 mandamientos particulares, de los cuales 248 eran positivos y 365 prohibitivos. Entre éstos, unos eran considerados como graves, o mandamientos grandes; otros, como leves, o pequeños. Las disputas entre los doctores judíos sobre al distinción entre los mandamientos grandes y pequeños eran sutiles e interminables. Una alusión a este modo de hablar de los escribas la vimos en 5,19 cuando Cristo se refiere a los mandamientos más pequeños.

37-40 Jesucristo con su respuesta evita toda ocasión de vanas disputas y cavilaciones. Sus palabras están tomadas del Deuteronomio 6,4s. Este texto era la profesión de fe que los israelitas adultos solían rezar mañana y tarde todos los días. Era, además, una de las sentencias que, escrita en una pequeña tira de pergamino y encerrada en una cajita, solían llevar atada a la frente o al brazo izquierdo, las filacterias, de que tanto se preciaban los fariseos. Por consiguiente, se trataba de un texto muy familiar a todo israelita. En aquel acto y profesión de fe que los israelitas hacían todos los días en un Dios único, creador de todas las cosas, está el fundamento y principio del precepto que nos manda amar a Dios.

Añade Cristo un segundo mandamiento parecido al primero porque su objeto es también el amor por el mismo motivo: es decir, por el amor a Dios debemos amar también a nuestros prójimos. Este segundo mandamiento se lee en el Levítico 19,18. Los doctores y fariseos habían desvirtuado este segundo precepto, aplicando la palabra *prójimo* únicamente a los que eran del pueblo judío o sus amigos. Cristo, en esta como en otras ocasiones, quiso recomendar el amor universal sin exclusivismos, a todos los hombres, puesto que todos son imágenes de Dios destinados al mismo fin.

La ley y los profetas equivale aquí a toda la Escritura, según la división corriente en tiempo de Cristo en estas dos partes. Realmente, el amor a Dios y al prójimo son la suma y compendio de todos los preceptos que encontramos en la Sagrada Escritura. Es también el móvil para el ejercicio de todas las virtudes. El amor al prójimo fundado en el amor de Dios forma como un mismo precepto, y por esta razón el mismo Cristo en el sermón de la Mon-

[10] Cf. BONSIRVEN, *Le judaïsme...* I 78s; STR.-B., I 900-905.

41 Estando reunidos los fariseos, Jesús les propuso esta cuestión:
42 «¿Qué pensáis vosotros acerca del Mesías? ¿De quién es hijo?»
Contestáronle: «De David». 43 Díceles: «Pues ¿cómo David, inspi-
rado por el Espíritu, le llama Señor cuando dice:

44 'Dijo el Señor a mi Señor:
Siéntate a mi derecha
hasta que ponga a tus enemigos
debajo de tus pies'?

---

taña (7,12) y más tarde San Pablo (Rom 13,10; Gál 5,14) resumen todos los mandamientos contenidos en el Antiguo Testamento en el amor del prójimo.

Como advierte San Marcos, este escriba que propuso la consulta a Cristo recibió su respuesta con admiración, respeto y aprobación, de suerte que mereció oír de Cristo aquellas palabras: *No estás lejos del reino de Dios* (Mc 12,32-34); como si dijera: Tus pensamientos son buenos; basta que te decidas a ponerlos por obra.

79. **De la naturaleza de Cristo.** 22,41-46 (= Mc 12,35-37; Lc 20,41-44)

41-42 Los escribas y fariseos, según San Marcos (12,34), después de sus anteriores fracasos, no se atrevieron en adelante a proponer a Cristo nuevas cuestiones. Pero ahora es el mismo Cristo quien, en cierto modo, pasa a la ofensiva. La escena, dice San Marcos, se desarrolla en el templo cuando estaba enseñando a la muchedumbre. Por esta razón la enseñanza que va a dar es para todos, aunque de una manera más directa se dirige a los escribas y fariseos, a quienes, según San Mateo, propone la cuestión. Numerosos pasajes del Antiguo Testamento predicen que el Mesías descendería de David, y, efectivamente, ésta era la opinión corriente entre los judíos contemporáneos de Cristo, como lo prueban las aclamaciones con que los que creían en él le proclamaban *Hijo de David*. A la pregunta, pues, de Jesucristo responden sin titubear que el Mesías ha de ser hijo de David [11].

43-45 Ahora bien, arguye Cristo, ¿cómo se explica que David, inspirado por el Espíritu Santo, en el salmo 109,1, hablando del Mesías, diga: *Dijo el Señor* (Dios) *a mi Señor* (el Mesías): *Siéntate a mi derecha?* David, rey y progenitor del Mesías, llama a éste su Señor, reconociendo en él una dignidad superior a la suya. No niega Jesucristo que el Mesías haya de ser hijo de David, sino que por este vaticinio, que todos los judíos admitían como inspirado y mesiánico, debían deducir que el Mesías, además de su naturaleza y dignidad humana, como hijo de David, tendría otra naturaleza y dignidad superior; más aún, igual a la del Padre, Dios. Pues estar sentado a la diestra de Dios Padre es lo mismo en el lenguaje semítico que participar de su mismo poder y dignidad.

[11] Sobre la interpretación rabínica del salmo 109 cf. STR.-B., IV 1,452ss; *Der 110 Psalm in der altrabbinischen Literatur;* L. DÜRR, *Ps. 110 in Lichte der altorientalischen Forschung* (1929); DALMAN, *Worte Jesu* 270s.

[45] Si David le llama Señor, ¿cómo es su hijo?» [46] Y nadie pudo contestarle palabra, y desde aquel día ninguno se atrevió a proponerle cuestión alguna.

23 [1] Entonces Jesús habló a las turbas y a sus discípulos, y les

---

Suficientemente sugería Cristo en el mismo modo de proponer la cuestión que el Mesías, aun siendo hijo de David, había de tener un origen más alto, por el cual sería superior a su mismo progenitor.

46 La respuesta no parecía difícil, sobre todo si se tiene en cuenta la descripción sublime que del Mesías se hace en todo el Salmo, uno de los más célebres de todo el Salterio, citado frecuentemente por los autores del Nuevo Testamento (cf. Act 2,33-36; 1 Cor 15,25; Ef 1,2; Col 3,1; Heb 1,3; 13, etc.). El Mesías, descendiendo de David por su origen humano, es decir, en cuanto hombre, tenía, además, otra naturaleza divina, que le hacía superior a David; todo lo cual estaba vaticinado en este pasaje. Los fariseos, sin embargo, no sabían qué contestar a Cristo, porque habían adulterado el verdadero concepto del Mesías y de su reino, dibujado ya en este y otros pasajes de la Escritura, rebajándole al nivel de mero hombre, todo lo extraordinario que se quiera, pero al fin un hombre providencial parecido a Moisés y a los antiguos profetas, aunque a todos había de oscurecer con su gloria terrena y su poder político.

Es evidente que Jesucristo atribuye este salmo a David, que su argumentación supone que en él se trata directamente del Mesías, como así lo creían también los judíos; que supone también que en él se atribuye al Mesías una dignidad y naturaleza más que humana. Con razón, pues, los autores del Nuevo Testamento primero, después los Padres y los expositores católicos de todos los tiempos, han visto en este salmo vaticinada por David la divinidad de Cristo [12].

80. **Discurso contra los escribas y fariseos.** 23,1-39

a) **Hay que escucharles, pero no imitarles.** 23,1-12 (= Mc 12,38-40; Lc 20,45-47)

1 Este discurso que Jesús dirige a la muchedumbre y a sus discípulos es una terrible diatriba contra los vicios de los escribas y fariseos. Los tres sinópticos atestiguan que en esta ocasión Jesucristo afeó los vicios de los jefes espirituales del pueblo; pero San Marcos y San Lucas lo hacen de una manera esquemática, mientras que San Mateo nos presenta en todo este capítulo un discurso de extraordinaria fuerza oratoria. Más aún, San Lucas pone en otro contexto (11,39-52; 13,34ss) y en otro orden algunas

[12] Cf. S. Páramo, *Los Salmos traducidos del original hebreo y anotados* 3.ª ed. (Santander 1960) 423-427.

dijo: [2] «En la cátedra de Moisés se sentaron los escribas y fariseos.
[3] Haced, pues, y observad todo lo que os digan, pero no obréis como
ellos, porque ellos hablan y no hacen. [4] Atan cargas pesadas e inso-
portables, y las echan sobre las espaldas de la gente, pero ellos mismos

---

de las sentencias que se encuentran en este discurso según la redacción de San Mateo. Esto ha dado ocasión a que algunos autores creyesen que se trata de dos discursos distintos tenidos en diversas ocasiones, en los cuales Jesús expresó los mismos conceptos. Tal es la opinión de San Agustín [1], a quien siguen, entre otros, Knabenbauer, Schenz, Lagrange, Buzy, etc. Maldonado y algunos otros piensan, por el contrario, que se trata de un solo discurso, que Jesús pronunció en la ocasión que anota San Lucas, pero que San Mateo trasladó a este lugar porque se acomodaba perfectamente a las circunstancias.

Si se tiene en cuenta en este capítulo de San Mateo la unidad de la composición y de conceptos, el movimiento oratorio y orden lógico con que se desarrolla todo el discurso, el contexto tanto anterior como el que sigue inmediatamente, parece más aceptable la opinión de los que suponen que, efectivamente, San Mateo nos ofrece el discurso pronunciado por Cristo en estas circunstancias. San Marcos y San Lucas le abrevian, y por lo que se refiere a los otros pasajes de San Lucas en que leemos iguales o parecidos conceptos, es muy creíble que, efectivamente, Cristo pronunciase en más de una ocasión las invectivas que aquí vemos en San Mateo.

2-3 Los sucesores de Moisés en el cargo de enseñar y regir espiritualmente al pueblo eran los escribas y fariseos. Sin duda que alude Cristo a los miembros del sanedrín, en el que reconocían todos la autoridad pública en materias religiosas. Se nombran concretamente los escribas porque su oficio era precisamente el estudio de la ley, su explicación e interpretación, y los fariseos, porque era la secta religioso-política más importante, a la que pertenecían la generalidad de los escribas y la que mayor influjo ejercía en el pueblo. Cristo reconoce su autoridad y recomienda se les oiga y se les obedezca cuando en las sinagogas leen y comentan la ley. En cuanto doctores del pueblo, que debían enseñar la doctrina recibida de Moisés y de los libros del Antiguo Testamento, tenían derecho a ser obedecidos. Otra cosa eran sus interpretaciones personales, que Cristo rechazó más de una vez, y, sobre todo, sus costumbres, que estaban con frecuencia en contradicción con lo que enseñaban. De ambas cosas mencionará en seguida ejemplos particulares.

4 Reprende, en primer lugar, su comportamiento duro y extremadamente riguroso de las normas morales que imponen al pueblo. Para ello se vale de una comparación expresiva. Como se ponen sobre los jumentos pesadas cargas atadas, así ellos imponían a la conciencia de los judíos interpretaciones rígidas de la ley e innumerables preceptos fundados únicamente en tradiciones hu-

[1] *De cons. Ev.* II 75.144: ML 34,1147s.

no quieren moverlas ni con su dedo. [5] Hacen todas sus obras para que los vean los demás; por eso se hacen anchas filacterias y largos flecos, [6] y les gusta ocupar los primeros puestos en los banquetes y los asientos preferentes en las sinagogas, [7] y que les saluden en las plazas y que la gente les llame 'maestros'. [8] Mas vosotros no os hagáis llamar 'maestro', porque uno solo es vuestro maestro, y todos vosotros sois hermanos. [9] Y no os digáis los unos a los otros 'padre' aquí en la tierra, porque uno solo es vuestro padre, el del cielo. [10] Y que no se os llame 'jefes', porque vuestro jefe es solamente Cristo. [11] El mayor entre vosotros deberá hacerse vuestro servidor. [12] El que se ensalza será humillado y el que se humille será ensalzado.

---

manas. A las numerosas prescripciones de la ley, ya de suyo pesadas, añadían otras muchas más pesadas aún, dificilísimas de cumplir. Lo más escandaloso era que, mientras se mostraban celosísimos en que los demás cumpliesen con toda exactitud y rigor semejantes prescripciones, ellos en su vida privada no se preocupaban absolutamente de ellas.

5-7 Otro vicio que fustiga es la soberbia y ostentación en todo su comportamiento externo, buscando el ser alabados. En primer lugar procuraban que sus filacterias y las borlas de sus mantos se distinguiesen de las que llevaban los demás. Las filacterias eran unos trozos de pergamino en los que escribían algunas palabras de la Escritura; las introducían después en una cajita, que se ataba en la frente o en el brazo izquierdo [2]. De este modo material creían cumplir el precepto del Ex 13,9-16; Dt c.6-8; 11,18. Las llevaban principalmente cuando oraban. *Flecos*, o borlas que llevaban en las puntas inferiores de los mantos, según la prescripción de Núm 15,38. El mismo Cristo los llevaba, 9,20; 14,36; pero los fariseos exageraban sus dimensiones por ostentación.

Otra manifestación de su vanidad y soberbia es la presteza con que ocupan los primeros puestos en los banquetes y en las sinagogas, teniéndose por las personas más dignas y distinguidas. Buscan también ser saludados en las plazas y sitios públicos con aquellos saludos ceremoniosos y solemnes que usaban los orientales, inclinándose profundamente hacia la persona saludada y haciendo un amplio ademán con la mano derecha de querer acercarla a su corazón y a su boca. Se complacen también en que la gente les llame maestros [3]. La palabra aramea *rabbi* significa «maestro mío». Era un título de uso reciente, que se daba a los doctores judíos. Así llamaban a Cristo sus discípulos (26,25.49).

8-12 Estos versículos son como un paréntesis en el discurso. Jesús se dirige ahora a sus discípulos, a quienes exhorta a huir de la vanidad y soberbia y a comportarse de un modo enteramente opuesto al de los escribas y fariseos, con humildad, modestia y sencillez. En los consejos concretos que siguen, más que a las palabras, hay que atender a la intención de Cristo, que era alejar a sus discípulos del apetito de honores y glorias mundanas, que los

[2] Cf. KORTLEITNER, *Archaeologia* 377ss; J. LEAL, *El mundo de los evangelios* 85s.
[3] Sobre el sentido propio del término griego cf. JOÜON, *L'Evangile* 141; STR.-B., I 916-919.

13 ¡Ay de vosotros, escribas y fariseos hipócritas!, porque cerráis a los hombres el reino de los cielos; no entráis vosotros, y a los que

---

escribas y fariseos mostraban en los títulos honoríficos que se hacían dar. El Señor no prohíbe en su Iglesia estos títulos honoríficos, prácticamente necesarios en una sociedad jerárquica; lo que condena es el espíritu de ambición y de orgullo que semejantes títulos pueden fomentar y el desearlos y buscarlos para ser estimados de los hombres.

Los títulos de maestro, padre, director o guía espiritual con que gustaban ser llamados los fariseos no deben ser buscados, como ellos lo hacían, por sí mismos, como prescindiendo de Dios y rebajando la dignidad de los demás cristianos [4]. Cristo, fuente de toda verdad, es el único maestro; los demás lo son únicamente por participación; Dios, que está en los cielos, es el padre de todos, y los que en su Iglesia tienen como oficio administrar la vida sobrenatural a las almas, lo son por participación. Otro tanto se diga de los doctores. Jesús, camino, verdad y vida, es el único doctor y guía de los cristianos; los demás lo son por participación. En una palabra: todos somos hermanos, hijos de un mismo padre, discípulos del mismo maestro, súbditos de un mismo jefe. El término καθηγηταί del v.10 es distinto del que usa el evangelista en el v.8: ῥαββί. Como allí se expresa la noción de guía intelectual, parece que aquí se indica la de director moral, espiritual o religioso, oficio que tomaban muy a gusto los fariseos. Por lo demás, que la intención de Cristo no fue prohibir en absoluto el uso de semejantes títulos en su Iglesia, se comprueba por el ejemplo de San Pablo, que no duda llamarse padre de los corintios (1 Cor 4,15), doctor y maestro de los gentiles (1 Tim 2,7; 2 Tim 1,11). Lo mismo digamos de los primeros sumos pontífices y obispos.

b) **Falsa religión de los fariseos.** 23,13-15

13 Otro vicio que Jesucristo fustiga con siete apóstrofes enérgicos es la hipocresía. Son sus palabras, a la vez que maldiciones por su perversa conducta, amenazas del castigo divino que les espera y última amonestación a convertirse de su vida pecaminosa. La palabra *fariseos* viene a ser aquí sinónimo de hipócritas, que quieren aparecer lo que realmente no son. Los escribas y fariseos con su ejemplo, con sus enseñanzas y con sus amenazas, no sólo alejaban a la muchedumbre de Jesús y de su doctrina, sino que aun hacían imposible la observancia de la ley con sus inútiles e intolerables tradiciones.

Sigue en algunos códices y en la Vulgata el v.14, que dice: *¡Ay de vosotros, escribas y fariseos hipócritas!, que devoráis las casas de las viudas con el pretexto de hacer largas oraciones; por eso recibiréis sentencia mucho más rigurosa*. Es una interpolación de Mc 12,40 y Lc 20,47.

[4] Cf. A. Colunga, *A nadie llaméis padre sobre la tierra, porque uno solo es vuestro Padre, el que está en los cielos:* Miscelánea Bíbl. Montserrat (1954) 333-347.

van a entrar no se lo permitís. 14-15 ¡Ay de vosotros, escribas y fariseos
hipócritas!, que recorréis el mar y la tierra para hacer un prosélito,
y cuando le habéis hecho, le hacéis digno del infierno el doble que
vosotros.
16 ¡Ay de vosotros, guías de ciegos!, que decís: 'El jurar por el
templo, no importa nada; pero el que jura por el oro del templo,
queda obligado'. 17 Insensatos y ciegos; ¿qué vale más, el oro o el
templo, que hace que el oro sea sagrado? 18 Y el jurar por el altar no
importa; pero quien jura por la ofrenda que está sobre el altar, queda
obligado. 19 Ciegos: ¿qué vale más, la ofrenda o el altar, que hace sa-
grada la ofrenda? 20 Pues bien, el que jura por el altar, jura por él y
por todo lo que hay encima de él. 21 El que jura por el templo, jura
por él y por el que habita en él; 22 el que jura por el cielo, jura por el

---

15 Los fariseos estaban animados de un gran espíritu de proselitismo y tenían como una honra muy grande el atraer a la religión judía a algún gentil. Los documentos talmúdicos nos ofrecen abundantes datos sobre la actividad misionera de los fariseos. También Flavio Josefo [5] habla de la conversión de algunos gentiles gracias a la predicación de un judío palestinense. En los mismos autores romanos de la época encontramos alusiones a la expansión que las ideas judías iban adquiriendo en el imperio. Finalmente, San Pablo en casi todas las regiones que recorrió predicando el Evangelio se encontraba con prosélitos gentiles adictos o simpatizantes con la religión judía [6].

La frase *recorréis el mar y la tierra* alude a las excursiones por tierras de gentiles que algunos fariseos emprendían con la intención de dar a conocer la religión judía. Cuando Jesucristo dijo: *Me buscaréis y no me encontraréis* (Jn 7,34), los judíos dijeron para sus adentros: *¿Acaso va a ir hacia los que están dispersos entre los gentiles o a enseñar a los gentiles?* Es, sin duda, lo que hacían algunos de ellos.

c) Los escribas, fariseos y la ley. 23,16-24

16-22 Se trata en estos versículos de las promesas y votos hechos con juramento. Para dispensar a los que los habían hecho imprudentemente, los rabinos acudían a sutiles argucias sobre el modo como se habían formulado. Según ellos, jurar por el templo o por el altar del templo no obligaba a nada; en cambio, jurar por el oro del templo o por las ofrendas que en él se hacían, obligaba a cumplir lo prometido con semejante juramento. Semejante diferencia parecía provenir del respeto que querían infundir en el pueblo hacia las riquezas del santuario, que en gran parte iban a parar a sus manos. Jesucristo rechaza enérgicamente semejante doctrina, declarando que los juramentos hechos por las criaturas, singularmente por el templo, por el altar, por el cielo, obligan a su cumplimiento.

La falsa doctrina que sobre este particular enseñaban los escribas y fariseos procedía de la poca o ninguna importancia que daban

5 *Ant. Iud.* XX 11,4.
6 Sobre el proselitismo de los judíos cf. Ricciotti, *Storia* II 231-247.

trono de Dios y por el que se sienta sobre él. [23] ¡Ay de vosotros, es-
cribas y fariseos hipócritas!, porque dais el diezmo de la menta, del
hinojo y del comino, y descuidáis las cosas más importantes de la ley:
la justicia, la misericordia y la fe; estas cosas son las que convenía ha-
cer, sin omitir aquéllas [24] ¡Guías de ciegos, que coláis el mosquito y
os tragáis el camello!
[25] ¡Ay de vosotros, escribas y fariseos hipócritas!, que limpiáis
la parte exterior de la copa y del plato, pero la parte de adentro está
llena de rapiñas e iniquidad. [26] Fariseo ciego, limpia primero lo que

---

a los juramentos hechos por las criaturas. Así, sabemos que juraban frecuentemente por su cabeza, por el cielo, por la tierra, por Jerusalén, por el templo, por el altar. Enseñaban que, si la criatura por la que se juraba no tenía una relación íntima con Dios, semejante juramento no obligaba, y así, jurar por el templo, en que había muchas cosas que no pertenecían inmediatamente a Dios, no imponía obligación alguna. En cambio, se la imponía el jurar por los tesoros del templo o por las ofrendas que en él se hacían. Jesucristo pone de manifiesto este contrasentido, ya que el oro del templo, así como las víctimas que se ofrecen, en tanto hay que considerarlas sagradas en cuanto pertenecen al mismo templo. Lo mismo, el que jura por el cielo, implícitamente jura por el que en él habita, Dios. La doctrina de Cristo sobre el juramento la vimos ya expuesta en el sermón de la Montaña (cf 5,33-37).

23-24 El precepto mosaico sobre los diezmos (Lev 27,30-33; Dt 14,22ss) se refería a los animales domésticos y a algunos de los más corrientes frutos del campo, como el trigo, el vino, el aceite, etc. Pero los fariseos, para aparecer más celosos cumplidores de la ley, pagaban diezmos de los frutos más insignificantes, como la menta, el hinojo y el comino, que sólo servían para aromatizar las habitaciones o condimentar algunos alimentos. En cambio, descuidan los preceptos más graves de la ley, como son la administración de la recta justicia en los tribunales, las obras de caridad con los pobres y desgraciados y la fidelidad en cumplir los pactos y promesas. Estos preceptos, que resumen los deberes para con el prójimo, son los que ante todo hay que cumplir. Por lo que se refiere a los diezmos de estas plantas insignificantes, Cristo ni los prescribe ni los condena, más bien indica que son obras supererogatorias que pueden practicarse laudablemente. Lo que reprende es la hipocresía con que estas obras se hacen, mientras se descuidan los más graves mandamientos de la ley de Dios.

Los escribas y fariseos colaban o filtraban la bebida por temor a deglutir algún animalito inmundo, como un mosquito, etc. Inmundo se consideraba también al camello (Lev 11,4). Tienen escrúpulo de no observar las pequeñas menudencias y no reparan en cometer los más graves pecados.

d) Su hipocresía. 23,25-32

25-26 La purificación ritual de los utensilios de cocina—platos, vasos, etc.—estaba sujeta a reglas minuciosas (cf. Mc 7,4). Los

hay en el interior de la copa, para que también la parte de afuera quede limpia. [27] ¡Ay de vosotros, escribas y fariseos hipócritas!, que sois semejantes a los sepulcros blanqueados, que por defuera tienen hermosa apariencia, pero por dentro están llenos de huesos de muertos y de toda podredumbre. [28] Así, también vosotros por defuera aparecéis ante los hombres como justos, pero por dentro estáis llenos de hipocresía y de iniquidad. [29] ¡Ay de vosotros, escribas y fariseos hipócritas!, que reconstruís los mausoleos de los profetas y decoráis los monumentos de los justos, [30] y decís: 'Si nosotros hubiéramos vivido en la época de nuestros antepasados, no hubiéramos tomado parte con ellos en la muerte de los profetas'. [31] Atestiguáis, pues, vos-

---

fariseos se preocupaban mucho de limpiar los platos en que comían y los vasos en que bebían, y no se fijaban en el contenido, si provenía de rapiña o si eran alimentos y bebidas que servían a su intemperancia. Es a la vez una imagen breve parabólica de profundo significado. Los fariseos se preciaban mucho de las apariencias externas de justicia y santidad, pero interiormente estaban moralmente corrompidos. Lo que Cristo quería ante todo enseñar es que la moralidad de los actos procede del corazón, de la limpieza interior; sin ella la pureza legal que proviene de la práctica de los ritos externos, de nada vale. Igual pensamiento viene a encerrar la comparación que sigue.

27-28 Alude Cristo a la costumbre que tenían los judíos jerosolimitanos de blanquear los sepulcros todos los años cuando se acercaba la gran fiesta de la Pascua. Trataban con esto de hacerlos más visibles a los numerosos peregrinos que acudían de todas partes, para que evitasen así su contacto, que les podía hacer contraer una impureza legal que duraba siete días (cf. Núm 19,16). Aquella blancura de que quedaban revestidas las sepulturas con el baño de cal, y que destacaba de lejos al ser herida por los rayos del sol, no impedía que debajo de aquellas losas no hubiera más que huesos descarnados y podredumbre.

29-31 Si recorremos la historia del pueblo judío, veremos que con mucha frecuencia en todos los períodos se mostraron rebeldes a los profetas que Dios les enviaba. Persiguieron a muchos de ellos y a otros les mataron. Sus descendientes, los judíos contemporáneos de Jesucristo, veneraban, restauraban, erigían y ornamentaban sus sepulcros y se vanagloriaban de que ellos jamás hubieran hecho lo que hicieron sus antepasados. No les echa en cara Jesucristo este respeto y veneración hacia los profetas santos, sino que les hace observar, como se ve claro por lo que sigue, que, a pesar de sus portentos, su actitud es la misma que la de sus padres, pues tienen la intención de entregar a la muerte al mismo Cristo, enviado por el Padre, y harán después lo mismo con los apóstoles, enviados por Cristo para fundar su reino. De esta suerte, aunque con sus palabras reprendan la conducta de sus progenitores para con los profetas, en su interior guardan una disposición de ánimo igual y aun peor que la de ellos. Semejante a este pasaje es el que se lee en San Lucas 11,47-48.

otros mismos que sois los hijos de aquellos que mataron a los profe-
tas. 32 ¡Llenad, pues, la medida de vuestros padres!»
33 «¡Serpientes, raza de víboras! ¿Cómo podréis escapar de la con-
denación del infierno? 34 Pues también yo os voy a enviar profetas,
sabios y escribas. A unos les mataréis y les crucificaréis, a otros les azo-
taréis en vuestras sinagogas y les perseguiréis de ciudad en ciudad,
35 para que caiga sobre vosotros toda la sangre inocente derramada
en la tierra desde la sangre del justo Abel hasta la sangre de Zacarías,
hijo de Baraquías, a quien matasteis entre el santuario y el altar. 36 En
verdad os digo, todo esto caerá sobre la presente generación.

---

32 Cristo manifiesta su vehemente indignación contra la hipocresía de los escribas y fariseos, valiéndose de una expresión oratoria muy en consonancia con el estilo de los orientales. Sus palabras son a la vez una profecía de lo que pronto iba a suceder. Lo que sus padres no llegaron a hacer, dar muerte al Mesías, Hijo de Dios, lo harán ellos, colmando así la medida de la indignación divina que caerá sobre ellos y sobre todo el pueblo.

e) El castigo de los fariseos y de Jerusalén. 23,33-39 (= Lc 11,49-51; 13,34-35)

33 Las duras imprecaciones que Cristo dirige a los escribas y fariseos nos recuerdan las del Bautista (3,7; 12,34). No nos deben sorprender frases tan duras en boca de Jesús, que había enseñado el amor a los enemigos (5,44). Una cosa es desear el mal al enemigo, y otra muy distinta descubrir sus hipocresía para evitar que su ejemplo haga mal al prójimo. No hay que olvidar tampoco el carácter oriental de estas expresiones. Las palabras griegas τῆς κρίσεως τῆς γεέννης, literalmente *el juicio de la gehena*, significan sencillamente la condenación eterna que merecen sus pecados.

34-36 El ánimo criminal que animaba a los fariseos lo manifiesta Cristo proféticamente, anunciando lo que más adelante harán con los predicadores del Evangelio. Los términos *profetas, sabios* y *escribas*, propios de los judíos, están aquí aplicados a los misioneros cristianos, porque efectivamente, inspirados en el ejemplo y doctrina de Jesús, esparcirán la semilla de su doctrina por todo el mundo. Son aquellos ministros de la palabra que llama San Lucas (1,2), que recorrían las regiones del imperio romano anunciando a todos, judíos y gentiles, la buena nueva. Los Hechos de los Apóstoles y los primeros escritores cristianos están de acuerdo en afirmar que las primeras persecuciones contra los cristianos tuvieron su origen en las sinagogas de los judíos. Todos los géneros de tormentos a que alude Cristo fueron efectivamente aplicados a algunos de los primeros predicadores del Evangelio. Basta recordar el martirio de San Esteban, de los dos Santiagos, el Mayor y el Menor; del segundo obispo de Jerusalén, Simeón, y las incesantes persecuciones de que fueron objeto San Pedro y San Juan en Jerusalén y San Pablo por todas las vastas regiones del imperio que recorrió, donde siempre se enfrentaba con sus correligionarios los judíos, que más de una vez intentaron acabar con él.

37 ¡Jerusalén, Jerusalén, que matas a los profetas y apedreas a los que te son enviados! ¡Cuántas veces quise recoger tus hijos a la manera que la gallina recoge sus pollos bajo sus alas y no quisisteis! 38 He aquí que vuestra casa va a quedar desierta. 39 Pues os aseguro que no me volveréis a ver hasta que digáis: 'Bienaventurado el que viene en el nombre del Señor'».

Alguna dificultad ofrecen los dos versículos que siguen. ¿Cómo se explica que Cristo haga responsables a los judíos de todos los crímenes cometidos desde el asesinato de Abel hasta el de Zacarías? Notemos ante todo que ambos crímenes están narrados en la Sagrada Escritura; uno en el último libro de la Biblia hebrea, las Crónicas (2 Par 24,20-22), y el otro en el primero (Gén 4,8-10). Cristo considera aquí al pueblo judío formando una unidad moral desde el comienzo de su existencia hasta el presente. Las muertes de los profetas durante todo el transcurso de la historia eran crímenes nacionales, que llegaron a su colmo con la muerte violenta del Profeta de los profetas, Jesús. Con el deicidio se colmó la medida de la paciencia divina, y vino el castigo de toda la nación con la destrucción de Jerusalén y de su templo y con la desaparición del mismo pueblo como nación. La mención de la sangre de Abel, siendo así que no pertenecía al pueblo judío, que aún no existía, parece deberse a que los judíos imitaron al fratricida Caín en su odio contra Cristo, que de alguna manera estaba representado y prefigurado en Abel. De suerte que, dando muerte al inocentísimo Cristo, acumularon sobre sí la venganza divina que venían desafiando durante toda su historia con tanta sangre inocente derramada.

El Zacarías de que aquí se habla no es el profeta menor, sino un gran sacerdote de este nombre muerto por orden del rey Joás entre el santuario y el altar de los holocaustos (2 Par 24,19-22). Era hijo de Joyada, y Zacarías el profeta era hijo de Baraquías (Zac 1,1). ¿Cómo aquí se dice que el Zacarías asesinado en tiempo de Joás era hijo de Baraquías? Varias son las soluciones que se han dado a este problema. La más probable es que se trata de una glosa de algún copista, que confundió a este Zacarías con el profeta [7].

39 ¿A qué tiempo alude aquí Jesucristo? No puede referirse al recibimiento que le hicieron el día de Ramos, que ya había pasado, a no ser que digamos, como han afirmado algunos autores sin fundamento serio, que este versículo está fuera de su lugar y que sus palabras fueron pronunciadas mucho antes en las circunstancias en que las coloca San Lucas en 13,22. Tampoco es aceptable la interpretación de otros autores antiguos, que las referían al juicio final. Esta aclamación jubilosa no se ve cómo pueda compaginarse con aquel día grande de la divina justicia. La mayor parte de los comentaristas modernos ven en estas palabras de Cristo una predicción de la conversión del pueblo judío al cristianismo, cuando al fin de los tiempos le reconocerá por fin como su redentor. San Pablo nos

7 Cf. Chapman: JThSt 13 (1912) 398-410.

24 [1] Salió Jesús del templo, y, según iba caminando, sus discípu-
los se le acercaron para hacerle contemplar las construcciones del
templo. [2] Entonces les dijo Jesús: «¿Veis todo esto? Pues os aseguro
que no quedará aquí piedra sobre piedra que no sea destruida». [3] Es-
tando después sentado en el monte de los Olivos, se acercaron a él
los discípulos en particular y le dijeron: «Dinos cuándo sucederá eso

---

habla expresamente en su carta a los Romanos (11,25-33) de esta conversión de la masa del pueblo de Israel al Evangelio.

81. Discurso escatológico. 24,1-28 (= Mc 13,1-37; Lc 21,5-36)

a) La ruina de Jerusalén y el fin del mundo. 24,1-28

1 La escena y discurso que San Mateo nos ofrece en este capítulo debieron de suceder el martes por la tarde, a continuación del vehemente discurso contra los vicios de los escribas y fariseos. Probablemente al atardecer salió por última vez del templo, a lo que parece por la puerta oriental, que se abría sobre el torrente de Cedrón, para tomar el camino que conducía al monte de los Olivos y a Betania, donde solía pernoctar aquellos días. Al salir del último pórtico, los discípulos le llamaron la atención sobre los enormes bloques de piedra (Mc 13,1) y sobre la espléndida reconstrucción del templo que se estaba llevando a cabo. Efectivamente, Herodes el Grande, para atraerse las simpatías de los judíos, había comenzado entre los años 18 al 20 antes de nuestra era la reedificación del templo de Zorobabel, que no se terminó hasta los años 62 al 64 después de Cristo, unos seis años antes de su ruina. Por esta época los trabajos estaban ya muy adelantados, de suerte que la impresión que producía el conjunto de los pórticos, con sus gigantescos bloques de piedra blanca cuidadosamente labrada y sus soberbias columnas monolíticas con capiteles corintios, era en el ánimo de todo judío de inmensa satisfacción y orgullo nacional al contemplar aquella obra, que era considerada, aun por los gentiles, como una de las maravillas del mundo civilizado.

2-3 Las palabras proféticas de Cristo asegurando que de aquel templo, que ellos creían de duración eterna, no quedaría piedra sobre piedra, les dejaron sobrecogidos, y en actitud triste y cavilosa debieron de atravesar en silencio el torrente de Cedrón hasta que llegaron al monte de los Olivos. A cierta altura de su ladera se sentaron, teniendo enfrente de sí al templo, en cuyos mármoles y láminas de oro se reflejaban los rayos del sol poniente, ofreciendo a la vista un aspecto maravilloso y deslumbrador. Entonces es cuando se acercaron a él algunos de los discípulos, Pedro, Santiago, Juan y Andrés, según San Marcos (13,3), y le hicieron la pregunta que dio origen a este discurso del Señor, la página más difícil de todo el

y cuál es la señal de tu venida y del fin del mundo». [4] Jesús les res-

---

evangelio [1]. Es importante para la interpretación de todo el discurso conocer exactamente el alcance de la pregunta de los apóstoles. Muchos intérpretes ven en sus palabras dos preguntas independientes una de otra; la primera versaría exclusivamente sobre el tiempo en que había de suceder la destrucción del templo, y la segunda sobre la parusía, o gloriosa venida del Mesías, y con ella el fin del mundo.

Pero más bien hay razones poderosas para decir que los apóstoles concebían la destrucción del templo y la parusía como un solo acontecimiento. Efectivamente, la forma misma de la pregunta sobre el tiempo en que ha de suceder lo primero y la señal que ha de preceder a lo segundo, es decir, a la segunda venida y al fin del mundo, hace poco verosímil que los apóstoles preguntasen de una cosa el tiempo y de la otra la señal. Por otra parte, la frase griega τῆς σῆς παρουσίας indica que la parusía de que preguntan es aquella de que inmediatamente antes se ha hablado. Ahora bien, la causa inmediata de la pregunta de los apóstoles fue la profecía de Cristo sobre la destrucción del templo, en la cual vieron implícitamente anunciada la proximidad de su segunda venida y del fin del mundo.

Consta además por algunos indicios que vemos en el Nuevo Testamento y por otros documentos extrabíblicos que la expectación de los judíos de aquella época por un glorioso reino mesiánico y por el fin de aquel mundo perverso era grandísima, y que, según la interpretación que daban a muchas profecías del Antiguo Testamento, al establecimiento de dicho reino habían de preceder grandes calamidades, como guerras, pestes, terremotos, etc., que habían de terminar con la inauguración de la nueva era de restauración, gloria y libertad del pueblo judío, con la venida de un Mesías glorioso y triunfador. Entre estas calamidades, una de las mayores era, sin duda, la destrucción del templo y de la ciudad santa, profetizada además por Daniel (9,27; 11,31-12,11). La pregunta, por lo tanto, de los apóstoles equivalía a lo siguiente: ¿Cuándo sucederá esto que acabas de predecir, después de lo cual vendrá en seguida tu segunda venida y el fin del mundo?

4 Jesús comienza por llamarles la atención sobre el peligro que tienen de llamarse a engaño con estas ideas que han aprendido de sus falsos doctores. Al anunciarles la pronta destrucción del templo quiere prevenirles que no por eso han de pensar que vendrá

[1] La bibliografía sobre este discurso del Señor es copiosísima. Ofrecemos al lector nota de los trabajos más salientes: LAGRANGE, *L'avénement du Fils de l'homme:* RB (1906) 382-411; FR. SEGARRA, *Algunas observaciones sobre los principales textos escatológicos de Nuestro Señor:* Greg 18.19.21 (1937, 1938, 1940) 534-578.349-375.543-572; *Sententiae eschatologicae* (Madrid 1942); K. WEISS, *Exegetisches zur Irrtumslosigkeit und Eschatologie J. Christi:* Neutest. Abh., V 4-5 (Münster 1916); AD. CELLINI, *Saggio storico-critico di esegesi biblica sulla interpretazione del sermone escatologico* (Firenze 1906); L. GRANDMAISON, *Jésus-Christ* II 280-321.457-463; A. VACCARI, *Il discorso escatologico nei Vangeli:* SCatt 68 (1940) 3-22; FR. SPADAFORA, *Gesù e la fine di Gerusalemme* (Rovigo 1951) 137ss; M. BRUNEC, *Sermo eschatologicus:* VD 30 (1952) 214-218.265-277.321-331; 31 (1953) 13-20.83-94.156-163.211-220.282-290.344-351; A. FEUILLET, *Le discours de Jésus sur la ruine du Temple:* RB 55 (1948) 481-502; 56 (1949) 61-93; *La synthèse eschatologique de S. Mt.:* RB 56 (1949) 340-364; 57 (1950) 62-91.180-211.

pondió: «Mirad que nadie os engañe. [5] Porque muchos vendrán bajo
mi nombre y dirán: 'Yo soy el Mesías', y engañarán a muchos. [6] Ten-
dréis que oír hablar de guerras y de rumores de guerras. ¡Cuidado!,
no os turbéis; todo esto debe venir, pero no es todavía el fin. [7] Pues
se levantará un pueblo contra otro pueblo y un reino contra otro rei-
no, y habrá en diversos sitios hambres, pestes y terremotos; [8] todo
esto no será más que el comienzo de los grandes dolores. [9] Entonces
os entregarán para que os atormenten, y os matarán y por mi nombre
os odiarán todos los pueblos. [10] Muchos entonces desfallecerán, y unos
a otros se llevarán a los tribunales y se odiarán mutuamente. [11] Surgi-
rán muchos falsos profetas y engañarán a muchos. [12] Y por la iniqui-
dad creciente se resfriará la caridad de muchos. [13] Mas el que per-

---

también pronto su segunda venida y el fin del mundo. Antes ha de pasar el mundo por muchas vicisitudes.

5-13 Los acontecimientos que aquí se enumeran se interpretan por algunos como las señales que han de preceder a la destrucción de Jerusalén; por otros, como las que han de preceder al fin del mundo, y no faltan quienes las quieren aplicar a los dos acontecimientos a la vez. Pero si tenemos en cuenta todo el contexto y los pasajes paralelos de los otros dos sinópticos, parece más bien que lo que Cristo quiere es que no se dejen impresionar por dichos acontecimientos, porque no significan que después de ellos ha de venir en seguida el fin del mundo. Efectivamente, el término a que dicen relación todos ellos es *el fin* (τὸ τέλος, con artículo). Ahora bien, este fin es sinónimo de παρουσία; así que parece claro que se refiere a aquel fin del cual le preguntaban, es decir, el fin del mundo. Por otra parte, por el v.14, según la interpretación que en seguida veremos, este fin no ha de suceder sino después que el Evangelio haya sido predicado a toda la gentilidad. Ahora bien, Jerusalén sería destruida mucho antes de que tal acontecimiento se efectuase. No parece, por lo tanto, que los sucesos aquí enumerados sean las señales que han de preceder a la destrucción del templo. Tampoco parece que sean las señales que han de preceder al fin del mundo. Esto se desprende de las mismas palabras de Cristo (v.6): *no es todavía el fin*, por el que vosotros preguntáis.

Por consiguiente, las guerras, hambres, pestes, terremotos, etc., que aquí se enumeran, y que son anuncios proféticos frecuentes en los libros del Antiguo Testamento, que se repiten aquí aun en su misma forma literaria, no son sucesos que han de interpretarse como señales del próximo fin del mundo o del templo, sino más bien unos indicios o ejemplos de los muchos males y calamidades que han de venir sobre los hombres durante toda la historia de la humanidad hasta el fin de los tiempos.

Por otra parte, el contexto lógico antecedente y el que le sigue parecen probar lo mismo. Efectivamente, si Cristo quisiera decir que las calamidades aquí enumeradas eran las señales del fin del mundo, nada nuevo enseñaba a los discípulos, que así opinaban según sus ideas sobre este particular. Lo que Cristo inculca es que no se dejen impresionar por semejantes acontecimientos, como si

manezca firme hasta el fin, ese tal se salvará. [14] Y esta buena nueva

---

fueran las señales próximas del fin del mundo. Implícitamente, por lo tanto, les dice que no son tales señales. Parecida argumentación puede deducirse de la sección que sigue, en la que se alude a la abominación de la desolación de la que habla Daniel como de una señal próxima de la destrucción del templo y de la ciudad. Parece que la exhortación de Cristo a que huyan entonces de la ciudad y de Judea a los montes tiene este sentido, porque todas las tribulaciones antes enumeradas, guerras, pestes, etc., no son señales del próximo fin del mundo, sino que han de venir otras muchas calamidades y porque antes el Evangelio ha de ser predicado a todas las gentes; por eso, cuando veáis la abominación de la desolación predicha por Daniel, no debéis creer que viene ya el fin del mundo. Por eso no se os ocurra ir apresuradamente a Judea y a Jerusalén para presenciar la llegada del Mesías glorioso, sino, por el contrario, huid a los montes, porque semejante suceso será señal de la proximidad de la destrucción de la ciudad y del templo, no del fin del mundo ni de la liberación de todos los males. Por otro lado, la naturaleza misma de los acontecimientos que aquí se enumeran indica que no son efectivamente señales extraordinarias ni del fin del mundo ni de la destrucción del templo de Jerusalén. Se trata de sucesos que, moralmente hablando, están ocurriendo siempre en un sitio o en otro de la tierra.

Los pasajes paralelos de los otros dos sinópticos pueden también explicarse perfectamente en este sentido [2].

En conclusión, creemos que Cristo no enseña aquí que las guerras, pestes, hambres, terremotos, etc., sean señales del fin del mundo; por el contrario, exhorta a los discípulos a que no se dejen alucinar por las falsas ideas de que estos acontecimientos son señales de semejante fin. No son tales, sino que antes de que venga este fin que les preocupa ha de suceder una larga serie de calamidades, de las que éstas no son más que el comienzo.

Esto supuesto, los grandes dolores, literalmente, los dolores de parto, de que se habla en el v.8 aluden a la imagen familiar a los autores sagrados para descubrir los comienzos dolorosos de los grandes juicios divinos. Particularmente aplicaron esta imagen al período de las grandes angustias que debían preceder a la venida del reino mesiánico. Véase Jn 16,21; Rom 8,22; Ap 12,2. Al comienzo de estas angustias pertenecerán también las persecuciones de que serán objeto durante toda la historia los discípulos de Cristo, las defecciones de muchos y las falsas doctrinas esparcidas por los herejes, que alejarán a algunos de la fe y resfriarán a otros en la caridad. Quien, a pesar de todas estas dificultades, permanezca hasta la muerte fiel a Dios, se salvará.

14 No afirma Jesucristo que inmediatamente después vendrá el fin del mundo, sino sencillamente que no vendrá antes de que

[2] Cf. Brunec: VD 50 (1952) 272-277.

del reino se predicará en el mundo entero y se promulgará a todos los
pueblos, y entonces vendrá el fin.
[15] Así, pues, cuando viereis en el lugar santo la abominación de la
desolación de que habla el profeta Daniel (que entiende el lector de
la Escritura), [16] entonces los que están en Judea huyan a los montes;
[17] el que esté en la terraza, que no baje a coger lo que hay en su casa,
[18] y el que esté en el campo, que no vuelva a coger su manto. [19] ¡Ay
de las mujeres que estén encinta y de las que estén criando en aque-
llos tiempos! [20] Pedid que vuestra fuga no sea en invierno ni en sá-

---

el Evangelio se haya dado a conocer a todas las gentes. Esta es, pues, la única señal positiva de que el fin del mundo se aproxima. La enseñó también San Pablo en su carta a los Romanos (11,25-27).

15-24 La necesidad de huir de Judea y de Jerusalén a los montes es una conclusión de todo lo que precede. Su sentido, por lo tanto, es el siguiente: puesto que mi segunda venida y el fin del mundo no coincide con la destrucción del templo, que os he profetizado, cuando veáis la señal de esta destrucción que describe Daniel, no esperéis en Jerusalén mi venida gloriosa y la restauración de Israel, sino más bien huid, pues vendrá en seguida la destrucción del templo y de la ciudad predicha por el profeta. La señal concreta de Daniel (9,27; 11,31; 12,11) parece ser aquella horrible profanación del templo, que tuvo lugar el año 69 después de Cristo, debida a los celotes, que formaban un partido de fanáticos exaltados, llamados también sicarios, y que cometieron en el templo y en la ciudad crímenes espantosos. Pudiera explicarse también de la profanación del templo debida a la instalación de una estatua de Baal en el altar hecha por Antíoco Epífanes, según se cuenta en el libro primero de los Macabeos (1,57), o a la profanación de toda la tierra de Palestina, singularmente de Jerusalén y del templo, llevada a cabo por los ejércitos romanos, que en sus banderas y estandartes lucían emblemas grabados e imágenes de divinidades paganas. El hecho de que los cristianos de Jerusalén, acordándose de las palabras de Cristo, abandonasen la ciudad y se refugiasen en Pella, en las montañas de Galaad, al otro lado del Jordán, antes de que los ejércitos romanos pusieran asedio a la ciudad, parece indicar que efectivamente en la invasión de Palestina por las águilas romanas y en su avance a Jerusalén reconocieron la señal de su próxima destrucción descrita por Daniel.

En los v.17-21 se describe con trazos hiperbólicos la rapidez con que el ejército devastador invadió Palestina y se presentó a las puertas de Jerusalén. La huida, por lo tanto, de la ciudad para ponerse a salvo había de ser precipitada. A las terrazas de las casas orientales se subía por una escalera exterior, que permitía subir y bajar sin penetrar en el interior. En invierno, cuando los días son más cortos, los caminos más difíciles y el clima más riguroso, se hace la huida más penosa. Los judíos creían un pecado contra el precepto del descanso sabático el caminar más de dos mil pasos, y, por supuesto, el llevar cualquier carga sobre sí [3].

[3] Cf. Bonsirven, *o.c.*, I 176; Str.-B., I 616s.682.1052s.

bado; [21] habrá entonces una calamidad grande, como no la habido desde el principio del mundo ni la habrá después. [22] Y, si aquel tiempo no se acortase, ninguno escaparía con vida; pero en atención a los elegidos, se acortará aquel tiempo. [23] Si entonces alguien os dice: 'Mira, aquí está el Mesías', o 'allí', no lo creáis, [24] porque surgirán falsos mesías y falsos profetas, y harán grandes prodigios y maravillas, hasta el punto de engañar, si fuera posible, aun a los mismos elegidos. [25] Así que ya os lo he predicho. [26] De modo que si os dicen: 'Está en el desierto', no salgáis; 'Está en los escondrijos', no lo creáis. [27] Por-

---

21 Cuán enorme fuera la catástrofe sufrida por el pueblo judío en la destrucción de Jerusalén y de su templo, lo cuenta largamente Flavio Josefo en su libro de la guerra judía [4]. Aunque Cristo usa, sin duda, de un estilo hiperbólico, hemos de confesar, sin embargo, que apenas se encontrará en las edades pasadas, ni es probable que se encuentre en las venideras, una nación que haya sufrido tan grave calamidad como aquélla. En primer lugar, ningún pueblo ha cometido crimen tan espantoso como el de los judíos condenando a muerte a Cristo, y, por consiguiente, ninguno ha merecido castigo mayor. Por otra parte, difícilmente se encontrará pueblo alguno que tanto haya amado y estimado a su ciudad santa y a su templo, por lo que su destrucción hubo de ser para ellos una tribulación y una catástrofe mayor que cualquira otra que pudiera sobrevenirles. Además, aquel funesto acontecimiento marcó el fin de la antigua alianza de Dios con el pueblo judío y fue el comienzo de los odios, persecuciones y vejámenes de que viene siendo objeto durante toda la historia por parte de los demás pueblos.

22 Si aquella catástrofe no fue aún mayor y no perecieron absolutamente todos los habitantes de Judea y Jerusalén, se debió a los elegidos, es decir, a la Providencia divina, que, en consideración a sus escogidos los cristianos y a sus oraciones, abrevió los días de tan terrible prueba. El término *los elegidos* se refiere a aquellos pocos judíos llamados a entrar en el reino de Cristo, son aquel *residuo*, anunciado por los profetas, de que habla San Pablo en la carta a los Romanos (11,7).

23-26 La aparición de seudocristos y seudoprofetas por aquellos días anteriores a la destrucción del templo está atestiguada por los escritores del Nuevo Testamento (cf. 2 Pe 3,3; Jds 4,17-19; 1 Tim 4,1.2; 2 Tim 3,1-9, etc.) y por los escritores profanos. Su fin principal parece haber sido intentar con sus falsas predicaciones y prodigios persuadir a los cristianos de la proximidad de la parusía y del fin del mundo.

27 El motivo por el que no deben dejarse seducir por todas las catástrofes y calamidades enumeradas hasta ahora ni por los rumores de si está en el desierto o en sitios ocultos, es que Cristo en su segunda venida a juzgar a los hombres aparecerá como un relámpago visible a todos los hombres, sin que tengan necesidad de buscarle en ningún sitio de la tierra.

[4] V 1,3.

que así como el relámpago parte del oriente y se ve hasta el occidente,
así será la venida del Hijo del hombre, [28] pues donde hay un cadá-
ver, allí se reunirán los buitres.
[29] En seguida, después de la calamidad de aquellos tiempos, el
sol se oscurecerá, la luna no dará su luz, las estrellas caerán del cielo

---

28 Este versículo, de difícil interpretación, parece ser una frase proverbial (cf. Job 39,30), que ilustra la misma idea de una manifestación repentina y patente de Cristo juez [5]. Un cadáver perdido en el desierto no puede pasar desapercibido, pues lo descubre pronto el vuelo en torno suyo de los buitres. El día del juicio, los justos verán con alegría la venida de Cristo y acudirán a su encuentro de todas partes de la tierra en rapidísimo vuelo. No se compara a Cristo con el cadáver, ni a los justos con los buitres, sino una situación a otra.

Hay otra interpretación que no carece de verosimilitud. Las aves y las bestias representan aquí todo aquel aparato externo terrorífico con que Dios manifestará su poder a los pecadores cuando venga a juzgar a los hombres las perturbaciones en el sol, la luna, los astros, etc. El cadáver representa a los pecadores, muertos a la vida de la gracia. El sentido de todo el versículo sería: dondequiera haya en la tierra algún pecador, allí se manifestarán los terribles fenómenos que anunciarán la proximidad del juez que viene a pronunciar su sentencia contra ellos. En otra forma: dondequiera haya un pecador, allí se manifestará Cristo en su segunda venida juez.

b) **La segunda venida de Cristo.** 24,29-35 (= Mc 3,24-27; Lc 21,25,28)

29 Hasta aquí ha contestado el Señor a la pregunta de los discípulos sobre el tiempo de su segunda venida y del fin del mundo. La idea de los apóstoles sobre la coincidencia de la destrucción del templo y de la venida gloriosa del Mesías y el fin del mundo no es exacta, ya que ésta no acontecerá después de las calamidades anunciadas, sino después de que el Evangelio haya sido predicado en todas partes. Por eso no hay que dejarse seducir por los falsos seudocristos y profetas. Comienza ahora a anunciar las señales de su segunda venida, contestando a la pregunta de los apóstoles: *¿Cuál es la señal de tu venida y del fin del mundo?* (v.3). Su respuesta se refiere, por lo tanto, no al tiempo, sino a la naturaleza de estas señales. Por consiguiente, la partícula εὐθέως que usa el evangelista no significa aquí que estas señales han de venir inmediatamente después de las precedentes, sino que, como en algunos otros pasajes, indica una mera sucesión de los acontecimientos, prescindiendo del intervalo de tiempo mayor o menor que ha de separar unos de otros.

Las imágenes que aquí se presentan de cataclismos cósmicos se encuentran en otros sitios de la Escritura para describir las grandes

[5] Cf. I. DE MARCHI, *Ubicumque fuerit corpus, ibi congregabuntur et aquilae:* VD 19 (1931) 329-333. Otras muchas interpretaciones que se han dado a este versículo pueden verse en Maldonado y Knabenbauer.

y los poderes de los cielos se perturbarán. 30 Entonces aparecerá en el cielo el signo del Hijo del hombre, y entonces se lamentarán todas las tribus de la tierra, y verán al Hijo del hombre que viene sobre las nubes del cielo con gran poder y gloria. 31 Y enviará a sus ángeles a la señal de la gran trompeta, y reunirán a sus escogidos de los cuatro vientos de uno a otro extremo del cielo.

---

intervenciones de la justicia divina en la historia del mundo (cf. Jer 4, 23-36; Ez 32,7s; Am 8,9; Miq 1,3.4; Joel 2,10; 3,4(2,31); 4(3),15 y, sobre todo, Is 13,9.10), de donde están tomadas las expresiones de nuestro texto. Algunos intérpretes antiguos quisieron dar una interpretación literal a todas estas expresiones. Teniendo en cuenta el estilo profético-apocalíptico que aquí emplea Cristo, como se desprende de la comparación con otros libros del Antiguo Testamento y del Apocalipsis, los modernos generalmente ven en ellas una perturbación violenta en todo el sistema estelar, que será como una manifestación respetuosa con que toda la naturaleza acogerá al soberano juez. Más aún, no faltan autores que opinen que estas expresiones no significan perturbación alguna cósmica, sino únicamente representan, como otras imágenes parecidas de los profetas del Antiguo Testamento, de marcado color oriental, la intervención extraordinaria del poder de Dios en el fin del mundo. Los poderes, o potencias del cielo, son los astros y las fuerzas celestes en general, que concebían los hebreos como un ejército [6].

30 Es común opinión de los intérpretes, así antiguos como modernos, que este signo del Hijo del hombre será la cruz, que de alguna manera aparecerá dibujada en el espacio. Con todo, no faltan autores que identifican esta señal con la anterior, y en este caso se referiría a la perturbación cósmica del versículo precedente. A la vista de todas estas señales precursoras del juicio universal, se apoderará de los pecadores gran temor y espanto al conocer que se acerca el momento de ser juzgados por Cristo ante los hombres. La descripción que se hace de Cristo viniendo sobre las nubes del cielo con gran poder y gloria está tomada de Daniel 7,13.14, donde se predice con estos mismos términos el establecimiento del reino mesiánico por el Hijo del hombre. Esta misma profecía se aplicará de nuevo a sí mismo delante del sanedrín (26,64). Como, por otra parte, la venida sobre las nubes es la manifestación ordinaria en las teofanías del Antiguo Testamento, parece claro que Cristo por estas expresiones quería significar su aparición ante toda la humanidad como juez supremo revestido de autoridad divina.

31 La imagen de la trompeta de gran sonido puede estar tomada de la costumbre de los judíos de convocar al pueblo a sus reuniones en la sinagoga por medio de una trompeta, o de la guerra, en la que se usaban las trompetas para excitar a los soldados a la batalla y aterrorizar con su sonido a los enemigos, o, finalmente, de la antigua costumbre de anunciar la llegada del rey por medio de un toque de trompeta. También en Isaías (27,13) es la trompeta

[6] Cf. LAGRANGE, *Le Messianisme* 48ss; P. JOÜON, *Les forces des cieux seront ebranlée (Mt 24,29)*: RScR 29 (1939) 114ss.

32 Oíd esta semejanza tomada de la higuera: cuando ya sus ramas
se ponen tiernas y brotan las hojas, conocéis que se acerca la primave-
ra; 33 de la misma manera, cuando veáis todas estas cosas, sabed que
está ya cerca, a las puertas. 34 En verdad os digo que no pasará esta
generación sin que todas estas cosas sucedan. 35 El cielo y la tierra pa-
sarán, pero mis palabras no pasarán jamás.

---

grande de Yahvé la que convoca a los dispersos por las tierras de Asiria y Egipto. La misma imagen o metáfora usa San Pablo (1 Tes 4,16; 1 Cor 15,52) para indicar la categórica intimación divina a todos los muertos para presentarse a juicio. La expresión *de los cuatro vientos de uno a otro extremo del cielo* es una fórmula combinada de Zacarías 2,10(6) y Dt 30,4, donde se trata de la reunión de los hijos dispersos de Israel. De uno al otro extremo del mundo se dejará escuchar la voz de Dios llamando a juicio. La frase nos revela la concepción que los antiguos tenían de la tierra como si fuera llana y el cielo fuera su techo, que la cobijaba bajando hasta tocar sus extremidades. Aquí directamente se trata sólo de la reunión de los elegidos, pero pronto veremos (25,31-46) que también los pecadores réprobos serán llamados a juicio.

32-33 Esta pequeña parábola de la higuera se presta a varias interpretaciones. La imagen o metáfora es clara. Pero ¿qué es lo que está cerca? San Lucas lo dice explícitamente: *el reino de Dios* (21,31). Ahora bien, este reino pudiera ser en absoluto, y así lo creen algunos autores, el reino de Cristo en una de sus manifestaciones históricas, como fue la destrucción del templo y de Jerusalén. En este caso, el inciso *todas estas cosas* se refiere a las señales que han de preceder a la catástrofe de Jerusalén y su templo; más concretamente, a la señal de Daniel: *la abominación de la desolación.*

Otros autores, sin embargo, opinan que las señales a que aquí se alude son las últimas expuestas en el v.29, y, por tanto, la imagen de la higuera se refiere al último juicio y al fin del mundo. El sentido en este caso es el siguiente: el criterio que usáis para conocer la proximidad de la primavera puede serviros para conocer la proximidad de mi segunda venida y del fin del mundo. Así como no creéis que ya viene la primavera mientras no veáis brotar de los ramos tiernos de la higuera sus primeras hojas, de la misma manera no debéis creer que viene el fin del mundo mientras no suceda la perturbación cósmica de que os acabo de hablar. Es decir, que es una implícita amonestación a que no crean en otras señales del fin del mundo que han de propagar los seudocristos y seudoprofetas. El fin del mundo no vendrá sino después de que el Evangelio sea predicado en toda la tierra y aparezcan las catástrofes cósmicas anteriormente descritas. Esta segunda interpretación nos parece la más conforme con la propiedad de las palabras que usa Cristo, con todo el contexto anterior y siguiente y con la misma disposición psicológica de los discípulos que le escuchaban.

34-35 Tampoco están acordes los intérpretes en la explicación de estos versículos. ¿Qué generación es esta que no pasará sin

36 **Por lo que hace al día aquel y a la hora, nadie sabe nada, ni los**

---

que todas estas cosas sucedan? Generalmente, los autores que aplican la parábola de la higuera a la destrucción de Jerusalén afirman que Cristo asegura aquí que algunos de los que entonces vivían llegarían a ver la devastación de la ciudad y del templo. Según otros, Jesucristo diría sencillamente que la raza o pueblo judío no desaparecería de la historia antes de que sobre el mundo vengan las últimas señales de su fin [7].

Creemos que ninguna de estas dos explicaciones, y menos otras que se leen en algunos autores, están plenamente conformes con los términos que usa Cristo, con el contexto y los pasajes paralelos y con el fin que se propone Cristo en todo el discurso. Sin entrar en un análisis detallado, que nos llevaría muy lejos, me contentaré con dar el sentido que a mi parecer es más aceptable. Advierto ante todo que, a mi entender, el fin de estas palabras de Cristo no es impedir toda duda sobre su futura segunda venida y sobre el fin del mundo, sino más bien preparar el ánimo de sus discípulos para que no se dejen impresionar por un prematuro anuncio del fin del mundo, como si estuviera próximo a acontecer. Creo, por tanto, que el verdadero sentido de estas palabras es el siguiente: Tened por cierto que no pasará este mundo perverso y no empezará el nuevo con mi segunda venida gloriosa sin que antes hayan tenido cumplimiento estas señales que os he dado. Es más fácil que el cielo y la tierra, que tan estables parecen, pasen y desaparezcan, que el que mis palabras dejen de cumplirse.

c) Hay que estar alerta. 24,36-44 (= Mc 13,28-37; Lc 21,28-36)

36 Esta exhortación de Cristo a la vigilancia, aunque directamente se refiera al día del último juicio y al fin del mundo, concretamente enseña la necesidad de estar preparados para la hora de la muerte, porque el estado en que entonces se encontrará cada hombre será el estado en que deberá presentarse el día del juicio ante el eterno juez. Por consiguiente, hay que estar siempre prevenidos y prepararnos durante la vida para el día de la venida del Señor mientras tenemos tiempo para hacerlo. Por lo que hace al día y a la hora del último juicio y del fin del mundo, Dios no ha querido manifestárnoslo. El inciso *ni el Hijo* va entre paréntesis porque es en San Mateo de dudosa autenticidad, no así en San Marcos (13,32), donde ciertamente es auténtico. Cristo sabía, por supuesto como Dios, pero aun como hombre, el día de su segundo advenimiento; lo conocía como juez, pero como maestro no había recibido la misión de revelarlo, y en este sentido podía decir que lo ignoraba [8].

[7] Las diversas explicaciones que se han dado a este texto pueden verse resumidas en Simón-Dorado, *o.c.*, n.633.

[8] Cf. J. Lebreton, *L'ignorance du jour du jugement:* RScR 9 (1918) 281-289. Las sentencias diversas de los Padres las expone en *Les origines du dogme de la Trinité*[6] (París 1927) 559-590.

ángeles del cielo (ni el Hijo), sólo el Padre. [37] Como sucedió en tiem-
pos de Noé, así sucederá en la venida del Hijo del hombre. [38] Porque
así como en los días que precedieron al diluvio se comía y se bebía,
se casaban y se daban en matrimonio, hasta el día en que Noé entró
en el arca, [39] y no se dieron cuenta hasta el momento en que llegó el
diluvio y arrastró a todos, así sucederá en la venida del Hijo del hom-
bre. [40] Habrá entonces dos hombres en el campo, uno será tomado y
otro será dejado; [41] dos mujeres dando vueltas a la rueda de moler,
una será tomada y la otra será dejada. [42] Vigilad, pues, ya que no sa-
béis qué día vendrá vuestro señor.
[43] Comprended bien esto, que si el dueño de la casa supiese a qué
hora iba a venir el ladrón, vigilaría y no permitiría que horadasen su
casa. [44] Por eso estad también vosotros preparados, pues a la hora que
menos penséis vendrá el Hijo del hombre.

37-39 Para poner de relieve la necesidad de estar prevenidos para aquella hora de todos ignorada, recurre Cristo a una comparación tomada de la historia sagrada. Dios reveló a Noé el castigo que amenazaba a los hombres por sus crímenes y pecados. Fue durante muchos años el predicador de la justicia divina. Pero nadie le escuchaba. Aun los días inmediatos al diluvio, cuando estaba ya ultimando los preparativos del arca para ponerse a salvo con los suyos, más aún, el mismo día que comenzaron a caer las aguas torrenciales sobre la tierra, los hombres estaban absorbidos por los negocios de este mundo y por sus placeres. En este estado les sorprendió la venganza divina. Lo mismo sucederá al fin del mundo; a muchos cogerá de improviso el juicio de sus obras, ya que frecuentemente los hombres llevan una vida absorbida por las preocupaciones y deleites de la presente vida, sin preocuparse de la futura y de la cuenta que han de dar de sus acciones.

40-42 Otras dos comparaciones tomadas de la vida ordinaria ilustran la necesidad de estar preparados para la venida inesperada del juez. Dos hombres estarán trabajando o paseando en el campo; uno será tomado para recibir la recompensa y premio de sus buenas obras, otro será separado para el castigo. Para moler el trigo o la cebada se usaban frecuentemente molinos portátiles formados por dos piedras sobrepuestas; la superior se hacía girar sobre la que estaba debajo. Ordinariamente, dos mujeres sentadas en el suelo hacían girar, por medio de un mango de madera incrustado en un agujero, la piedra superior. La venida del juez las sorprenderá en su trabajo, y una será tomada para recibir su premio, mientras que la otra será dejada para el castigo. Es decir, que poco importa la ocupación externa en que a cada uno le sorprenda la venida del juez, sino más bien lo que hay que procurar es tener tal disposición interna del alma, que en cualquier momento podamos presentarnos ante el juez con la conciencia tranquila. La muerte imprevista y repentina es solamente un mal para quien no vive preparado para morir.

43-44 Un nuevo ejemplo que debe movernos a la vigilancia continua. Si al padre de familia se le avisase de antemano en qué

**45 ¿Qué servidor es el fiel y prudente, a quien su señor puso al
frente de su familia para que a su tiempo dé a cada uno su alimento?
46 Dichoso aquel servidor a quien al venir su señor encuentre que se
porta así. 47 En verdad os digo que le pondrá al frente de todos sus
bienes. 48 Pero si es un mal servidor, que piensa para sus adentros:
'Tarda en venir mi señor', 49 y comienza a maltratar a sus compañe-
ros, a comer y beber con borrachos, 50 vendrá el señor del tal siervo
el día que menos lo espera y a la hora que no piensa, 51 y le descuarti-
zará y le hará correr la suerte de los hipócritas; allí será el llorar y el
rechinar de dientes».**

---

vigilia de la noche, de las cuatro en que solían dividirla los judíos, iba a venir el ladrón para horadar la pared de su casa y robarle, vigilaría sin duda y no consentiría semejante atropello; y si, avisado de la llegada del ladrón, ignorase la vigilia u hora en que había de llegar, su vigilancia sería continua. La frase *horadar la casa* alude a las casas orientales, frecuentemente de barro, en cuyas paredes era fácil abrir agujeros para robar. La aplicación la hace el mismo Cristo [9]. Ignoramos el día en que seremos llamados a la cuenta, y, por tanto, debemos vigilar para que no nos sorprenda la llegada del Hijo del hombre, es decir, de Cristo juez.

d) **Parábola del siervo fiel.** 24,45-51

45-47 La imagen de esta nueva parábola está tomada de lo que solía suceder en las familias adineradas. Estas contaban frecuentemente con numerosos siervos, entre los cuales solía el señor distribuir de cuando en cuando cierta cantidad de trigo como recompensa. Al frente de ellos había uno, siervo también, a quien por su fidelidad nombraba el señor su administrador, con el fin de que vigilase sobre los demás y atendiese a las necesidades de cada uno. Si, en caso de que el señor tuviera que ausentarse, este siervo cumpliese su oficio con toda fidelidad, dando a sus consiervos todo lo que necesitaban, entonces el señor, cuando vuelva, le premiará poniéndole al frente de la administración de todos sus bienes.

48-51 Por el contrario, no se portará como siervo fiel y vigilante el que, aprovechándose de la ausencia del señor, maltrata a sus consiervos y se entrega a toda clase de excesos en banquetes y francachelas. Este tal recibirá su merecido cuando de repente se presente el señor y mande descuartizarle, como solían hacer los déspotas orientales. Correrá la suerte de los hipócritas. Esta palabra tiene aquí un sentido amplio. La hipocresía en su grado extremo es la incredulidad (cf. Lc 12,46) y los vicios que de ella se derivan. En suma, el castigo que le espera es la condenación eterna en el infierno [10].

Como se ve, la consecuencia es la misma que la de las pará-

[9] Cf. U. HOLZMEISTER, *Das Gleischnis vom Dieb in den Evv. und bei Paulus:* ZKTh 40 (1916) 704-736.

[10] P. JOÜON, ὑποκριτής *dans l'Evangile:* RScR 20 (1930) 313-316; 24 (1934) 193ss.

25 [1] «Entonces, el reino de los cielos será semejante a diez vír-
genes que tomaron sus lámparas y salieron al encuentro del esposo,
[2] cinco de ellas eran necias y cinco prudentes. [3] Las necias tomaron
sus lámparas sin haberse provisto de aceite; [4] en cambio, las pruden-
tes se proveyeron de aceite en sus aceiteras juntamente con las lám-
paras. [5] Como el esposo tardase, se amodorraron todas y se durmie-
ron. [6] A media noche se oyó un grito: 'El esposo, salid a su encuentro'.
[7] Entonces se levantaron todas aquellas vírgenes y prepararon sus
lámparas. [8] Y las necias dijeron a las prudentes: 'Dadnos de vuestro
aceite, que nuestras lámparas se apagan'. [9] Pero contestaron las pru-
dentes: 'A lo mejor no hay bastante para nosotras y para vosotras; me-
jor es que vayáis a los vendedores y os lo compréis'. [10] Mientras se fue-
ron a comprarlo llegó el esposo, y las que estaban preparadas entra-
ron con él al banquete nupcial, y se cerró la puerta. [11] Finalmente

---

bolas anteriores. El que el juicio final y fin del mundo no hayan de venir pronto, no debe ser motivo para entregarse a la vida licenciosa, porque si en este estado nos sorprendiese la muerte, nuestra desgraciada suerte para el día del juicio quedaría ya sin remedio decidida. Por el contrario, nuestra ignorancia del tiempo y hora en que el juez eterno ha de venir a pedirnos cuenta de nuestra vida, debe ser un acicate para aumentar nuestros merecimientos, mostrando a Dios nuestra fidelidad en su servicio durante todos los días de nuestra vida.

e) La parábola de las diez vírgenes. 25,1-13

1-13 *Entonces,* es decir, cuando venga Cristo a juzgar a los hombres y establecer su reino glorioso definitivo, la actitud en que se encontrarán los hombres será parecida a la de las diez vírgenes, que con sus lámparas saldrán al encuentro del esposo. En la Vulgata latina se representa a las diez vírgenes saliendo al encuentro del esposo *y de la esposa.* Estas últimas palabras, fuera de que faltan en la mayoría de los códices griegos, no están conformes con las costumbres palestinenses ni con el contexto siguiente (v.5.6.10), donde se menciona únicamente al esposo. Probablemente fueron introducidas para acomodar la parábola a las costumbres del mundo greco-romano.

La imagen de la parábola está tomada de las costumbres judías en la celebración de las bodas públicas o solemnes, que seguían, después de algunos meses, a los esponsales, que eran, como ya dijimos, un verdadero contrato matrimonial (cf. 1,18ss). La esposa, ricamente adornada, rodeada de sus amigas, esperaba en casa la llegada del esposo. Este, a la puesta del sol, venía acompañado de sus compañeros (los amigos del esposo), y con grande algazara, entre cánticos y danzas, conducía a la esposa a su casa recorriendo las calles de la aldea. Las amigas de la esposa llevaban en sus manos lámparas de barro cocido. Las doncellas previsoras y prudentes de la parábola llevaban además consigo pequeños frascos o aceiteras por si sus lámparas se apagaban por la tardanza del esposo, que

llegaron las otras vírgenes, y decían: 'Señor, señor, ábrenos'. [12] Mas él respondió: 'En verdad os digo que no os conozco'. [13] Vigilad, pues, ya que no sabéis el día ni la hora.

[14] Es como si un hombre al partir para un viaje llamase a sus propios criados y les confiase sus bienes, [15] y al uno da cinco talentos, al otro dos, al otro uno, a cada uno según su capacidad; después se marcha. [16] Luego, el que había recibido cinco talentos, se puso a negociar con ellos, y ganó otros cinco. [17] De la misma manera, el que había recibido dos, ganó también otros dos. [18] Pero el que había recibido uno solo, hizo un hoyo en la tierra y escondió el dinero de su señor.

---

podía hacerse esperar mucho tiempo. En cambio, las otras, imprevisoras e imprudentes, no llevaban más aceite que el que cabía en sus pequeñas lámparas, que comenzaron a apagarse antes de la llegada del esposo. Mientras fueron a las tiendas a proveerse de él, llegó el esposo, condujo a la esposa, acompañada de sus prudentes compañeras, a su casa, y allí, a puertas cerradas, comenzó el banquete nupcial. Cuando llegaron las doncellas imprudentes, se encontraron con la puerta cerrada, y el esposo se negó a admitirlas por no haberlas reconocido en el acompañamiento de su esposa [1].

La doctrina que en esta parábola se enseña está insinuada en el v.13 y es sustancialmente la misma que la de las parábolas anteriores. Hay que vigilar, porque no sabemos la hora en que vendrá Cristo a invitarnos al celestial banquete. Esta vigilancia, sin embargo, debe ir unida a una previsora preparación para aquel trance. Siempre, en cualquier circunstancia de nuestra vida, debemos estar dispuestos a ser llamados por el Señor. Sólo los que en aquella hora suprema se encuentren vigilantes y provistos del aceite de la gracia y buenas obras serán admitidos al banquete de la gloria, los demás serán excluidos. Parecida doctrina encontramos en Lc 12,35-38; 13,25. El esposo, como se ve, es Cristo; la esposa es la Iglesia militante, pero en aquel momento en que comenzará a ser la Iglesia triunfante por las bodas con el Cordero (cf. Ap 19,7-9). El que sea igual el número de las vírgenes prudentes y el de las imprudentes no quiere decir que será igual el número de los que se salvan y el de los que se condenan. Este, como otros detalles de la imagen parabólica, son meramente ornamentales y no dicen relación con la doctrina que en ella se encierra.

f) Parábola de los talentos. 25,14-30

14-18 El fin de esta parábola, como indica la misma fórmula de transición, es la doctrina expresada en el versículo anterior: *Vigilad, porque no sabéis el día ni la hora.* Es, además, una preparación inmediata para la descripción que sigue del juicio final.

La imagen parabólica tiene también su fundamento en las cos-

[1] Cf. Z. M., *Parabola de decem Virginibus:* VD 25 (1947) 56-57; F. Fuenterrabía, *La imagen parabólica del matrimonio y la parábola de las diez vírgenes:* EstF (1956) 321-362; Str.-B., I 500-508. Pueden consultarse con fruto los autores tratadistas especiales de las parábolas que enumeramos en el c.13, singularmente Fonck, Buzy y Vosté.

[19] Al cabo de mucho tiempo viene el señor de aquellos criados y les
pide cuentas. [20] Se presenta el que había recibido cinco talentos, y
ofrece otros cinco, diciendo: 'Señor, me entregaste cinco talentos; ahí
tienes otros cinco que he ganado'. [21] Dícele el señor: 'Bien, siervo
bueno y fiel; fuiste fiel en lo poco, yo te pondré al frente de lo mucho;
entra al festín de tu señor'. [22] Se acercó, a su vez, el que había recibido
dos talentos, y dijo: 'Señor, me entregaste dos talentos; ahí tienes otros
dos que he ganado'. [23] Dícele su señor: 'Bien, siervo bueno y fiel;
fuiste fiel en lo poco, te pondré al frente de lo mucho; entra al festín
de tu señor'. [24] Se acerca el que había recibido un talento, y dice: 'Se-
ñor, sé que eres un hombre duro, que quieres cosechar donde no has
sembrado y recoger donde no has esparcido; [25] así que con este te-
mor mío, me fui a enterrar en la tierra tu talento; ahí tienes lo que es
tuyo'. [26] Contestóle el señor: 'Siervo malo y perezoso, sabías que quie-
ro cosechar donde no he sembrado y recoger donde no he esparcido.
[27] Debías, pues, haber llevado mi dinero a los banqueros, y a mi vuel-
ta lo habría yo recibido con el interés. [28] Quitadle, pues, el talento y
dádsele al que tiene diez talentos. [29] Porque a todo el que tiene, se le
dará, y sobreabundará, y al que no tiene, se le quitará aun lo que tiene.
[30] Y a este siervo inútil arrojadle a las tinieblas de afuera; allí será el
llorar y el rechinar de dientes'.

---

tumbres del Oriente antiguo. Sabemos por documentos asirios y egipcios que era frecuente en la antigüedad que hombres libres confiasen la administración de sus capitales, para que les hiciesen producir, a esclavos propios o a amigos peritos en estos negocios. Esta práctica era ordinaria y en cierto modo necesaria en el caso de que un señor rico tuviera que ausentarse de su casa durante bastante tiempo. Era en estos casos muy difícil llevar de un sitio a otro el dinero, por razón del peso de las monedas que entonces se usaban. El señor de la parábola optó por repartir los ocho talentos de que disponía entre tres de sus esclavos con el fin de que negociasen con ellos y poder encontrar a su vuelta aumentado su capital [2]. Un talento equivalía a 60 minas o 6.000 denarios; en nuestra moneda, a unas 6.000 pesetas oro. Consiguientemente, los ocho talentos venían a ser cerca de 50.000 pesetas oro, capital muy notable en aquellos tiempos.

La doctrina espiritual que Cristo quiso recomendar en esta parábola está íntimamente relacionada con la de las parábolas anteriores. Nos exhorta a que aprovechemos con diligencia y solicitud las gracias y beneficios que a cada uno concede para prepararnos a la venida del juez, que será inesperada. Nos enseña además que cada uno será premiado o castigado conforme a sus merecimientos o negligencias.

Por lo demás, toda la narración tiene más de alegórica que de parábola. Es claro que el señor que se ausenta y tarda en volver es Cristo, que subió a los cielos y volverá a juzgar a los hombres después de toda la historia de la humanidad, que, bastante claramente se indica en la narración, ha de ser de larga duración. No

[2] Se trataba probablemente del talento ático, que equivalía a 60 minas. Cf. J. Leal, *El mundo de los evang.* 229-236.

tienen, por tanto, razón aquellos escatologistas que afirman que Cristo creía inminente y cercano el fin del mundo. Los siervos son todos los hombres, y los talentos son los dones, tanto de orden natural como, sobre todo, sobrenatural, que reparte a cada uno para conseguir la salvación eterna. En la diligencia y laboriosidad de los dos primeros y en la desidia y pereza del tercero está representada la historia de la humanidad entera y de cada uno de los hombres; unos, por corresponder a las gracias recibidas, merecerán la gloria eterna; otros, en cambio, por resistir a ellas y descuidar el cumplimiento de la voluntad de Dios, merecerán el castigo del infierno.

Algunos rasgos de la imagen parabólica son, como en otras parábolas, meramente ornamentales; otros están puestos con miras ya a la enseñanza doctrinal. Así, por ejemplo, la notable ganancia de cinco talentos que consiguió el primer siervo se la considera como una cosa pequeña: *fuiste fiel en lo poco*, sin duda en comparación con el premio del cielo. El v.28, en el que Cristo manda quitar al siervo perezoso el talento que se le había entregado y dárselo al que tenía ya diez, viene a enseñarnos que Dios multiplica las gracias y los dones en aquellos que los aprovechan, y, por el contrario, las retira de los que por su infidelidad se hacen indignos de ellas. El v.29 es un proverbio que confirma la doctrina del versículo anterior. Le vimos ya en Mt 13,12 y le encontramos también en los otros dos sinópticos (Mc 4,25; Lc 8,18).

Mucho se ha discutido y se discute entre los expositores si la parábola de las minas que nos refiere San Lucas en 19,12-27 es idéntica a esta de los talentos de San Mateo o si es distinta. No queremos entrar de lleno en el examen del problema. Teniendo en cuenta las circunstancias distintas de tiempo y lugar en que San Lucas la coloca; las diferencias notables entre las dos parábolas, aunque convengan en ciertos rasgos generales; la doctrina también algo distinta que de ambas se deduce y el mismo estilo y forma literaria, muy distinto en cada uno de los evangelistas, nos inclinamos a creer, con muchos autores modernos, que se trata de dos parábolas distintas.

g) El juicio final. 25,31-46

La conclusión de las tres parábolas anteriores y de todo el discurso que las precede sobre la segunda venida gloriosa de Cristo a juzgar a los hombres, es que debemos estar continuamente alerta, aprovechándonos de los dones y gracias que el Señor nos conceda para poder dar buena cuenta de nuestra vida en el día en que venga a pedírnosla el supremo juez.

Cristo termina su discurso con una descripción dramática y solemne de aquel supremo y tremendo juicio al que serán llamados todos los hombres. Es una de las páginas más impresionantes del evangelio. El ritmo semítico con que se suceden las sentencias, las imágenes de pronunciado color apocalíptico, la misma concisión

[31] Así, pues, cuando venga el Hijo del hombre rodeado de su
gloria, acompañado de todos los ángeles, se sentará sobre su glorioso
trono, [32] y se reunirán delante de él todas las naciones, y separará a los
hombres los unos de los otros, como el pastor separa las ovejas de los
cabritos, [33] y colocará las ovejas a su derecha, y los cabritos a la iz-

---

de los rasgos descriptivos, revisten a toda esta impresionante escena de un halo sublime y majestuoso. Se distinguen perfectamente en la descripción tres partes: la venida del juez, v.31-33; la sentencia en favor de los justos, v.34-40; la sentencia contra los pecadores, v.41-45, y la conclusión, v.46.

31-33 El juez supremo que presidirá con autoridad absoluta el tribunal es el Hijo del hombre, Cristo, no sólo en cuanto Dios, sino en cuanto hombre, ya que aun como tal está sobre todos los ángeles y todos los hombres y murió por la salud de todo el género humano. Se presentará en toda su majestad y gloria, propia de aquella naturaleza humana unida substancialmente al Verbo; escoltado por todos los ejércitos angélicos, que obedecerán sus órdenes. Muchos Santos Padres, fundados en lo que San Pedro dice en su carta segunda 2,4, afirman que estarán también allí los demonios para que reciban la sentencia de su condenación delante de los justos y sean de nuevo precipitados en el infierno juntamente con los condenados.

En las teofanías de los profetas y en las visiones simbólicas del Apocalipsis y aun en algunos documentos talmúdicos se representa a Dios y a su Mesías sentados en un trono de gloria como jueces. Así descenderá Cristo del cielo sobre las nubes de una manera parecida, aunque mucho más solemne y majestuosa que cuando el día de su ascensión subió a los cielos (cf. Act 1,9-11). Delante de todos los hombres que han existido desde el primero hasta el último establecerá su tribunal y trono, porque así como ha muerto por la salvación de todos, así es justo que juzgue a todos, y, efectivamente, el Padre le ha constituido juez de los vivos y de los muertos (Act 10,42; 2 Tim 4,1; 1 Pe 4,5), y *todos los que están en los sepulcros oirán su voz, y saldrán los que hubieren hecho el bien, resucitando para la vida, y los que han hecho el mal, resucitando para la condenación* (Jn 5,28.29). El mismo pensamiento expresa en varias ocasiones San Pablo (cf. 2 Cor 5,10; Rom 14,10, etc.). Los ángeles separarán a los justos de los pecadores. En este mundo, buenos y malos vivimos mezclados y confundidos; allí los buenos, representados en las ovejas, por su naturaleza mansas y pacíficas, serán colocados a la derecha del juez, como en un puesto de honor y preferencia, mientras que los malos, representados por los cabritos, de naturaleza arisca y rebelde, serán colocados a la izquierda. Semejante imagen del juez que como pastor separa y distingue las cabezas de su ganado la encontramos en Ezequiel 34,17.

Sobre el sitio donde ha de tener lugar esta inmensa concentración de toda la humanidad, nada nos dice la Sagrada Escritura ni

quierda. [34] Entonces dirá el rey a los que están a su derecha: 'Venid,
benditos de mi Padre, entrad a poseer el reino que os está preparado
desde el principio del mundo. [35] Porque tuve hambre, y me disteis
de comer; tuve sed, y me disteis de beber; era extranjero, y me hos-
pedasteis; [36] estaba desnudo, y me vestísteis; enfermo, y me visitas-
teis; en la cárcel, y vinisteis a verme'. [37] Entonces le dirán los justos:
'Señor, ¿cuándo te vimos con hambre y te dimos de comer, con sed
y te dimos de beber? [38] ¿Cuándo te vimos extranjero y te recibimos,
o desnudo y te vestimos? [39] ¿Cuándo te vimos enfermo o en la cárcel
y te visitamos?' [40] El rey les responderá: 'En verdad os digo, cuantas
veces se lo habéis hecho a uno de los más pequeños de estos mis her-

---

la tradición eclesiástica [3]. Desde el siglo IV se comenzó a propagar en el pueblo cristiano la idea de que el juicio final tendrá lugar en el valle de Josafat. Con este nombre comenzó a llamarse hacia el siglo IV parte del valle de Cedrón al oriente de la ciudad de Jerusalén. Creyeron muchos ver confirmada esta opinión en un pasaje de Joel 3,2.13 que dice: *Reuniré a todas las gentes y las llevaré al valle de Josafat*. Pero aquí la palabra *Josafat* es un nombre meramente simbólico y metafórico, no geográfico. El profeta habla del juicio que Dios ha de establecer contra las naciones enemigas del pueblo de Israel en un sitio imaginario que llama Josafat, porque esta palabra hebrea significa *Dios juzga*, de manera que la expresión de Joel equivale a la siguiente: Dios juzgará a las naciones en el valle del juicio divino.

34-40 Cristo al pronunciar su sentencia habla como rey, y como tal llama a los justos a entrar en su reino, preparado para ellos desde toda la eternidad. El cielo es, ante todo, una gracia, es también una herencia que se nos da como a hijos adoptivos, coherederos con Cristo (Rom 8,17), y es también un premio o recompensa de nuestras buenas obras. Dios desde toda la eternidad ha previsto los méritos o deméritos de cada uno de los hombres a nuestro modo de entender, y, en consecuencia, a esta previsión ha decretado el premio o castigo debido a cada uno.

Los hombres en el juicio final habrán de dar cuenta de todos y cada uno de los actos de su vida (12,36; 16,27); pero aquí Jesucristo menciona únicamente las obras de caridad y misericordia, que se describen al modo bíblico (cf. Is 58,7; Jn 22,6s; Ecli 7,55). Con lo cual quiso indicar la importancia de este precepto (Jn 13,35; 1 Cor c.13), en el que se resume, según San Pablo (Rom 13,9), toda la ley.

El diálogo que se establece entre Cristo y los elegidos cuando oyen la recompensa con que son premiadas sus obras de misericordia para con el mismo Cristo es una manera literaria de expresar los pensamientos de agradecimiento y afecto que entonces embargarán a los justos. Es también un modo de ponderar la excelencia de las obras de misericordia, que Jesucristo toma como hechas a su misma persona. Efectivamente, Cristo mira a todos los

[3] Cf. G. M. Perrella, *La Valle di Giosafat e il giudizio universale*: DTh 36 (1933) 45-50; Knabenb., *o.c.*, II 384s.

manos, a mí me lo habéis hecho'. [41] Entonces dirá también a los que
están a su izquierda: 'Id lejos de mí, malditos, al fuego eterno, prepa-
rado para el diablo y sus ángeles. [42] Pues tuve hambre, y no me disteis
de comer; tuve sed, y no me disteis de beber; [43] fui extranjero, y no
me hospedasteis; desnudo, y no me vestisteis; enfermo y en la cárcel,
y no me visitasteis'. [44] Entonces dirán ellos: 'Señor, ¿cuándo te vimos
con hambre, o sediento, o extranjero, o desnudo, o enfermo, o en la
cárcel y no te asistimos?' [45] Entonces les contestará: 'En verdad os
digo, cuantas veces dejasteis de hacerlo a uno de estos pequeñitos, de-
jasteis de hacérmelo a mí'. [46] E irán éstos al castigo eterno, y los justos
a la vida eterna».

---

hombres, singularmente a los desgraciados, los pobres, los hambrientos, a todos los que sufren, como hermanos, y, tratándose de los fieles cristianos, los mira como miembros suyos, pues forman con él el cuerpo místico de la Iglesia. Lo que se haga, por tanto, en favor suyo, es hacerlo en favor del mismo Cristo.

41-45 La sentencia condenatoria de los réprobos está literalmente descrita de una manera semejante a la de los elegidos. A éstos les llamó *benditos de su Padre* para indicar que la vida eterna a que son llamados se la deben a la bondad y misericordia divinas. Por el contrario, a los réprobos se les llama sencillamente *malditos*, insinuando que su condenación se debe exclusivamente a su culpa. Las primeras palabras: *Apartaos de mí*, significan la pena de daño, es decir, la exclusión de la visión beatífica de Dios, en la que consiste la felicidad eterna. Las otras: *el fuego eterno*, significan la pena de sentido, que consistirá en un tormento positivo físico producido por un fuego verdadero, no metafórico, que durará eternamente [4]. Este fuego había sido preparado por Dios primariamente para los ángeles rebeldes, pero después de la caída de Adán está también reservado para los hombres que imiten con sus pecados la rebeldía de Satanás y mueran en ese estado de enemistad con Dios. El motivo de esta sentencia se funda en no haber practicado las obras de caridad y misericordia con los necesitados, que equivale a no haber amado al mismo Cristo. Todos los pecados, efectivamente, son, de una manera o de otra, contra la caridad o amor de Dios y del prójimo.

46 La doble sentencia será inmediatamente ejecutada. Se trata de una sentencia definitiva, inapelable, por la cual la suerte de los buenos y de los malos queda fijada para siempre. Tanto el premio de los justos como el castigo de los malvados no tendrá fin.

[4] Sobre el fuego del infierno y la eternidad de sus penas consúltense los teólogos dogmáticos, que suelen declarar la doctrina de la Iglesia sobre este particular; por ejemplo, I. F Sagüés, *S. Theol. Summa*. IV. *De Novissimis* n.200-218.159-179.

26 1 Cuando acabó Jesús todos estos razonamientos, dijo a sus discípulos: 2 «Ya sabéis que dentro de dos días se celebra la Pascua, y

---

82. **Decretan los judíos su muerte.** 26,1-5
(= Mc 14,1-2; Lc 22,1-6)

1-2 La fórmula de transición que aquí usa San Mateo, y que ya hemos visto en otras ocasiones (7,28; 11,1; 13,53; 19,1), puede referirse a todos los discursos que Cristo pronunció en Jerusalén desde el día de su entrada triunfal en la ciudad o a los últimos que anteceden inmediatamente antes en el capítulo anterior. Menos probable parece lo que algunos afirman, que San Mateo alude a todos los discursos que Cristo pronunció durante su vida pública, como si hubiera querido indicar que en este día puso fin a su oficio de doctor y maestro para comenzar con su pasión el de sumo sacerdote y redentor.

Ya en otras ocasiones Cristo había anunciado a sus apóstoles muchos detalles de su pasión y muerte (cf. 16,21; 17,22; 20,18.19); aquí predice el mismo día en que será entregado. Faltaban dos días para la gran fiesta de la Pascua. Con la mayor parte de los comentaristas modernos, hemos colocado los discursos anteriores, siguiendo la cronología más detallada de San Marcos (11,12.27), el martes santo. En la hipótesis, que creemos aún la más probable y mejor fundada en los mismos evangelios y en toda la tradición, de que Cristo celebró la última cena el jueves al atardecer, Cristo dijo estas palabras el martes santo por la tarde o el miércoles por la mañana. El orden de los hechos fue, por tanto, el siguiente: el sábado anterior o el viernes al atardecer llegó Cristo a Betania, donde fue obsequiado con un banquete por Simón el leproso. Al día siguiente hizo su entrada triunfal en Jerusalén. El lunes maldijo la higuera y arrojó del templo a los profanadores. Al día siguiente, martes, pasó junto a la higuera maldecida, disputó en el templo con sus enemigos los fariseos, escribas y saduceos, y al atardecer, sentado en la falda del monte Olivete, tuvo el largo discurso a sus apóstoles sobre su última venida gloriosa a juzgar al mundo. Dos días más tarde, es decir, el jueves por la tarde, celebró la cena pascual; esa misma noche fue apresado, y al día siguiente, viernes, crucificado.

La palabra *Pascua*, hebreo *Pesah*, que traía a la memoria la liberación del pueblo judío de la esclavitud de los egipcios, significaba en tiempo de Cristo, o el mismo cordero pascual y la cena en que se comía, o la fiesta de la Pascua, que comenzaba con la cena del cordero el día 14 del mes de nisán al ponerse el sol y terminaba el día 21 por la tarde. Esta fiesta, la más solemne que celebraban los judíos, se llamaba también de los ácimos, porque durante todos aquellos días no podían comer otro pan sino el ácimo, o hecho con harina sin fermentar [1].

[1] Sobre la Pascua cf. DBS I 153-159.

el Hijo del hombre va a ser entregado para que le crucifiquen». [3] Por
entonces se reunieron los príncipes de los sacerdotes y los ancianos
del pueblo en el palacio del sumo sacerdote, llamado Caifás, [4] y deli-
beraron con el fin de apoderarse de Jesús y, valiéndose del engaño,
hacerle morir. [5] Mas decían: «Que no sea durante la fiesta; hay que
evitar que sobrevenga algún alboroto en el pueblo».
[6] Como se encontrase Jesús en Betania en casa de Simón el leproso,
[7] se le acercó una mujer con un frasco de un perfume de mucho pre-

---

3-5 Por estos mismos días se reunieron los miembros del sanedrín para tratar de la manera de apoderarse de Cristo para matarle. San Mateo nombra solamente a los príncipes de los sacerdotes y a los ancianos, pero San Marcos y San Lucas hacen mención también de los escribas. Ya en varias ocasiones habían pretendido en vano prenderle (cf. Jn 5,18; 7,25.30.32) y después de la resurrección de Lázaro habían celebrado una sesión presidida por Caifás para ver la manera de acabar con él cuanto antes. Ahora, más irritados que nunca, después de su entrada triunfal en Jerusalén y de las disputas que con él habían tenido en el templo, se reúnen secretamente en el palacio del príncipe de los sacerdotes, llamado Caifás. El sitio ordinario donde el sanedrín solía reunirse era una sala llamada *Gazith*, no lejos del templo; pero esta reunión extraordinaria no la quisieron tener en el lugar acostumbrado, sin duda porque querrían que se mantuviese oculta. Caifás fue sumo sacerdote desde el año 18 al 36 después de Cristo. Era yerno del anterior. sumo sacerdote, Anás (Lc 3,2; Jn 18,13). San Juan en 11,49 y 18,14 le atribuye un influjo preponderante en el complot contra Cristo. El sumo sacerdote, según la ley mosaica, era vitalicio y, según ciertas leyes, de sucesión; pero en tiempo de Cristo su elección dependía del arbitrio de las autoridades civiles. Príncipes de los sacerdotes se llamaban los que habían sido sumos sacerdotes; creen algunos que también sus hijos y los jefes de las veinticuatro clases sacerdotales.

83. **María unge sus pies.** 25,6-13 (= Mc 14,3-9; Jn 12,1-11)

6-7 Esta narración sumaria de San Mateo hay que completarla con otros detalles que nos ofrecen San Marcos y San Juan. Que se trata del mismo hecho, no hay ninguna duda. Que es distinto del que San Lucas cuenta en 7,36-50, parece lo más probable, aunque no faltan autores que opinan lo contrario [2]. San Juan nos da con exactitud el día en que Cristo llegó a Betania y le invitaron a este convite; fue seis días antes de la Pascua. Si por la palabra *Pascua* entendemos el día en que Jesucristo celebró la última cena con sus apóstoles, es decir, el jueves, seis días antes, sería el viernes, y el banquete pudo celebrarse al día siguiente. La razón por la

[2] Mucho se ha escrito sobre este problema. Véase, sobre todo, F. PRAT, *Jésus Christ* II 501-506; U. HOLZMEISTER, S. *Maria Magdalena estne una eademque cum peccatrice et Maria sorore Lazari?*: VD 16 (1936) 193-199. Brevemente, SIMÓN-DORADO, *o.c.*, n.398-400.

cio y le derramó sobre la cabeza de Jesús, que estaba a la mesa. [8] Viendo esto los discípulos, se enfadaron y decían: «¿A qué viene este derroche? [9] Podía haberse vendido eso en mucho precio y socorrer a

---

que San Mateo y San Marcos colocan el hecho en este lugar parece ser la traición de Judas, que cuentan inmediatamente después, como relacionada en algún modo con el acontecimiento de Betania.

Simón, que convida a comer en su casa a Jesús, es llamado el leproso, o porque efectivamente lo había sido y Cristo le había curado, como creyeron ya muchos Padres y expositores antiguos, o porque era el apellido de los miembros de su familia. Lo que parece cierto según todos los indicios es que estaba unido con relaciones de amistad, y tal vez de parentesco, con Lázaro y sus dos hermanas. No hay razón para confundirle con el fariseo Simón, que también convidó a Jesucristo, del que habla San Lucas. En aquel tiempo este nombre era muy común, como lo comprueban los documentos de la época.

La mujer que se acercó a Cristo para ungirle es María, la hermana de Lázaro, como expresamente lo dice San Juan (12,3). No hay que confundirla ni con la Magdalena, como han hecho algunos, ni con la pecadora, que también ungió los pies del Señor, como cuenta San Lucas. De este problema todavía debatido se hablará en el comentario al evangelio de San Lucas. Juntamente con María estaban presentes su hermana Marta, que servía a la mesa, y su hermano Lázaro, que era uno de los convidados juntamente con Cristo. Los frascos en que solían guardarse los perfumes delicados eran generalmente de alabastro; tenían un cuello largo y estrecho, que se rompía cuando se quería derramar todo el perfume, como hizo en este caso María, según observa San Marcos (14,3).

El perfume de que aquí se trata estaba extraído del nardo, y por cierto era, como anotan San Marcos y San Juan, auténtico, no adulterado, como parece eran otros. Su cantidad, de una libra romana, equivalente a 327 gramos, era considerable; de ahí que su precio fuese también grande, de unos 300 denarios, según calculaba Judas (Jn 12,5). Este legítimo perfume de nardo era tan apreciado entre los antiguos, que Horacio prometía a Virgilio un tonel de buen vino por un pequeño frasco del precioso ungüento.

San Mateo y San Marcos anotan que María ungió la cabeza del Salvador según estaba recostado a la mesa. San Juan añade que ungió también sus pies y se los enjugó con los cabellos de su cabeza. Semejantes unciones a los convidados a la mesa eran conocidas entre los orientales, aunque en este caso, dadas todas las circunstancias, se trataba de una excepcional, como lo comprueba el hecho de que de ella se ocupasen tres evangelistas y, sobre todo, por la significación que de ella dió el mismo Cristo.

8-9 Algunos de los discípulos vieron con malos ojos, interpretándolo como un despilfarro, aquella acción de María. Por lo que indica San Juan, Judas Iscariote fuè el primero de quien partió

los pobres». 10 Como lo advirtiese Jesús, les dijo: «¿Por qué molestáis
a esta mujer? Ha ejercitado una buena obra conmigo, 11 porque a los
pobres siempre les tendréis entre vosotros, pero a mí no me tendréis
siempre, 12 y al derramar ésta ese perfume sobre mi cuerpo, lo ha
hecho para mi enterramiento. 13 En verdad os digo que por todas
partes en el mundo entero donde se predique esta buena nueva, se
dirá también lo que ésta hizo para memoria de ella».
14 Entonces, uno de los doce, llamado Judas Iscariote, se fue en
busca de los príncipes de los sacerdotes 15 y les dijo: «¿Qué me que-
réis dar, y yo os lo entregaré?» Y ellos le propusieron treinta siclos.
16 Y desde aquel momento buscaba una ocasión propicia para en-
tregarle.

---

semejante murmuración. El pretexto era la cantidad de tan precioso perfume, con cuyo precio se hubiera podido socorrer a numerosos pobres. Esta conmiseración para con los pobres pudo ser sincera y verdadera en los otros apóstoles; pero, por lo que hace a Judas, observa San Juan que esto lo decía no porque se preocupase de los pobres, sino porque *era ladrón, y como tenía la bolsa, robaba lo que en ella había* (12,6).

10-12 Jesucristo salió en defensa de María, alabando lo que acababa de hacer como una buena obra, como un obsequio digno de loa hecho directamente a su persona. Ciertamente que el cuidado de los pobres es una cosa muy laudable y muy recomendada por el mismo Cristo, hasta el punto de que todo lo que se haga por ellos, lo toma él como hecho a sí mismo. Con todo, buenas son también y muy laudables las obras en obsequio y reverencia del mismo Señor. Tanto más cuanto que a los pobres siempre les tendremos a mano, pero no así a Cristo, que caminaba ya hacia su pasión y muerte. María se había adelantado a ofrecer al cuerpo de Cristo aquellos honores fúnebres, tan estimados entre los antiguos, que consistían en el embalsamamiento del cadáver. Probablemente, Cristo aludía con sus palabras a la división que los judíos hacían de las buenas obras en limosnas y otras obras de caridad; a estas últimas, entre las cuales se contaba el embalsamamiento de los cadáveres, se las juzgaba más excelentes. Responde, pues, Cristo a los discípulos, que reprochaban a la mujer el no haber empleado en limosnas el precio de aquel perfume, que ha hecho una obra más excelente, pues aquella unción servía para su sepultura.

84. **La traición de Judas**, 26,14-16 (= Mc 14,10-11; Lc 22,3-6)

14-16 La fórmula de transición que usa San Mateo: τότε, no significa que la narración que sigue haya de colocarse inmediatamente después de la unción de Betania. Debió de suceder días después, probablemente el miércoles después de la sesión del sanedrín, en que los sanedritas determinaron apoderarse de Cristo para darle muerte. Tal vez Judas tuvo noticia de aquella reunión y de lo que en ella se había tratado y creyó ofrecérsele una ocasión

propicia para la negra traición que venía madurando de tiempo atrás en su ánimo. De hecho, ya un año antes Cristo había aludido claramente a él, aunque sin nombrarle, cuando dijo: *¿No os elegí ya a los doce? Pues bien, uno de vosotros es un diablo* (Jn 6,71).

El sobrenombre de Iscariote con que los evangelistas designan a Judas parece tener su origen del pueblo o aldea llamada Carioth, ya fuera porque efectivamente había nacido allí, ya fuera porque de aquella aldea procediesen sus padres. De hecho, San Juan le llama hijo de Simón el Iscariote (6,7; 12,2.26).

El mismo Judas fue en busca de los enemigos de Cristo para ofrecerse a poner en sus manos a Cristo. Los tres sinópticos advierten, como horrorizados ante tamaño crimen, que era *uno de los doce*, es decir, que, como los otros apóstoles, había sido objeto de una predilección especial de Cristo, que le escogió para el apostolado; había predicado y probablemente había hecho milagros (Mc 10,5; Mc 6,13); el mismo cargo que ejercitaba en el colegio apostólico de administrar las limosnas que les daban era una prueba de la confianza que Cristo y los demás discípulos tenían en su fidelidad (Jn 12,6; 13,29). Su espantosa caída la atribuyen expresamente a sugestión de Satanás San Lucas (22,3) y San Juan (13,2), La tentación de que se valió fue la avaricia; *era un ladrón*, dice San Juan (12,6), *y como tenía la bolsa, robaba lo que en ella había.* El amor al dinero le fue apartando lentamente de su excelsa vocación, de su ministerio sagrado y de la misma persona de Jesús, con la que llega a negociar.

Jamás se ha visto proposición tan repugnante como la que hace a los enemigos de Cristo: *¿Qué me queréis dar, y yo os lo entregaré?* San Marcos (14,11) y San Lucas (22,5) advierten que se alegraron al oír semejante proposición hecha por uno de los discípulos de Jesús, que les daba solucionado el problema que les preocupaba de encontrar la manera de apoderarse de él. Le prometieron treinta siclos [3]. La palabra griega que usa San Mateo significa literalmente treinta monedas de plata. Hoy están conformes todos los expositores en que se trata de treinta siclos o tetradracmas, que equivalían a unas 120 pesetas oro. Era la cantidad que debía pagarse por la muerte de un esclavo (Ex 22,12). Atendiendo a la manera como se expresan San Marcos y San Lucas, no parece que esta cantidad se la entregasen inmediatamente, sino después de la prisión de Jesús en el huerto de Getsemaní.

Desde aquel fatal momento buscaba Judas ocasión propicia para poner en obra su infame traición. Pero, advierte San Lucas (22,6), buscaba la manera de hacerlo sin dar lugar a que la muchedumbre se enterase, de una manera clandestina y oculta, que era también lo que deseaban los miembros del sanedrín.

En conmemoración de aquella sesión del sanedrín en que determinaron dar muerte a Jesús y de la traición de Judas, ya desde

[3] Cf. U. Holzmeister, *Num Iudas pretio vulgari servorum Iesum vendiderit:* VD 23 (1943) 65-70; R. Follet, *Constituerunt ei triginta argenteos:* VD 29 (1951) 98-100.

17 El primer día de los ácimos se acercaron los discípulos a Jesús y le dijeron: «¿Dónde quieres que te hagamos los preparativos para

---

los tiempos apostólicos se consideró este día de la semana, el miércoles, como día de luto y de ayuno [4].

85. **La última cena.** 26,17-19 (= Mc 14,12-16; Lc 22,7-18; Jn 13,1-17)

17 La solemnidad de la Pascua se llamaba también el día o fiesta de los ácimos, porque durante toda aquella semana sólo se podía comer pan sin levadura. Que la cena que aquí se describe fuera efectivamente la cena pascual y no una cena o convite de despedida que Cristo quiso tener con sus discípulos, como afirmaron algunos pocos autores, se desprende del modo de hablar de los evangelistas, aunque no hagan mención expresa del cordero pascual ni de los ritos que en semejante cena solían observarse.

La ley prescribía que la cena pascual debía celebrarse el día 14 del mes de nisán, después de la puesta del sol. Este es el día que los sinópticos quieren significar cuando hablan del día primero de los ácimos o del día de los ácimos, pues aunque, propiamente hablando, éste era el día 15 de nisán, con todo, como el día 14 había que hacer desaparecer de las casas todo pan fermentado, y para los judíos el día comenzaba desde la puesta del sol del día anterior, de hecho se consideraba como día primero de los ácimos, y a él, sin duda, aluden San Marcos y San Lucas cuando el primero dice: *cuando se sacrificaba la Pascua* (14,12), y el otro: *el día de los ácimos, en el que hay que sacrificar la Pascua* (22,7). Lo mismo se desprende de que al día de la Pascua le llaman sencillamente el día de los Acimos o fiesta de los Acimos (Mc 14,1; Lc 22,1).

La ley mosaica, al determinar el día de la Pascua, sólo habla del día del mes, que podía, por consiguiente, caer en cualquier día de la semana. Si nos atenemos a los datos que nos ofrecen los evangelistas, se ha creído siempre que Cristo celebró la última cena el jueves y que al día siguiente, viernes, fue crucificado. Efectivamente, el sentido obvio de las expresiones evangélicas es que desde el cenáculo se dirigió al huerto de los Olivos, donde fue preso. A la mañana siguiente fue declarado reo de muerte por el sanedrín y entregado a Pilato, quien ese mismo día le mandó crucificar. Que ese día era viernes, no ofrece duda alguna, porque se le llama *parasceve*, o preparación del sábado (Mc 15,42), y porque al día siguiente, según San Lucas y San Juan, era sábado (Lc 23, 54.56; Jn 19,31ss), y el día en que resucitó era el primero de la semana, es decir, el que seguía al sábado, equivalente a nuestro domingo. Esta misma tradición la confirma San Pablo cuando dice, hablando de la eucaristía, que fue instituida por Cristo *la noche en que fue entregado y después de la cena* (1 Cor 11,23.25).

[4] Cf. *Doctr. Apost.* 8,1; TERT., *De ieiuniis* c.2: ML 2,1007; *Const. Apost.* 7,23; SAN AGUSTÍN, *Epist.* 36.13.30: ML 33,150, etc.

Modernamente se ha propuesto una nueva explicación del día de la cena, de la que se han ocupado muchas revistas y aun algunos diarios Una idea clara y resumida puede verse en la revista *Bíblica* [5].

Brevemente, esta nueva teoría ordena los acontecimientos en la siguiente forma. Cristo celebró la cena pascual el martes, no el jueves. La razón es porque en el calendario antiguo sacerdotal, de que habla el *Libro de Henoc* (c.72-82), y al que parecen aludir los documentos de Qumrân, el 14 de nisán coincidía siempre con el martes. Efectivamente, este calendario se regía por el año solar, que constaba de doce meses de treinta días cada uno, más otros cuatro que se intercalaban después de cada trimestre. El año constaba, pues, de trescientos sesenta y cuatro días, y comenzaba siempre por el mismo día, miércoles. De esta suerte, el día 14 del primer mes, que era el de nisán, era siempre martes, y el día 15, el solemnísimo de la Pascua, era siempre miércoles. Como, por otra parte, es cierto, según los evangelistas, que Cristo murió el viernes, entre la última cena y la crucifixión pasaron tres noches y dos días y medio, desde el atardecer del martes hasta la hora nona del viernes.

Según esto, los acontecimientos de la pasión se sucedieron en la siguiente forma: el martes por la tarde, la última cena; aquella noche Cristo es apresado en el huerto de Getsemaní y conducido ante Anás, que le somete a un interrogatorio, durante el cual Pedro en el atrio de la casa del pontífice le niega. Desde allí es conducido Cristo a la presencia de Caifás y en su palacio queda custodiado durante aquella noche. Al día siguiente, miércoles, por la mañana se reúne por primera vez todo el sanedrín, que declara a Cristo reo de muerte. También aquella noche queda allí custodiado y se mofan de él los soldados. El jueves se reúne la segunda sesión del sanedrín por la mañana, confirman la sentencia de muerte dada el día anterior y le conducen a Pilato, donde tiene lugar la primera vista ante el presidente romano. En este mismo día es remitido a Herodes, quien le devuelve otra vez a Pilato. Aquella noche queda custodiado en el pretorio. Al día siguiente, viernes, por la mañana recibe Pilato el aviso de su mujer, que por la noche ha sufrido sueños que la han inquietado con ocasión de aquella causa. Tiene lugar la segunda vista ante Pilato, el cual, después de manifestar su repugnancia a condenar a Cristo y haber resistido durante algún tiempo a las violentas presiones de los escribas y fariseos y de todo el pueblo, termina por condenarle a muerte. Es crucificado a la hora sexta y muere a la hora nona [6].

Esta teoría tiene muchos puntos oscuros; los fundamentos en que estriba no son muy sólidos y plantea otras dificultades, algunas de ellas graves, que no resuelve. Una de ellas, prescindiendo de otras, es que entre la entrada triunfal en Jerusalén, el domingo, y la última cena, el martes, apenas queda espacio para los acontecimientos y discursos de Cristo en Jerusalén, que los tres sinópticos colocan en ese intervalo de tiempo. Creemos, pues, que mientras

[5] 36 (1955) 408-413.
[6] Cf. A. Jaubert: Rev. d'hist. des religions, 146 (1954) 140-173.

no se haga más luz sobre el particular, no hay razón para separarse de la cronología tradicional, que, por otra parte, está más conforme con el texto evangélico.

Problema más arduo, y hasta la fecha no resuelto definitivamente, es determinar el día del mes en que Jesucristo celebró la última cena. Hemos dicho que, según la ley, el día señalado era el 14 del mes de nisán después de la puesta del sol. Al día siguiente, 15, era el primero solemnísimo de la Pascua, que duraba una semana entera. La lectura de los sinópticos, como hemos visto, sugiere la idea de que, efectivamente, el jueves en que Cristo celebró la última cena era el 14 de nisán. En cambio, San Juan supone claramente que Jesucristo muere el día 14, la víspera del gran día de la Pascua, y, por lo tanto, celebró la cena el día anterior, 13 de nisán. Efectivamente, cuando los judíos conducen a Jesús al pretorio, *ellos*, dice, *no entraron en el pretorio para no contaminarse y poder comer la Pascua* (18,28). La frase *comer la Pascua* no tiene otro significado que el de celebrar la cena pascual. Luego para los judíos que conducen a Jesús al pretorio, aquel día era el 14 de nisán por la mañana, pues aún no habían celebrado la cena pascual. Más claramente dice después que, cuando Pilato pronunció la sentencia definitiva contra Cristo, *era el día de la preparación de la Pascua* (19,14), es decir, la víspera del día solemnísimo, que era el 15. Lo mismo repite después al describir la escena del costado abierto (19,31).

Por otra parte, ciertos detalles que nos ofrecen los mismos sinópticos nos inclinan a suponer que efectivamente, aun según ellos, Cristo no fue crucificado el día solemnísimo de la Pascua, es decir, el 15. Los sayones que van a prender a Cristo, gran parte de los cuales eran judíos, van armados, y el mismo San Pedro lleva una espada, lo cual estaba prohibido en el día solemnísimo de la Pascua, que comenzaba el día 14 por la tarde. Simón de Cirene viene del campo, a lo que parece del trabajo, que expresamente estaba prohibido el día 15. Los comercios están abiertos, pues José de Arimatea pudo comprar una sábana y las santas mujeres preparan aromas y mirra. Advierte además San Lucas que *después de esto, durante el sábado guardaron descanso, conforme a lo que está mandado*. Ahora bien, si ese día de la muerte de Cristo era el solemnísimo de la Pascua, el 15 regía aún con mayor rigor el descanso festivo prescrito por la ley.

Fuera de esto, es difícil concebir que los miembros del sanedrín y los sacerdotes en el día solemnísimo de la Pascua, que comenzaba ya el 14 por la tarde, tuviesen tiempo de dar todos los pasos que describen los evangelistas para condenar al Salvador.

Puede darse, por lo tanto, como cierto que Jesucristo no murió el día en que oficialmente se celebraba el solemnísimo de la pascua, sino la víspera del día 14. Por otra parte, parece cierto según los tres sinópticos que celebró la cena pascual la víspera de su muerte; por lo tanto, el día 13 por la tarde en vez del 14. ¿A qué se debió o cómo explicar esta anticipación? Son numerosas las respuestas que se han dado a esta pregunta, y pueden verse en cualquier manual

de exégesis neotestamentaria. Me contentaré con proponer la que hoy es más generalmente admitida.

Consta por documentos rabínicos de los tiempos cercanos a Cristo que en el siglo primero de nuestra era existían profundas divergencias entre los saduceos y los fariseos sobre la fijación de la fecha de la Pascua. Sostenían los saduceos que el ofrecimiento de la gavilla de espigas a que se refiere el Levítico (23,9ss) había de hacerse siempre al día siguiente del sábado que caía dentro de la semana pascual, es decir, en nuestro domingo, y así el día de Pentecostés, siete semanas completas después de la oblación de la gavilla, como se dice en el Levítico (23,15.16), había de coincidir siempre en domingo.

Por el contrario, los fariseos creían que dicho ofrecimiento había de hacerse el día siguiente al gran día de la Pascua, es decir, el 16 de nisán, cualquiera que fuese el día de la semana en que cayese. Según esto, cuando la Pascua, o el día 15 de nisán, había de caer en viernes, como debió de suceder el año de la muerte de Cristo, los saduceos retrasaban un día el novilunio o principio del mes, de suerte que el día 15 de nisán pasase a ser el día 14, viernes, y el día 15 coincidiese con el sábado. Por el contrario, si el primer día de la Pascua había de ser domingo, adelantaban un día el novilunio para hacerle coincidir con el sábado. Los fariseos, por el contrario, no veían razón suficiente para estas alteraciones, y seguían, al menos para la celebración de la cena pascual, el calendario astronómico, de manera que para ellos el 14 de nisán fue el jueves, y el primer día de los ácimos, que comenzaba después de la puesta del sol del día 14, fue el viernes.

Mas como los saduceos tenían en el sanedrín, al cual correspondía la redacción del calendario oficial, más influencia y mayor número de partidarios que los fariseos, oficialmente el día de la Pascua estaba fijado aquel año para el sábado. Jesús y los apóstoles, con gran parte del pueblo, se acomodaron para la celebración de la cena pascual al calendario de los fariseos, mientras que los sacerdotes y partidarios de los saduceos siguieron el calendario oficial, comiendo la Pascua la tarde del viernes, que para ellos era el 14 de nisán. Un mismo día, por lo tanto, el jueves, era para los saduceos el 13 de nisán, y para los fariseos el 14.

Los sinópticos, al hablar del día de la última cena, se acomodan al calendario de los fariseos, mientras que San Juan sigue el calendario oficial de los saduceos. Con todo, los cuatro evangelistas están conformes en que el día de la crucifixión y muerte del Señor era laborable, lo que confirma que, efectivamente, la Pascua oficial 15 de nisán no fue el viernes, sino el sábado.

Esta solución explica perfectamente las aparentes divergencias entre los sinópticos y San Juan [7].

Los discípulos, según San Mateo y San Marcos, se adelantan

[7] Quien desee datos más detallados sobre el particular puede leer Str.-B., II 312-353; Staumberger: B 9 (1928) 57-77. Aceptan esta explicación Huby, Vosté, Ruffini, Fonck, Dausch, Lebreton, Prat, Riccioti, etc.

comer la Pascua?» [18] El les contestó: «Id a la ciudad en casa de Fulano y decidle: 'El Maestro te manda a decir: Mi tiempo se acerca; en tu casa voy a celebrar la Pascua con mis discípulos'». [19] Los discípulos cumplieron las órdenes de Jesús y prepararon la Pascua.

---

a preguntar a Jesús dónde quiere se hagan los preparativos para celebrar la Pascua. Ciertamente tenía que ser en la ciudad de Jerusalén; pero, sabiendo cuántos eran los enemigos que allí tramaban su muerte, sin duda que a los discípulos les preocupaba poder encontrar una casa donde pudieran celebrar con seguridad y sosiego la fiesta [8].

18-19 El encargo de preparar todo lo necesario para la Pascua lo reciben San Pedro y San Juan, según cuenta San Lucas (22,8). Les da una contraseña, con la cual conocerán a un hombre, probablemente un criado, que les guiará a la casa de su señor, a quien deben notificarle que la hora de su partida de este mundo está próxima y que quiere celebrar esta última Pascua en su casa juntamente con sus discípulos. ¿Quién era este afortunado cuya casa escogió Cristo para dar comienzo a los augustos misterios de su pasión? Que se trata de una persona ya conocida de Cristo y, sin duda, adicta a su persona, se deduce de las expresiones mismas de Cristo: *El Maestro te manda a decir;* luego se trata de un discípulo.

La razón por la que Cristo calló el nombre del dueño de la casa pudo ser para que no se enterase Judas hasta última hora y pudiesen de esta suerte celebrar la cena con toda tranquilidad. Los preparativos que los dos apóstoles comisionados hubieron de hacer eran, ante todo, comprar el cordero, llevarle al templo para ofrecérselo a Dios y derramar su sangre al pie del altar de los holocaustos, asarle, preparar las hierbas amargas y el *haroset*, especie de salsa espesa compuesta de higos, avellanas, almendras y frutas parecidas machacadas en un mortero y mezcladas con vinagre y aromas diversos, que recordase aún por su color el barro y los ladrillos que hubieron de fabricar en su destierro de Egipto, los panes ácimos, el vino y el agua para las purificaciones que precedían a la cena.

El aposento donde se celebró la cena era, como notan los evangelistas, amplio y estaba ya preparado. Era costumbre de los habitantes de Jerusalén poner gratuitamente a disposición de los peregrinos las habitaciones de sus casas con todo el ajuar necesario para la cena pascual. El pavimento de esta sala se cubría con esteras o alfombras y las paredes se adornaban con tapices. En su centro se colocaba una mesa baja, y en tres de sus lados unos lechos o divanes casi al ras del suelo, capaces generalmente para que en cada uno pudieran recostarse tres personas. De ahí el nombre de triclinio. El otro lado de la mesa se dejaba libre para el servicio. No se usaban entre los judíos en tiempo de Cristo cucharas, tenedores ni cuchillos; recostados en los divanes sobre el brazo izquierdo, a la manera de los griegos y romanos, tomaban los alimentos con la mano derecha. De ahí la necesidad de que en las salas donde se

[8] Cf. S. PÁRAMO, *Los ritos que Jesucristo observó en la última cena:* SalT 44 (1956) 233-247.

[20] Cuando llegó la tarde, se puso a la mesa con los doce discípulos.
[21] Y mientras comían, les dijo: «En verdad os digo que uno de vosotros
me entregará». [22] Y ellos, llenos de mucha tristeza, comenzó cada uno
de ellos a preguntarle: «¿Soy yo por ventura, Señor?» [23] El respondió:
«El que mete conmigo la mano en el plato, me entregará. [24] El Hijo
del hombre se marcha, conforme a lo que está escrito de él; pero ¡ay
del hombre aquel por quien el Hijo del hombre es entregado!; más

---

celebraban los banquetes hubiera siempre tinajas o cántaros de agua para lavarse repetidas veces las manos, y toallas para secárselas.

El número de los que habían de tomar parte en la cena estaba determinado en la ley de una manera vaga: habían de ser los suficientes para comer el cordero entero. En tiempo de Cristo estaba en vigor la norma de que no habían de ser menos de diez ni más de veinte los que tomaran parte en la misma cena.

86. **Declara quién es el traidor.** 26,20-25 (= 14,17-21; Lc 22,21-23; Jn 13,18-30)

20-21 La hora a que Jesucristo se puso a la mesa con sus discípulos pudo ser a eso de las siete de la tarde. Las palabras llenas de tristeza con que Jesús anuncia la traición de Judas las pronunció al principio de la cena, antes de la institución de la eucaristía, como se deduce claramente del texto paralelo de San Marcos (14,18) y del de San Juan, que las coloca inmediatamente después del lavatorio de los pies (Jn 13,10.11.18.21-30). San Lucas, por lo tanto, que coloca este episodio después de la institución de la eucaristía (22,21-23), no guarda aquí el orden cronológico.

22-23 Todos los apóstoles, al escuchar las palabras del Maestro, se impresionaron profundamente, y entristecidos, sabiendo por experiencia que Jesús conoce los pensamientos más secretos de los corazones, no se les ocurre protestar contra el que abrigue semejante traición, sino que cada uno pregunta humildemente: *¿Soy yo por ventura, Señor?* La respuesta de Cristo es una alusión al salmo 40,10: *El que comía a mi mesa, alzó contra mí el calcañar.* No pretendió con estas palabras descubrir quién era el traidor, como se desprende de que los apóstoles no lo conocieron ni siquiera cuando Judas salió ya del cenáculo (Jn 13,29). Sólo quiso significar que era uno de los que habitualmente comía con él, su comensal. Hay que tener en cuenta para entender el verdadero sentido de esta frase que en las comidas orientales los alimentos se presentaban en un plato común, al que cada uno extendía la mano para tomar su bocado. De ahí que la frase *meter la mano en el mismo plato* significase lo mismo que ser íntimo amigo de uno, tomar parte en la misma mesa, etc.

24 Con estas palabras, que eran un aldabonazo al corazón de Judas, Jesucristo quiso manifestar, como ya lo había hecho otras veces, que su muerte no era para él una cosa inesperada, formaba parte de los planes de Dios para la redención del mundo, y así había sido ya anunciada por los profetas. Singularmente se habla

le valiera a semejante hombre no haber nacido». 25 Entonces Judas,
el que le iba a entregar, dijo: «¿Por ventura soy yo, Maestro?» Con-
testóle: «Tú lo has dicho».
26 Mientras comían, tomó Jesús un pan y, habiéndole bendecido,
le partió y entregó a los discípulos, diciendo: «Tomad y comed, éste

---

de la pasión y muerte de Cristo, así como de sus frutos redentores, en el salmo 21 y en Isaías c.53. Con todo, Judas, que ha hecho alianza con los enemigos de Cristo a pesar de los insignes beneficios recibidos de sus manos, se ha hecho reo de un crimen tan enorme, que mejor le hubiera sido no haber nacido.

25 El traidor tuvo la audacia de preguntar él también a Jesús; sin duda, como advierte San Jerónimo (PL 26,195), para no denunciarse a sí mismo guardando silencio. Jesucristo, sin que los otros se diesen cuenta, como se desprende de la narración de San Juan (13,24-26), le contestó afirmativamente. Seguramente que, en el modo de hablarle, Jesús hizo un supremo esfuerzo para atraer a aquella oveja descarriada al buen camino. Pero el traidor se obstinó en su perverso designio. En este momento hay que poner la salida del cenáculo de Judas, de la que habla expresamente San Juan (13,26-30). Es hoy día común sentir de los expositores católicos que Judas no estuvo presente a la institución de la eucaristía.

Este episodio, juntamente con el que San Juan refiere en 13,21-30, indica de alguna manera que Judas ocupaba en la mesa un puesto cercano al de Jesús. Varias son las disposiciones con que los autores suelen colocar a Cristo y a los apóstoles en la mesa de la última cena. Muy ordinaria es la siguiente:

	8 Juan	Jesús 7	6 Pedro	
Judas 9				5
10				4
11				3
12				2
13				1

87. **Institución de la eucaristía.** 26,26-29 (= Mc 14,22-25; Lc 22,19-20)

26 El hecho trascendental de la institución de la eucaristía nos ha sido transmitido conforme a dos tradiciones distintas [9], aunque convienen en lo sustancial y difieren algo en la forma literaria, proveniente de dos corrientes catequéticas diversas. Una tradición está representada por San Mateo y San Marcos, y la otra por San Lucas y San Pablo en su carta primera a los Corintios (11,23-25). ¿En qué momento de la cena consagró Cristo el pan y el vino? Según San Mateo y San Marcos, *mientras comían*, es decir,

[9] Cf. J. Coppens, *Eucharistie:* DBS II (1934) 1146-1215. Allí encontrará el lector abundante bibliografía.

durante la cena. En cambio, San Lucas (22,20) y San Pablo (1 Cor 11,24), al menos de la consagración del cáliz, dicen expresamente que tuvo lugar *después de haber cenado.* Estas dos maneras de hablar pueden sin dificultad venir a significar lo mismo según se considere el fin de la cena. La frase *después de la cena* se refiere no al fin total y absoluto, sino a la parte principal, como era la comida del cordero, y, por lo tanto, cuando todavía estaban recostados a la mesa; y la frase *mientras cenaban o comían* puede significar mientras estaban aún a la mesa, aunque ya hubieran acabado de comer. Lo cual parece confirmarse por la manera de hablar de San Marcos en 14,18: ἀνακειμένων αὐτῶν καὶ ἐσθιὸντων, *discumbentibus et manducantibus,* que son sinónimos; es decir, que la partícula καί no es en este caso copulativa, sino epexegética o explicativa.

Tomó un pan, en griego sin artículo; por lo tanto, no debe entenderse un pan determinado, sino uno de los que habría sobre la mesa. Celebrando Cristo, como dijimos, la cena pascual, se trata, por lo tanto, de un pan ácimo, ya que en dicha fiesta estaba prohibido el pan fermentado.

Habiéndolo bendecido, lo partió: La estructura de la frase griega indica que a la vez que le bendecía le partía. San Lucas y San Pablo usan el verbo εὐχαριστέω, que propiamente significa *dió gracias.* ¿Qué significa aquí *bendecir?* Pensaron algunos autores que esta palabra indica ya la misma consagración del pan, de suerte que Jesucristo por medio de aquella bendición hizo como secretamente la consagración y por medio de las palabras *esto es mi cuerpo* declaró a los discípulos lo que acababa de hacer. Esta explicación es falsa, contraria a todo el contexto, a la tradición y al común y unánime sentir de todos los teólogos. Tampoco es admisible la interpretación de algunos pocos, que afirman que no precedió a la consagración del pan bendición especial, sino que las palabras εὐχαριστήσας, *habiéndole bendecido,* se refieren a la fórmula misma consecratoria: *esto es mi cuerpo,* que sería a la vez la bendición del pan.

Ateniéndonos a las expresiones de los evangelistas, hemos de decir más bien que antes de la consagración Jesucristo bendijo efectivamente el pan con unas palabras tal vez parecidas a las que usaba el padre de familia en la cena pascual: «Bendito tú, Señor Dios nuestro, rey del mundo, que hace que la tierra produzca el pan». Esta bendición, como se ve, era a la vez implícitamente una acción de gracias, y así se explica perfectamente que San Lucas y San Pablo usen la palabra εὐχαριστήσας, *dio gracias.*

Lo partió: También el padre de familia al comenzar la cena partía con sus manos el pan y lo distribuía entre los comensales. Los panes eran ordinariamente tortas de veinte o veinticinco centímetros de diámetro y un centímetro de espesor. Podían, consiguientemente, partirse fácilmente con la mano. De aquí tomó su origen el nombre de *fractio panis* (Act 2,42) con que los primeros cristianos llamaban a la acción eucarística. El pan partido lo puso el Señor en manos de sus discípulos, de suerte que cada uno de ellos lo llevó después a la boca, comulgándose a sí mismo. Así lo

es mi cuerpo». [27] Y, tomando una copa y habiendo dado gracias, se la dio a ellos, diciendo: «Bebed todos de ella, [28] porque ésta es mi sangre de la alianza, que se derrama por muchos para remisión de los

---

indican claramente las palabras que inmediatamente les dijo: *Tomad y comed.* Y esta costumbre de recibir las sagradas especies en las manos y llevarlas después a la boca se observaba en los primeros siglos en la comunión de todos los fieles.

¿En qué momento tuvo lugar la consagración del pan? Sin duda que cuando Cristo pronunció las palabras *esto es mi cuerpo.* Y parece que las pronunció antes de que distribuyese el pan partido entre los discípulos. Así lo indica San Lucas cuando dice: *Lo partió y se lo dio diciendo,* es decir, mientras decía.

Las palabras consecratorias del pan son exactamente iguales en los cuatro documentos inspirados que las refieren. El pronombre demostrativo *esto* (τοῦτο) se refiere a aquella sustancia que Jesucristo tenía en sus manos, que era, antes de pronunciar la proposición entera, pan. Pero en el momento en que Jesús añadió *es mi cuerpo,* como quiera que sus palabras eran eficientes, como lo fueron las de Dios en la creación, y eficaces, aquel pan se convirtió en el cuerpo de Cristo. En la lengua aramea, en que el Señor pronunciaría la fórmula, no era necesario el verbo copulativo *es,* que pudo suplirle por el pronombre demostrativo de tercera persona *hu.* El verbo ἐστιν del texto inspirado se ha de entender en su sentido propio, no en el de *significa* o *representa,* como pretenden los protestantes, pues semejante significado no suele tener en el Nuevo Testamento. *Mi cuerpo* en sentido propio, es decir, aquel cuerpo de carne y en algún modo en cuanto se contradistingue de la sangre, como se desprende de la segunda consagración del vino y de la palabra con que la versión siríaca traduce esta palabra *pagri,* que equivale a la palabra aramea *peger,* que es lo mismo que *cuerpo exangüe* o *cadáver* [10].

San Lucas y San Pablo añaden las palabras *que va a ser entregado por vosotros,* es decir, como víctima por la redención de todos vosotros, en el sentido que el mismo Cristo había afirmado otras veces que daría su vida por la redención de muchos (Mt 20,28; Mc 10,45). Estas palabras, por lo tanto, se refieren al sacrificio real expiatorio con que Jesucristo ofreció su cuerpo en la cruz, víctima por nuestros pecados. Pero ¿significaban también un sacrificio actual, que entonces ofrecía el Señor al consagrar el pan? Así parecen indicarlo las expresiones que usan los evangelistas sobre todo después en la consagración del vino.

27-28 Tomó Jesucristo una copa llena de vino, que solía antes mezclarse con un poco de agua, y procedió a bendecirla y consagrar su contenido de una manera semejante a como lo había hecho con el pan. La consagración del vino se expresa en San Mateo y San Marcos de una manera directa, con una tácita alusión a la antigua alianza de Dios con el pueblo de Israel descrita

[10] Cf. F. Ruffenach, *Hoc est corpus meum. Hic est sanguis meus:* VD 4 (1924) 264-268.

pecados. [29] Os aseguro que no volveré a beber de este producto de la vid hasta el día aquel en que lo beba nuevo con vosotros en el reino de mi Padre».

---

en Ex 24,8. San Lucas y San Pablo usan expresiones metonímicas para declarar el mismo concepto; es decir, por el término *sangre* sustituyen el de la copa donde se contiene, y el efecto, que es la nueva alianza, se pone por la misma causa, que es la sangre de Cristo o su sacrificio, con el que se sella la nueva alianza. El sentido real de ambas fórmulas es idéntico; la copa que Jesús tiene en sus manos, sobre la que pronuncia la fórmula consecratoria y cuyo contenido distribuye entre sus discípulos, es la nueva alianza en la sangre de Cristo, es decir, contiene la sangre de Cristo, que sella la nueva alianza.

Se trata de aquella alianza ya prometida en el Antiguo Testamento (Jer 31,31), como insinúa San Pablo en su carta a los Hebreos (8,8). Como en el Sinaí la sangre de las víctimas selló la alianza de Yahvé con su pueblo (Ex 24,2-4), así también en la cruz la sangre de Cristo sella la alianza nueva entre Dios y los hombres, anunciada ya por los profetas [11]. Cristo se atribuye la misión de Redentor universal, señalada por Isaías al Siervo de Yahvé (42,6; 49,6; 53,12). La frase *que se derrama por muchos* sugiere en el texto original la idea de un número grande, sin exclusión ni restricción alguna (cf. 20,28). Derramar la sangre por alguno es una expresión técnica para expresar la idea de sacrificio, ya que en el Antiguo Testamento el derramamiento de la sangre era parte integral y principal de los sacrificios, acto ritual que estaba reservado a los sacerdotes. El efecto soteriológico del derramamiento de esta sangre es el perdón de los pecados. Esta efusión de la sangre de Cristo se expresa en los tres evangelistas por medio de un participio de presente, lo cual demuestra que la eucaristía es un verdadero sacrificio, el mismo que pocas horas después iba a ofrecer Cristo en el Calvario (cf. *Conc. Trid.*, sess.22: DB 940).

De la exposición que acabamos de hacer se deducen algunas verdades dogmáticas fundamentales de la religión cristiana: 1.ª Bajo las especies de pan y vino, en virtud de las palabras de Cristo, se contienen verdadera, real y sustancialmente su cuerpo y su sangre. 2.ª El cuerpo y sangre de Cristo verdaderamente se ofrecen en la eucaristía como sacrificio, con el cual se inaugura la nueva alianza de Dios con los hombres. 3.ª Si tenemos en cuenta las palabras que Jesucristo dijo a los apóstoles, que nos refieren San Lucas y San Pablo, *haced esto en memoria mía*, sabemos también que Cristo instituyó aquella misma noche el sacerdocio, que ha de durar en su Iglesia perpetuamente, como la eucaristía, *hasta que el Señor venga*, como dice San Pablo (1 Cor 11,26).

29 Estas palabras no se refieren al cáliz consagrado. San Lucas (22,18) las pone antes de la institución de la eucaristía, lo cual nos induce a creer que fueron pronunciadas al servirse una de las pri-

[11] Cf. S. Muñoz Iglesias, *Hic est sanguis meus Novi Testamenti:* VD 22 (1942) 74-81.

30 Y después de haber dicho el himno, partieron para el monte de
os Olivos. 31 Entonces les dijo Jesús: «Todos vosotros vais a escanda-
izaros en esta noche por causa mía; porque está escrito: 'Heriré al
astor y se dispersarán las ovejas del rebaño'. 32 Pero después que yo
esucite iré antes que vosotros a Galilea». 33 Díjole Pedro: «Aunque
odos se escandalicen por causa tuya, yo jamás me escandalizaré».
4 Díjole Jesús: «En verdad te digo que esta misma noche, antes que
l gallo cante, me habrás negado tres veces». 35 Dícele Pedro: «Aunque
ea necesario morir contigo, no te negaré». De semejante manera ha-
laban todos los discípulos.

---

neras copas del convite pascual. Quiso el Señor declarar a sus discípulos que aquélla era la última cena pascual que comía con ellos. Y para atenuar de alguna manera la tristeza que esta noticia había de producir en sus almas, alude seguidamente a la felicidad de la gloria de la que participarán en el reino de su Padre, representada por un festivo banquete [12].

88. Conversaciones caminando al monte de los Olivos. 26,30-35 (= Mc 14,26-31; Lc 22,31-38)

30 Sabemos por San Juan (c.15-17) que, en la sobremesa de a última cena, Jesucristo habló largamente a sus discípulos. Al levantarse de la mesa después de la cena pascual habían de cantar recitar un himno de acción de gracias, que se llamaba el *Hallel* or la primera palabra con que comenzaba, y se componía de los almos 114 al 118. Salió después del cenáculo en dirección al monte e los Olivos. Teniendo en cuenta los sucesos que de aquella noche os cuentan los evangelistas y las costumbres de los judíos en la celebración de la cena pascual, podemos conjeturar con algún fundamento que sería alrededor de las diez de la noche.

31-32 De nuevo anuncia Cristo como acontecimiento ya próimo el de su pasión, y, como consecuencia de ella, el escándalo y la ispersión de sus discípulos. La aparente impotencia del Maestro ara defenderse de sus enemigos les parecerá inexplicable e improia del Mesías e Hijo de Dios. Y sucederá lo que ya predijo Zacaías (13,7). Cristo es el pastor perseguido y condenado a muerte, los apóstoles son las ovejas, que, al ver al pastor en manos de sus nemigos, huirán a la desbandada. Pero para que en ese mismo trance o desesperen, les predice, una vez más, su resurrección, añadiendo ue le verán de nuevo, libres ya de todo temor a los judíos, en Galea.

33-35 La predicción de las negaciones de San Pedro la colocan an Lucas (22,31) y San Juan (13,36-38) cuando aún no habían alido del cenáculo, en tanto que San Mateo y San Marcos la poen en el camino al huerto de Getsemaní. Es muy probable, teniendo en cuenta las diversas circunstancias a que alude San Juan, que e trata de dos predicciones distintas. Las palabras de San Pedro ran, sin duda, sinceras, y provenían del grande amor que tenía a su

12 F. X. Porporato, *De Lucana pericopa 22,19b-20:* VD 13 (1933) 114-122.

36 Entonces Jesús llegó con ellos a una posesión llamada Getsemaní y dijo a sus discípulos: «Quedaos aquí en tanto que yo voy allá a hacer oración». 37 Y, tomando consigo a Pedro y a los dos hijos de Zebedeo, comenzó a entristecerse y a sentir pavor. 38 Entonces les dijo: «Mi alma está triste hasta la muerte; quedaos aquí y vigilad conmigo».

Maestro, pero se fiaba excesivamente de sí mismo, y en este sentido había en sus expresiones algo de presunción. Jesucristo, para confirmar más su predicción, hasta señala el tiempo en que le ha de negar; antes de la hora en que suele cantar el gallo, es decir, antes de que termine la tercera vigilia de la noche, que se llamaba gallicinio y terminaba a las tres de la mañana, le habrá negado tres veces. San Marcos, que pudo recoger detalles más concretos de boca del mismo San Pedro, dice: *Antes que el gallo cante dos veces, me habrás negado tres* (14,30). A pesar de tan terminantes palabras del Señor, Pedro se obstina en su afirmación primera, excesivamente confiado en su valor para resistir las duras pruebas que le esperan, y protesta que está dispuesto a morir, si fuera necesario, antes que negar a su Maestro. Sus palabras encontraron eco en los demás discípulos, y todos mostraban la misma disposición de ánimo.

89. **La oración del huerto.** 26,36-46 (= Mc 14,32-42; Lc 22,39-46)

36 El nombre de Getsemaní, en hebreo *gath schemanim*, significa lagar de aceite [13]. Era, al parecer, una finca o huerto cerrado plantado de olivos situado al lado oriental del torrente de Cedrón, al pie del monte de los Olivos, frente al templo, cuya muralla externa oriental apenas distaba unos cien metros. Una tradición que se remonta hasta el siglo IV nos permite señalar con bastante exactitud el sitio que ocupaba este lugar venerando. En su recinto de unos cincuenta metros de lado se muestran aún hoy día ocho grandes olivos muy viejos, que bien pudieran ser retoños de aquellos que presenciaron la oración y agonía de Cristo [14]. San Lucas (22,39) y San Juan (18,2) advierten que Jesús y sus discípulos tenían costumbre de retirarse a aquel huerto, probablemente para hacer oración. No sabemos quién era el dueño de aquel huerto, pero podemos conjeturar que pertenecía a algún amigo o discípulo de Jesús. Del rasgo, que refiere únicamente San Marcos (14,51.52), del joven que salió envuelto en una sábana, infieren algunos que bien pudiera ser se tratase de un huerto posesión de la misma familia que había puesto el cenáculo a disposición de Cristo para celebrar la Pascua.

39 Apartado de los apóstoles como un tiro de piedra según San Lucas (22,41), cayó primero de rodillas en tierra, y después postró todo su cuerpo hasta el suelo para mostrar su profunda re-

[13] Sobre toda esta sección cf. L. Fonck, *Passio SS. Cordis in horto Gethsemani:* VD 8 (1928) 161-170.
[14] G. Orfali, *Gethsemani* (París 1923); E. Power, *Gethsemani:* DBS III (1936) 632-659, donde hay abundante bibliografía.

39 Y, alejándose un poco, postró su rostro hasta la tierra, orando y di-
ciendo: «Padre mío, si es posible, pase lejos de mí este cáliz; con todo,
que suceda no lo que yo quiero, sino lo que quieres tú». 40 Vino a don-
de estaban sus discípulos y les encontró dormidos; dice entonces a
Pedro: «¿De manera que no habéis sido capaces de velar conmigo
una sola hora? 41 Velad y orad para que no os venga a seducir una ten-
tación, pues el espíritu está pronto, pero la carne es débil». 42 Por se-
gunda vez se fue a hacer oración, diciendo: «Padre mío, si no es po-
sible que este cáliz pase sin que yo lo beba, hágase tu voluntad». 43 Y,
viniendo de nuevo, les encontró dormidos, pues sus ojos estaban car-

---

verencia hacia el Padre y la espantosa amargura en que estaba anegado su corazón. En esta actitud humilde comienza su oración, que nos revela las angustias mortales que entonces atormentaban el alma de Cristo. En su oración hemos de distinguir dos partes; en la primera expresa la repugnancia de su apetito sensitivo y de su voluntad natural a los tormentos de la pasión. Por eso pide que, si es posible, se aleje de él aquel trago tan amargo. En la segunda parte explícitamente manifiesta al Padre el deseo de su voluntad deliberada y absoluta de que se cumpla la voluntad del Padre. Esta lucha entre la parte inferior y superior de la voluntad de Cristo es una prueba manifiesta de que tomó una verdadera naturaleza humana con todas sus debilidades, a excepción del pecado y de todos los desórdenes morales que de él proceden. Aparece además claramente en este modo de hablar de Cristo que hay en él dos voluntades, una divina y otra humana, conforme a la cual pide como hombre a su Padre le libre de los padecimientos de la pasión.

40-41 Con el fin de encontrar algún alivio en la compañía de sus discípulos, se acercó a ellos después de esta primera oración y los encontró dormidos. Entonces, dirigiéndose principalmente a Pedro, que había manifestado tan resuelta voluntad de seguirle hasta la muerte, les reprende con palabras suaves por no haber sido capaces de acompañarle en la oración durante aquel tiempo. Ciertamente, la hora avanzada de la noche y la tristeza que había invadido su corazón con los acontecimientos del cenáculo explican de alguna manera la somnolencia de los discípulos, pero el ejemplo del Maestro y la exhortación que les había hecho a que vigilasen juntamente con él debiera haberles excitado a vencer el sueño y a orar. De nuevo, pues, les manda que estén despiertos y que oren para que no sucumban a las solicitaciones del diablo. Porque, aunque todos habían mostrado su ánimo bien dispuesto para seguir a Cristo, con todo, la carne, es decir, el apetito sensitivo y natural tendencia del hombre, debilita las fuerzas espirituales y arrastra fácilmente a la voluntad a consentir en la tentación.

42-43 La segunda oración, sustancialmente, fue igual a la primera, aunque San Mateo es un poco diferente en la forma. En la primera pedía directamente verse libre de los tormentos de la pasión, aunque se sometía a la voluntad del Padre; en esta segunda no pide directamente verse libre de la pasión, sino que su oración

gados. 44 Y dejándolos, se fue de nuevo y oró por tercera vez, repi-
tiendo las mismas palabras. 45 Entonces vino hacia sus discípulos y les
dijo: «Podéis seguir durmiendo y descansando; he aquí que ha llegado
la hora en que el Hijo del hombre sea puesto en manos de los peca-
dores. 46 Levantaos, vámonos; ya llega el que me entrega».
47 Estaba todavía hablando, cuando Judas, uno de los doce, llega
acompañado de una turba numerosa enviada por los príncipes de los

---

se endereza a expresar su absoluta conformidad con la voluntad del Padre. Su sentido parece ser: puesto que sé que no es posible que deje de beber este cáliz de mi pasión, preparado estoy para cumplir perfectamente tu voluntad. Esta conformidad con el Padre no disminuía la repugnancia y horror de su apetito sensitivo a la pasión, antes iba en aumento al representársela a su imaginación como muy próxima e inevitable. De nuevo volvió a sus discípulos, y los encontró otra vez dormidos. El evangelista insinúa una circunstancia que de algún modo les excusaba: *sus ojos estaban cargados* de sueño. Despertados por el Señor, no supieron qué contestarle, advierte San Marcos (14,39).

44-46 Sólo San Mateo recuerda expresamente esta tercera oración de Cristo, que los otros evangelistas suponen. De nuevo manifiesta en ella su plena conformidad con la voluntad del Padre. La oración y súplica prolongada y repetida era una muestra de los sufrimientos internos que estaba padeciendo el corazón de Cristo y de la repugnancia que su voluntad natural sentía para abrazarse con todos los tormentos de la pasión. La vehemencia de estos dolores internos la describe de una manera particular San Lucas (22,43ss) en la escena de la aparición del ángel y del sudor de sangre. Volvió otra vez Cristo adonde estaban sus discípulos, y los encontró también dormidos. Las palabras que ahora les dirige son una queja revestida de dulce ironía. Pasó el tiempo en que debíais haber velado conmigo. ¡Buena hora es ésta de descansar! El momento de la prueba ha llegado. No es, sin embargo, ésta la única interpretación que admiten estas palabras. San Agustín las entiende en sentido permisivo: «Non ab exprobante, sed a permittente dictum est» (ML 34,11-65). Otros las entienden como una proposición que anuncia el hecho de que aún siguen durmiendo: «Continuáis aún durmiendo».

90. **El prendimiento.** 26,47-56 (= Mc 14,43-52; Lc 22,47-53; Jn 18,1-12)

47 A lo que parece, Judas, después de salir del cenáculo, se dirigió a casa del sumo sacerdote Caifás para hacerle conocer a él y a los demás miembros del sanedrín que su propósito de entregarles a Cristo había sido descubierto durante la cena, y que, por tanto, urgía llevar cuanto antes a término el contrato. Aunque habían convenido no apoderarse de Jesús durante los días de la fiesta de la Pascua, con todo, en vista de las circunstancias propicias que Judas ofrecía, se determinaron a hacerlo aquella misma noche, con

sacerdotes y los ancianos del pueblo con espadas y palos.
48 El que le entregaba les había dado esta contraseña: «Aquel a quien yo besare, ése es; prendedle».
49 Y al punto, acercándose a Jesús, dijo: «Salud, Maestro», y le besó.
50 Jesús le dijo: «Amigo, ¿esto es a lo que has venido? Entonces avanzaron, echaron sus manos sobre Jesús y le prendieron.
51 Uno de los que estaban con Jesús echó mano a su espada, la sacó, dio un golpe al siervo del sumo sacerdote y le cortó la oreja.
52 Entonces le dijo Jesús: «Deja tu espada en su sitio, porque todos los que tomen la espada, perecerán por la espada.
53 ¿Crees que no puedo rogar a mi Padre, y pondría inmediatamente a mi disposición más de doce legiones de ángeles?
54 ¿Cómo se van a cumplir las Es-

---

todo el secreto posible para que al pueblo no trascendiese la noticia. Creyeron, con todo, que había que tomar todas las precauciones posibles por si los discípulos de Cristo intentaban alguna resistencia.

48-50 El beso entre los judíos era corriente en los saludos y despedidas. Cuando se trataba del saludo de los discípulos a sus rabinos o maestros, era también una señal de reverencia. El beso solía darse en la mejilla o en las manos, y es probable que los apóstoles usasen de esta clase de saludo con su Maestro, Jesús, después de alguna ausencia algo prolongada. Jesucristo contesta a aquel saludo traidor con unas palabras llenas de mansedumbre. Con la palabra *amigo* le recuerda los estrechos lazos que con él le han unido hasta aquel momento y le insinúa que por su parte está dispuesto a admitirle de nuevo en su amistad si hiciera penitencia de su pecado. Era, por otra parte, esta palabra, dicha en aquellas circunstancias, un indicio de la horrorosa ingratitud y felonía del traidor [15].

Los detalles que de la prisión de Cristo nos ofrecen los tres sinópticos hay que completarlos con algunos más que añade San Juan (18,4-9). Antes de que sus enemigos se adelantasen a poner sus manos sobre Jesús, éste les preguntó: *¿A quién buscáis?*, a lo que contestaron: *A Jesús Nazareno*. Entonces, al responderles el Señor: *Yo soy*, retrocedieron hacia atrás y cayeron en tierra. Cristo dió de esta manera muestra de su poder, para manifestar que se entregaba voluntariamente a la muerte. Y, efectivamente, él mismo, después de haberles contestado por segunda vez que él era a quien buscaban, se entregó en sus manos, rogando que dejasen marchar en paz a sus discípulos.

51-54 Cuando la chusma se lanzó para echar mano a Jesús y atarle, los discípulos le preguntaron: *Señor, ¿echamos mano a la espada?* (Lc 22,49). San Pedro, adelantándose a la respuesta de Jesús, desenvainó su cuchillo y arremetió contra uno de los criados del sumo sacerdote, llamado Malco (Jn 18,10), cortándole la oreja derecha (Lc 22,50). Los tres sinópticos, al contar este episodio, callan el nombre de Pedro, no porque ignorasen que él había sido el protagonista de la escena, sino por razones de discreción, para no crearle ningún compromiso. San Juan, que escribía unos sesenta

[15] F. ZORELL, *Amice, ad quid venisti?*: VD 9 (1929) 112-116.

crituras, según las cuales esto debe suceder así?» [55] **En aquel momento dijo Jesús a las turbas: «Habéis salido, como contra un bandido, con espadas y palos a prenderme. Diariamente me sentaba en el templo para enseñar, y no me prendisteis.** [56] **Pero todo esto ha sucedido para que se cumpla lo que han escrito los profetas». Entonces todos los discípulos le dejaron y huyeron.**

---

años más tarde, suple esta omisión de los sinópticos, dándonos expresamente el nombre de Simón Pedro, que por aquellas fechas había sufrido ya el martirio en Roma.

Jesús reprime el celo indiscreto e inútil del fogoso apóstol con unas palabras llenas de mansedumbre y resignación. Recuerda una máxima proverbial, conforme a la cual la violencia engendra la violencia, en tanto que el reino que él viene a establecer se fundará en la caridad, en la abnegación y en la paciencia, para traer a los hombres la paz verdadera, como ya había predicado en el sermón de la Montaña (5,39-42). Por otra parte, si en los planes de Dios hubiese entrado el que él se defendiese con la fuerza, le bastaba reclamar el auxilio de su Padre, que podía socorrerle inmediatamente con doce legiones de ángeles. Una legión del ejército romano constaba de diez cohortes, es decir, de cuatro a seis mil hombres. Por consiguiente, doce legiones representaban un cuerpo de ejército muy considerable. Naturalmente que Jesucristo, al usar estos términos concretos, quiso significar sencillamente que en su mano estaba, si quisiera, frustrar los intentos de sus enemigos. Pero, como añade inmediatamente, es necesario que se cumpla lo profetizado en las Escrituras del Antiguo Testamento, según las cuales Cristo debía entregarse sin resistencia, *como oveja que llevan al matadero*, según se lee en Isaías (53,7).

55-56 Jesús, sin embargo, quiere hacer constar el ultraje de que es objeto por la manera como vienen a detenerle, como si se tratase de un vil ladrón y malhechor, a quien hay que sorprender por la noche, en un paraje solitario, bien prevenidos con toda clase de armas. Si la causa de su detención son sus enseñanzas, debieran haberlo hecho cuando públicamente delante de todos enseñaba en el templo. Es cierto que en una ocasión habían intentado apresarle, pero los alguaciles encargados de ejecutar la detención no se atrevieron a hacerlo, y volvieron diciendo: *Jamás persona alguna ha hablado como ese hombre* (Jn 7,46). Las palabras del último versículo las pone San Marcos (14,49) en boca de Jesús. No hay dificultad en admitir que San Mateo las hiciera suyas, y por su cuenta, como suele, advirtiese cómo en todo esto se cumplieron las Escrituras de los profetas, según las cuales (Is 53,12) Cristo había de ser contado entre los criminales. Como el mismo Jesús había predicho (26,31; Jn 16,32), entonces sus discípulos le abandonaron y huyeron.

[57] Los que habían prendido a Jesús le llevaron a casa de Caifás,
el sumo sacerdote, donde se habían reunido los escribas y ancianos.
[58] Pedro le había seguido de lejos hasta el palacio del sumo sacerdote,
y, penetrando dentro, se sentó con los criados para ver en qué paraba
aquello. [59] Los príncipes de los sacerdotes y todo el sanedrín buscaban
un testimonio contra Jesús para poder condenarle a muerte, [60] y no
le encontraron a pesar de que se presentaron muchos testigos falsos.
Finalmente, se presentaron dos [61] que decían: «Este ha dicho: 'Puedo
destruir el templo de Dios y reedificarlo en el espacio de tres días'».

---

91. Ante Caifás. Pedro le niega. 26,57-75 (= Mc 14,53-72; Lc 22,54-65; Jn 18,13-27)

57 Jesús, maniatado como un malhechor, fue conducido primeramente ante el tribunal religioso, el sanedrín. Era su presidente el sumo sacerdote Caifás, que había sucedido en el cargo a su suegro Anás. Este viejo astuto gozaba de gran prestigio y autoridad ante los demás miembros del sanedrín, y por lo que insinúan los evangelistas, debió de ser el principal organizador de toda la trama para prender y condenar a Cristo. Por esta razón fue conducido el prisionero, ante todo, a su presencia, según cuenta San Juan (18,13), como un acto de deferencia. Así que, teniendo en cuenta los datos que nos ofrecen los cuatro evangelistas, podemos distinguir una primera comparición de Cristo ante Anás durante la noche, que cuenta sólo San Juan; otra segunda ante Caifás y el sanedrín también por la noche, que cuentan San Mateo y San Marcos, y, finalmente, otra tercera por la mañana, que refiere, sobre todo, San Lucas (22,66-71).

La casa de Caifás estaba situada, probablemente, no lejos del cenáculo. El camino, por tanto, que hubo de recorrer ahora Cristo en sentido inverso fue, poco más o menos, el mismo, pero en condiciones muy distintas, ya que iba maniatado y conducido entre toda aquella abigarrada chusma de esbirros descorteses, que caminarían celebrando el éxito de su expedición [16].

59-61 Según la ley mosaica (Dt 17,6; Núm 35,30), se necesitaba por lo menos el testimonio acorde de dos testigos para condenar a un hombre a muerte. Los testigos que en este caso desfilaron ante el tribunal fueron muchos, como expresamente advierten San Mateo y San Marcos; pero sin resultado alguno positivo, porque no estaban acordes en lo que decían. Finalmente se presentaron dos que, aludiendo a unas palabras que Jesús había dicho en los comienzos de su vida pública (Jn 2,19), comentadas probablemente por la muchedumbre que escuchó el sermón sobre la destrucción de Jerusalén y de su templo (24,2), le acusaron de querer destruir el templo santo de Dios. Los testigos deformaron las palabras de Cristo, que había dicho: *Destruid este templo, y en tres días le volveré a levantar;* es decir, *si destruís...* Los falsos testigos le hacen decir: *Puedo destruir, Yo destruiré* (Mc 14,58). Ciertamente, Jesucristo con

[16] F. L., *Ad Caipham principem sacerdotum:* VD 8 (1928) 205-209.

62 Entonces se levantó el sumo sacerdote y le dijo: «¿No respondes
nada? ¿Qué significa lo que éstos atestiguan contra ti?» 63 Pero Jesús
callaba. Dícele el sumo sacerdote: «Yo te conjuro por el Dios vivo
que nos digas si tú eres el Cristo, el Hijo de Dios». 64 Contestóle Je-
sús: «Tú lo has dicho; mas yo os aseguro que a partir de este momento
veréis 'al Hijo del hombre sentado a la diestra del Poderoso y que vie-
ne sobre las nubes del cielo'». 65 Entonces el sumo sacerdote rasgó sus
vestiduras y dijo: «Ha blasfemado; ¿qué necesidad tenemos ya de

---

estas palabras no se refería al templo material, sino a su propio cuerpo, que él había de resucitar después de muerto (Jn 2,21). Más tarde es cierto que anunció la destrucción del templo y de la religión judía, que le simbolizaba (24,2ss), y su sustitución por un templo nuevo cuando su cuerpo resucitase al tercer día (16,21; 17,23; 20,19; Jn 2,21s), y, por fin, por su cuerpo místico la Iglesia (16,18), que había de suplantar a la antigua sinagoga.

62-64 Caifás acude a un recurso supremo que sabe de antemano ha de dar el resultado apetecido: el juramento solemne jurídico, al que nadie puede sustraerse, y por el cual obligará a Jesús a hacer una declaración concreta, que en cualquier hipótesis les dará pie para condenarle. Si respondiese que efectivamente él es el Mesías, el Hijo de Dios, le condenarán como blasfemo; si lo negase, le condenarán como impostor que ha pretendido seducir al pueblo proclamándose lo que no era.

Es evidente, si se tiene en cuenta todo el contexto, que la intención de Caifás al preguntarle si era Hijo de Dios se refería a una filiación natural, por la que se hacía igual al mismo Dios. Así se concluye también del conjunto de todo el evangelio de San Mateo, que es el evangelio no sólo de la mesianidad de Cristo, sino también de su divinidad. No hacía mucho que ante los mismos fariseos, probablemente algunos miembros del sanedrín allí presentes, había demostrado que el Mesías era algo más que un hijo de David (22,45). Y sin duda que Caifás y sus compañeros le condenan como a blasfemo por hacerse hijo natural de Dios, como poco más tarde dirán delante de Pilato (Jn 19,7). El momento era solemne. Jesús, preguntado por el juez legítimo en la forma jurídica más apremiante, responde afirmativamente: *Tú lo has dicho;* es decir, soy efectivamente lo que acabas de decir, el Mesías, el Hijo de Dios. Y, tomando una actitud majestuosa delante del tribunal que le va a condenar, les anuncia que pronto le verán venir como juez. *Sentado a la diestra del Poderoso* es una alusión al salmo mesiánico 109,1, y la venida *sobre las nubes del cielo,* a la profecía de Daniel 7,9ss. Confiesa solemnemente Jesús que él es el Mesías y el Hijo de Dios y anuncia su triunfo definitivo. No le volverán a ver más que en su estado glorioso, primero en el triunfo de su resurrección, después en el de su Iglesia, el reino mesiánico que se levantará sobre las ruinas del judaísmo (cf. 23,39; 24,30), y, finalmente, en el juicio final.

65-66 Caifás, escandalizado de las palabras de Cristo, en señal de indignación y de horror, rasgó sus vestiduras, exclamando: *Ha*

testigos? Todos acabáis de oír la blasfemia. 66 ¿Qué os parece a vos-
otros?» Contestaron ellos: «Merece la muerte». 67 Entonces le escu-
pieron en el rostro y le abofetearon, y algunos le golpeaban 68 dicien-
do: «Profetízanos, Mesías: ¿quién es el que te ha golpeado?»
69 Pedro estaba sentado fuera en el patio. Y se le acercó una criada,
que le dijo: «Tú estabas también con Jesús el Galileo». 70 Y él lo negó
delante de todos, diciendo: «No sé lo que quieres decir». 71 Y como se
dirigiese hacia la puerta, le vio otra, y dijo a los que estaban allí: «Este
estaba con Jesús el Nazareno». 72 Y lo negó de nuevo con juramento:
«No conozco a ese hombre». 73 Un poco después, aproximándose a
los que estaban por allí, dijeron a Pedro: «De seguro que tú eres de
ellos, pues se te conoce en el habla». 74 Entonces comenzó a echar im-
precaciones y a jurar; «Yo no conozco a ese hombre». E inmediata-
mente cantó un gallo. 75 Pedro se acordó de las palabras que le había
dicho Jesús: «Antes de que el gallo cante, me negarás tres veces».
Y, saliéndose fuera, se puso a llorar amargamente.

---

blasfemado. Era costumbre de los judíos piadosos rasgarse la túnica unos centímetros junto al pecho al escuchar una blasfemia, manifestando de esta manera su protesta y su repugnancia ante semejante pecado.

67-68 Según San Mateo, fueron los mismos miembros del sanedrín, o por lo menos algunos de ellos, como insinúa San Marcos (14,65), los que se rebajaron a maltratar al Señor escupiéndole en la cara y dándole bofetadas, ejemplo que siguieron bien pronto los guardias a quienes encomendaron su custodia durante aquella noche (Lc 22,63-65). Para burlarse de la fama de profeta que había conquistado, le vendaron los ojos, y, abofeteándole en el rostro, le preguntaban: *Adivina quién te pegó.* Y, como anota San Lucas, otras muchas cosas decían contra él (22,65).

69-74 Las cuatro narraciones de las negaciones de San Pedro que nos ofrecen los evangelistas convienen en que el apóstol, en el patio del palacio del sumo sacerdote, antes del último canto del gallo, negó a Jesucristo tres veces [17]. Pero en los detalles particulares sobre el preciso momento de cada una de las negaciones y sobre las personas que las provocaron difieren entre sí los evangelistas. Y es que las tres negaciones no hay que considerarlas matemáticamente, como si hubieran sido exactamente tres afirmaciones de que no le conocía, sino más bien moralmente, es decir, de tres circunstancias o tiempos distintos en que, acosado por varias personas, le negó reiteradamente.

Veamos, pues, cómo nos las presenta San Mateo. Pedro había llegado a la puerta exterior del patio del palacio de Caifás y había logrado introducirse dentro, como anotó antes el evangelista (v.58). Entre tanto, Jesucristo había sido conducido a la parte superior del palacio para ser presentado al tribunal. En el patio merodeaba la servidumbre del pontífice y seguramente muchos de los que habían tomado parte en la expedición al huerto para prender a Jesús. Entre ellos se entremezcló Pedro, acercándose al fuego que habían

[17] U. Holzmeister, *Petrus Dominum ter negat:* VD 16 (1936) 107-112.

27 1 Llegada la mañana, todos los príncipes de los sacerdotes y los escribas del pueblo tomaron contra Jesús la determinación de ha-

---

encendido en medio del patio, como anotan San Lucas y San Juan. Una criada, la portera, como advierte San Juan (18,17), que le había visto entrar con el otro discípulo, es la primera que se le acerca, increpándole: *Tú estabas también con Jesús el galileo;* es decir, eres uno de sus seguidores y discípulos. Pedro delante de todos le niega por primera vez. Parece que entonces, inquieto por la situación comprometedora en que le coloca la declaración de aquella criada, trata de ganar la puerta para marcharse, pero otra criada le corta el paso, diciendo a todos los que por allí estaban: *Este estaba con Jesús Nazareno.* Y Pedro le negó esta segunda vez con juramento. Entonces volvió de nuevo hacia el centro del patio, y varios de los que por allí andaban confirmaron las declaraciones de las dos criadas fijándose en el modo de hablar de Pedro, algo distinto del de los habitantes de Judea. Efectivamente, a los galileos se les conocía fácilmente por su tonillo y acento y, sobre todo, por la manera distinta con que pronunciaban las guturales. Esta vez Pedro prorrumpió en imprecaciones contra sí mismo y contra los demás y volvió a jurar que no conocía a semejante hombre. Inmediatamente se oyó el canto de un gallo.

75 El canto del gallo y la mirada misericordiosa de Cristo, como advierte San Lucas (22,61), le hicieron entrar dentro de sí, y, acordándose del vaticinio del Maestro, salió fuera para llorar su pecado. Según una tradición antigua, se retiró a una gruta vecina que hoy se venera con el nombre de *Galicanto.*

92. **Ante Pilato. Desesperación de Judas.** 27,1-14 (= Mc 15,1-5; Lc 22,66-23,7; Jn 18,28-38)

1 Muy de mañana, probablemente a eso de las cinco, volvió a reunirse el sanedrín, ahora en sesión plenaria, como expresamente advierte San Marcos (15,1). San Lucas, que no menciona la sesión nocturna, da algunos más detalles de esta segunda (22,66-71). El fin de esta nueva reunión parece haber sido doble. Como el sanedrín había sido despojado por la autoridad romana del derecho de vida y muerte, para confirmar y ejecutar la sentencia capital tenían que acudir al procurador romano, ante el cual debían de dar cuenta del proceso contra Jesús. Necesitaban, pues, convenir en las acusaciones y en la manera más eficaz de presentar la causa ante Pilato. Por otra parte, la sentencia de muerte pronunciada en la sesión nocturna no era válida, puesto que estaba prohibido condenar a uno a muerte por la noche; convenía, pues, tener otra reunión en las primeras horas del día para dar una apariencia legal al proceso. La prisa que se dieron para lograr cuanto antes la ejecución de la sentencia es muy explicable. Aquella tarde iba a comenzar la gran festividad de la Pascua; les urgía, por tanto, dar cima al asunto a ser posible antes del mediodía. El lugar donde se reunió esta se-

cerle matar. [2] Y, habiéndole atado, le condujeron y entregaron al
presidente Pilato. [3] Entonces Judas, que le había entregado, viendo
que le habían condenado, se arrepintió y devolvió a los príncipes de
os sacerdotes y a los ancianos los treinta siclos, diciendo: [4] «He pecado
al entregar sangre inocente». Ellos le contestaron: «¿Qué nos importa
a nosotros? Allá tú con eso». [5] Entonces él arrojó las monedas en el
emplo y se retiró; después marchó a ahorcarse. [6] Los príncipes de los
sacerdotes, después de recoger las monedas, dijeron: «No podemos
echarlas en la caja de las limosnas, porque es precio de sangre». [7] To-
maron, pues, el acuerdo de comprar con ellas el campo del alfarero
para enterramiento de los extranjeros. [8] Por esta razón este campo se

---

gunda vez el sanedrín no lo indican los evangelistas; pudo ser la misma casa de Caifás, o también la sala llamada del *gazith*, junto al mismo templo, donde tenían sus sesiones ordinarias. Por la descripción que nos hace San Lucas se deduce que el sumo sacerdote debió de hacer un resumen de lo tratado en la sesión anterior, volviendo a preguntar a Cristo sobre el título que se atribuía de Mesías e Hijo de Dios y confirmando el pleno del tribunal la sentencia de muerte. Sólo faltaba solicitar de la autoridad romana su confirmación y ejecución.

2 Judea, después de la muerte de Arquelao el año 6 de nuestra era, comenzó a ser gobernada por un procurador romano, que ejercía sobre la región el poder militar y civil bajo la dependencia del legado de Siria, que tenía su residencia en Antioquía. Era a la sazón el quinto procurador de Judea Pilato, de la noble familia de los Poncios, que desempeñó este cargo desde el año 26 de nuestra era hasta el 36, en que fue depuesto [1]. Su residencia era habitualmente Cesarea de Palestina, pero en las grandes solemnidades judías, principalmente durante la Pascua, se trasladaba a Jerusalén para asegurar con su presencia el mantenimiento del orden. Aunque no consta con certeza el sitio del pretorio, donde establecía su residencia durante aquellos días, el comienzo de la vía dolorosa desde el siglo XVI se viene considerando el sitio que ocupaba la torre Antonia, en el ángulo noroeste del templo [2]. Sin embargo, algunos autores modernos creen más probable que su residencia sería el palacio de Herodes el Grande, al noroeste de la parte alta de la ciudad, distante unos doscientos o trescientos metros de la casa de Caifás.

3-8 San Mateo, antes de entrar en la narración del proceso de Jesús ante Pilato, nos describe, a modo de digresión, el funesto final de Judas. Este incidente, que callan los demás evangelistas, lo vuelve a recordar San Lucas en boca de San Pedro en su libro de los Hechos (1,16-20). El detalle que insinúa San Mateo de que el arrepentimiento de Judas se manifestó *viendo que le habían condenado*, indica que el traidor seguía con ansiedad la marcha del

[1] U. Holzmeister, *Hist. set. N. T.* 111-115.
[2] R. Cagnat, *Praetorium:* Dictionn. des Antiquités Grecques et Romaines de Daremberg-Saggio (París) IV 640-642; L. H. Vincent, *L'Antoine et le Prétoire:* RB 42 (1933) 83-113; L. Pujol, *In loco qui dicitur Lithostrotos:* VD 15 (1935) 180-186; Vosté, *De Passione* 176-182.

proceso y que su conciencia no le dejaba descansar. Cuando tuvo pues, conocimiento de la sentencia dada por el sanedrín, conoci todo el horror de su crimen y, presa de terribles remordimiento y de un arrepentimiento tardío y sin amor ni confianza, resolvi devolver a los miembros del sanedrín el precio que ya había re cibido de su traición. ¡Qué diferencia entre el arrepentimiento d Pedro y la desesperación de Judas! Este reconoce ciertamente s delito y proclama ante los miembros del sanedrín la inocencia d Jesús, a quien ha entregado; pero no llora con lágrimas de verda dero arrepentimiento su culpa, ni tiene valor para echarse a lo pies del Maestro reclamando perdón, que ciertamente hubier conseguido. Su actitud es la de un poseído por el demonio, que sól encuentra salida en la más brutal desesperación. Las monedas qu había recibido por su crimen, probablemente después del arrest de Cristo en el huerto de Getsemaní, le quemaban las manos, y como si tratase de deshacer en algún modo su contrato, se present a los miembros del sanedrín, tal vez al salir, camino del pretorio de su segunda sesión de la mañana, para devolverles su dinero Pero le contestaron con una cínica repulsa, llena de ironía y d desprecio, que debió de exasperar más al traidor. Furioso y cad vez más inquieto e irritado, se dirigió al templo, y, a lo que parece según la expresión del evangelista, penetrando hasta la parte re servada a los sacerdotes, *el sancta*, arrojó las monedas violentament sobre el pavimento y marchó de allí para poner fin a su vida ahor cándose. Aunque el texto no dice explícitamente que lo hicier aquel mismo día, pero así debió de ser, dado el estado psicológic en que se encontraba según la descripción del evangelista.

Los sinedritas, que no tuvieron escrúpulo en condenar a muert a un inocente y a un santo, como lo proclamaba el mismo traidor lo tuvieron en mezclar aquellas monedas con las del tesoro de templo. Una ley oscura del Deuteronomio (23,18) prohibía ofrece a Dios en el templo el precio de origen vergonzoso o inconfesable Creían que como tal había que considerar el dinero provenient del contrato que tenía por objeto la vida de un hombre. Este diner debía devolverse al que intentaba ofrecerlo para el santuario; per en este caso, desaparecido de la escena Judas, hubieron de delibera entre sí los miembros del sanedrín sobre el destino que debía dár sele. Esta deliberación tendría seguramente lugar más tarde, des pués de la muerte y crucifixión del Señor.

La resolución tomada fue comprar un terreno arcilloso en l parte sur de Jerusalén al otro lado del valle de Hinnón, llamado de alfarero probablemente porque los alfareros extraían de allí s arcilla para los trabajos de su oficio. El destino que le dan ahor es para cementerio de los extranjeros y peregrinos que muriese en Jerusalén. Por lo que insinúa San Pedro en su discurso qu leemos en los Hechos de los Apóstoles (1,18), Judas fue enterrad allí, y de esta suerte *tomó posesión del campo, precio de su crimen* como dice San Pedro.

Por haber sido comprado el terreno de aquel cementerio co

llama hasta el día de hoy el «Campo de Sangre». 9 Entonces se cumplió lo que había dicho el profeta Jeremías: «Y tomaron las treinta monedas de plata, el precio de un hombre vendido por dinero, a quien tasaron algunos de los hijos de Israel, 10 y los dieron para el campo del alfarero, como me lo ordenó el Señor». 11 Compareció, pues, Jesús ante el presidente, quien le hizo esta pregunta: «¿Eres tú el rey de los judíos?»

---

el precio de la sangre de Cristo, fue llamado, y seguía llamándose cuando escribía San Mateo, *el campo de la sangre*, en arameo *Haqeldama, Haceldama* en latín, como añade la Vulgata, tomándolo de Act 1,19 [3]. Una tradición muy antigua lo coloca, como hemos indicado más arriba, en el valle de Hinnón, al sudoeste de Jerusalén. De hecho, toda aquella región estaba ya de antiguo destinada a sepulturas (cf. 2 Re 23,6).

9-10 Las palabras que San Mateo cita son más bien de Zacarías (11,13.14). Aunque en algunos códices se lee Zacarías en vez de Jeremías, no hay duda que, según la mayor parte de ellos y los más antiguos y autorizados, el nombre de Jeremías es auténtico. La cita es una combinación de dos pasajes, uno de Zacarías (11,12-13) y otro de Jeremías (32,6-15). El evangelista cita los textos como solían hacerlo los rabinos de la época: cuando juntaban textos de varios libros sagrados, los unían todos bajo el nombre del autor principal más conocido, que en este caso era Jeremías. Pudiera ser también, como opinan algunos, que el volumen en que se encontraban estos dos profetas comenzase por Jeremías, y se diese su nombre a los libros que le seguían [4].

En la cita, San Mateo se atiene más bien al sentido que a la letra. Zacarías, elegido para ser pastor de Israel, no logra vencer la resistencia y oposición de aquel pueblo rebelde. Renuncia a su oficio y pide el salario que se le debe por sus servicios. Le pagan con la mísera cantidad de treinta siclos. Entonces acude a Dios, quien le manda que arroje las monedas en el campo del alfarero. En Jeremías se habla de la compra del campo (36,6-15), de la casa del alfarero (18,2-12) y del valle Topheth o Hinnón, destinado para sepulturas (19,1-15). El pastor figurado en la imagen de Zacarías es Jesucristo, cuya vida estima el sanedrín en treinta siclos. Con esta cantidad compran el campo del alfarero, señal de la próxima venganza que Dios tomará del pueblo de Israel, pero también de la misericordia que tendrá con él al fin de los tiempos (Rom 11,25-31), como el campo comprado por Jeremías fue señal de la inminente dispersión del pueblo judío y de la misericordia que a su tiempo tuvo con él haciéndole volver a Palestina (cf. Jer 32,14-15).

11-14 Consta por documentos de la época que los tribunales romanos comenzaban sus actuaciones muy temprano (cf. Séneca, *De ira* 11,1). En las sesiones del sanedrín, la acusación que se había presentado contra Jesús era de índole religiosa; ahora delante del procurador romano la convierten, ante todo, en una causa política;

[3] Legendre, *Haceldama:* DB III 368-388.
[4] San Agustín, *De cons. evang.* III 29-31.

Jesús le contestó: «Tú lo dices». [12] Y, mientras los príncipes de los
sacerdotes y los ancianos le acusaban, no contestaba nada. [13] Entonces
le dijo Pilato: «¿No oyes todo lo que alegan contra ti?» [14] Y a ninguna
cosa contestaba ni una sola palabra, tanto que el presidente estaba muy
admirado

[15] Solía el presidente conceder por la fiesta al pueblo la libertad de
un encarcelado, el que ellos quisieran. [16] Tenían entonces preso a uno
famoso llamado Barrabás. [17] Así, pues, cuando estuvieron todos reuni-
dos, díjoles Pilato: «¿A quién queréis que suelte, a Barrabás o a Jesús,
que se dice el Mesías?» [18] Pues sabía que le habían entregado por
envidia.

[19] Cuando estaba sentado en el tribunal, su mujer le envió a decir:
«No te metas con este justo, pues he sufrido mucho hoy en sueños por
su causa».

[20] Los príncipes de los sacerdotes y los ancianos persuadieron a las
turbas que pidiesen a Barrabás y reclamasen la muerte de Jesús.
[21] Díjoles, pues, el presidente: «¿A quién de los dos queréis que os
suelte?» Ellos contestaron: «A Barrabás». [22] Díceles Pilato: «¿Pues
qué haré con Jesús, que se llama Cristo?» Respondieron todos: «Sea
crucificado». [23] Y dijo él: «¿Pues qué mal ha hecho?» Y ellos gritaron
todavía con más furia: «Sea crucificado».

[24] Viendo Pilato que no adelantaba nada, sino que más bien crecía
el alboroto, cogió agua y se lavó las manos delante del pueblo, diciendo:

---

le presentan como sedicioso, rebelde a la autoridad romana, que pretende hacerse rey de los judíos.

93. **Es pospuesto a Barrabás.** 27,15-26 (= Mc 15,6-15; Lc 23,17-25; Jn 18,39-40)

15 Pilato creyó poder encontrar apoyo en el pueblo para darle libertad recurriendo al expediente de darles a elegir entre él y un malhechor insigne, ladrón y asesino, llamado Barrabás. Era costumbre inmemorial entre los judíos que con motivo de la Pascua la autoridad civil concediese la libertad a uno de los presos condenado o sencillamente acusado. El pueblo podía elegir el preso a quien se le había de conceder semejante gracia. Precisamente entonces una muchedumbre considerable se dirigía hacia el pretorio para reclamar del procurador esta gracia (Mc 15,8).

19 Una tradición consignada ya en algunos evangelios apócrifos del siglo IV llama a esta mujer Claudia Procla y afirma que era prosélita del judaísmo. Se dice también que más tarde se hizo cristiana, y, efectivamente, la Iglesia griega la venera como santa. De cualquier modo que se explique el sueño que había padecido, ella reconoció que Jesús era inocente, y ruega a su marido que no le condene.

24 Con el gesto simbólico de lavarse las manos, que ya vemos usado en el Antiguo Testamento (cf. Dt 21,6.7; Sal 25,6; 72,13), quiso significar que él no asumía la responsabilidad de la muerte de aquel hombre; sólo ellos, los judíos, deberían garantizar la sentencia condenatoria.

No soy responsable de la sangre de este justo; allá vosotros». 25 Y res-
ondió todo el pueblo: «Caiga su sangre sobre nosotros y sobre nues-
ros hijos». 26 Entonces les soltó a Barrabás.

25-26 Aquel desdichado pueblo no tiene dificultad en cargar obre sí y sobre sus descendientes la responsabilidad de la muerte e Jesús. No pasarán cuarenta años cuando comenzarán a sentir os efectos de su enorme crimen: su ciudad y su templo serán desruidos y los pocos que en aquella horrible catástrofe escaparon a a muerte serán conducidos como esclavos y dispersados por toda a haz de la tierra. Las desgracias que en el decurso de la historia e han ido sucediendo sobre esta raza son de todos conocidas y no ace falta retroceder muchos años para recordar algunas de las más trágicas. Pilato cedió cobardemente a las exigencias del pueblo dió la libertad a Barrabás, mientras que condenaba a Jesús a ser rucificado.

94. **Los azotes y la corona de espinas.** 27,26b-31 (= Mc 15,15b-20; Jn 19,1-3)

26b Los evangelistas son sumamente parcos en los datos que os ofrecen sobre la flagelación de Cristo. San Mateo y San Marcos nen estrechamente este tormento con la condenación a la muerte n cruz, indicando claramente que era una preparación para la rucifixión. En cambio, San Juan (19,1) y la alusión que a la flageción hace San Lucas (23,16) dejan en el lector la impresión de ue Pilato mandó azotar a Cristo como un castigo, esperando que us enemigos se habían de contentar con esta terrible pena. Y, efecvamente, ésa parece que fue su primera intención. Pero, vencido or las insistentes acusaciones y amenazas de los miembros del anedrín, cedió finalmente, y la flagelación, a que ya había sido ometido Jesús como a un correctivo, sirvió, como solía, de prepaación para la crucifixión. No hay fundamento serio para admitir, omo han hecho algunos, que Jesús fuė sometido al tormento de los zotes dos veces [5].

La pena de la flagelación era frecuente en el derecho penal de los ueblos antiguos y la vemos establecida también en la misma ley iosaica (cf. Dt 25,2). Entre los romanos aparece como una tortura ara obligar a confesar su crimen al reo, o como una pena por cieros crímenes menores, o como preámbulo a la última pena capital, specialmente para la crucifixión. Los instrumentos que usaban os romanos eran o el *flagellum*, unas correas de cuero sujetas a un alo corto, o las *virgas* o *fasces*, varas flexibles verdes de cualquier rbol, o las *fustes*, que se usaban generalmente en la flagelación n el ejército. El *flagellum* recibía el nombre de *flagrum* cuando a s correas se añadían bolitas de plomo o trocitos de hierro o huesetos, que desgarraban las carnes de la víctima. No sabemos qué

[5] Sobre la flagelación usada por los romanos tenemos hoy noticias claras. Cf. U. Holzeister, *Christus Dominus flagelis caeditur:* VD 18 (1938) 104-108; Leclercq: DAChL 1640-1642; G. Fougères, *Flagellum:* DAChL II 2,1152-1156.

Y a Jesús, después de haberle hecho azotar, le entregó para que le crucificasen. [27] Entonces los soldados del presidente metieron a Jesús en el pretorio y reunieron en torno de él a toda la cohorte. [28] Le desnudaron y le echaron encima un manto de púrpura, [29] y, habiendo entretejido una corona de espinas, se la colocaron sobre su cabeza, con una caña en su mano derecha, y, doblando la rodilla delante de él, le hacían burla, diciendo: «Salud, rey de todos los judíos». [30] Y escupían sobre él, y, cogiendo la caña, le daban golpes en la cabeza. [31] Después que de esta manera se mofaron de él, le quitaron el manto, le volvieron a poner sus vestidos y le llevaron a crucificar.

---

instrumentos usaron en la flagelación de Cristo. En las provincias romanas podían emplearse indistintamente todos ellos.

La flagelación se hacía generalmente en un sitio público, delante del tribunal y en presencia del mismo juez, que solía hacer una señal para que los sayones pusieran fin al tormento. El reo, desnudo, era atado por las manos a una columna boca abajo, de suerte que ofreciese sus espaldas a los golpes. Solían hacerla los lictores, pero cuando no los había, como solía suceder en las provincias, regidas por procuradores, les suplían los soldados. Por los documentos de la época, vemos que a veces eran dos los lictores encargados de aplicar esta pena, otras veces tres, y alguna aparecen hasta seis. No parece, pues, que hubiese un número determinado por la ley.

La crueldad de este suplicio la ponderan en numerosos escritos los mismos romanos. Basta recordar los nombres con que suelen llamar a los instrumentos: *horribile flagellum, flagrum vipereum,* etc. Esta crueldad subía de punto cuando la flagelación se encomendaba a los soldados, de costumbres bárbaras y feroces.

La ley judía determinaba el número de azotes que debía recibir la víctima; no podían ser más de cuarenta, y para que no hubiese peligro de pasar de este número sólo se daban treinta y nueve azotes (cf. 2 Cor 11,24; Fl. Jos., *Ant.* IV 8,21). Pero entre los romanos no había señalado número alguno. Por esta razón, por los instrumentos que usaban y por los sayones que lo ejecutaban era un tormento incomparablemente más cruel que el que se usaba entre los judíos.

No hay duda que la flagelación de Cristo tuvo lugar en sitio público, delante del mismo tribunal, o del *litóstrotos,* como se desprende claramente de las expresiones de los evangelistas (Mt 27, 27; Mc 15,17), que dicen que después de azotarle le metieron los soldados en el pretorio. Lo que no está claro es si presenció la escena el mismo Pilato. Más bien parece indicar San Juan (19,4) que se retiró antes de comenzar el suplicio o una vez comenzado. De la crueldad con que ejecutaron la flagelación los soldados de Pilato nos dará una idea la escena siguiente de la coronación de espinas. Por lo demás, nada sabemos de cierto ni del número de los azotes ni de otras circunstancias que desearía conocer la piedad cristiana.

27-31 Después de la flagelación los soldados tomaron por su cuenta al reo y le introdujeron en el pretorio. Así se llamaba la

esidencia del pretor en las provincias sujetas a los romanos. Sabemos que a un condenado a muerte no se le tenía consideración alguna, y se le inferían impunemente toda clase de insultos y atropellos. Convocaron, pues, los soldados a toda la cohorte pretoriana. Una cohorte solía constar de 500 a 600 soldados. Si aquí se tratase de a cohorte romana que estaba de guarnición en Jerusalén, tendríamos un argumento para afirmar que el pretorio o residencia de Pilato por aquellos días era la torre Antonia; pero es posible que el nombre *cohorte* sólo se refiera aquí al pelotón de soldados que Pilato tenía consigo. El manto de púrpura que le echaron encima a Jesucristo sería una clámide de soldado, en forma circular o rectangular, de color rojo, que sujetaban con un broche al hombro derecho.

El color escarlata del manto imitaba de alguna manera la púrpura del manto real; la caña que le pusieron en las manos, el cetro, y a corona de espinas, la diadema. No es fácil determinar qué clase de espinas eran las que formaban la corona, porque en Palestina y Siria abundan las plantas espinosas. Probablemente se trata del *poterium spinorum*, espino muy abundante en los alrededores de Jerusalén, y que solían almacenar en las casas para hacer fuego [6]. A este espantoso tormento se añadieron los insultos soeces, las bofetadas, los asquerosos salivazos y las horribles blasfemias y juramentos propios de aquella soldadesca soez, acostumbrada a las más salvajes diversiones. Se cumplió entonces a la letra lo que David e Isaías habían profetizado con todo detalle (Sal 21,7; Is 53,2ss).

Los soldados del pretorio encargados de la ejecución le despojaron de aquella clámide que le habían echado encima por burla y le volvieron a entregar sus propios vestidos, la túnica inconsútil, *de un solo tejido de arriba abajo*, como la describe San Juan (19,23), y el manto. De la corona de espinas nada dicen los evangelistas. Más bien parecen insinuar que le despojaron de ella cuando le quitaron la clámide. De hecho, en las más antiguas imágenes de Cristo crucificado, del siglo v, Cristo aparece en la cruz sin la corona. Hasta el siglo XIII no encontramos crucifijos con la corona de espinas.

Los soldados encargados de la ejecución eran cuatro (Jn 19,23), a las órdenes de un centurión (Mc 15,39.44). De cualquier sitio que partiese la comitiva, ya fuera del palacio de Herodes, ya de la torre Antonia, la distancia hasta el Calvario era próximamente igual, unos 400 metros en línea recta. Hoy día nos es imposible darnos una idea exacta del trazado de las calles que atravesó Jesucristo.

[6] U. Holzmeister, *Christus Dominus spinis coronatur*: VD 17 (1937) 65-69.

32 Cuando salieron, encontraron a un hombre de Cirene llamado

---

95. Camino del Calvario. Crucifixión y muerte. 27,32-50 (= Mc 15,21-37; Lc 23,26-46; Jn 19,17-30)

32 El suplicio de la cruz era considerado por los mismos romanos como el más cruel y terrible [7]. Era además afrentoso, pues sólo solía aplicarse a los ladrones, a los sediciosos y a los esclavos. Para los mismos judíos era, según una ley, señal de maldición divina: *Maldito es de Dios el que está pendiente de un leño* (Dt 21,23). Ordinariamente, el condenado a la muerte en cruz llevaba a través de las calles de la ciudad, atravesado sobre sus hombros y atados a él sus brazos, el travesaño de la cruz, llamado *patibulum*. Probablemente llevaba también colgada al cuello la tabla en que se había escrito la causa de su condena, y que después fue colocada encima de la cruz. Nada, sin embargo, de cierto podemos concluir de las expresiones que usan los evangelistas. El que pronto tuvieran que acudir a Simón Cireneo para que Cristo no desfalleciese en el camino, hace pensar a algunos autores que la cruz era pesada, y que, por lo tanto, debía de llevarla entera Jesucristo, conforme a la iconografía tradicional. Algo parecido puede decirse de la tabla del título, que, por ir escrito en tres lenguas, arameo, griego y latín, debía de ocupar bastante espacio. No sería, pues, fácil, por su peso y tamaño, que la pudiese llevar colgada al cuello, y en este caso sería llevada por algunos de los soldados encargados de la ejecución izada sobre algún palo.

Simón era originario de Cirene, en Libia, donde sabemos que existía una numerosa colonia judía. Venía del campo, lo cual indica que habitaba entonces en Jerusalén. Naturalmente parece que venía del trabajo, lo que prueba que efectivamente no era aquél el día solemnísimo de la Pascua. De la narración evangélica se deduce claramente que Simón cargó sobre sus hombros con todo el madero que llevaba Jesús, ya fuese sólo el palo transversal, ya toda la cruz, y que le hicieron caminar detrás de Cristo. San Marcos advierte que este Simón era padre de Alejandro y Rufo, sin duda conocidos en la comunidad cristiana de Roma, para quienes escribió su evangelio. También San Pablo, escribiendo a los romanos (16,13), manda saludar a un tal Rufo, a quien llama escogido en el Señor, y a su madre, a quien llama también madre suya. Probablemente se trata del hijo de Simón Cireneo, en cuyo caso vemos claramente que su familia se hizo cristiana, y por cierto gozaba de cierto renombre en la comunidad romana. Si hemos de dar crédito a una tradición antigua, Simón murió siendo obispo en la ciudad de Bostra, en Arabia.

[7] U. Holzmeister, *Crux Domini eiusque crucifixio ex Archaelogia Romana illustratur*: VD 14 (1934) 149-155.216-220.241-249.257-263. Estos artículos forman un hermoso tratado sobre el suplicio de la cruz; Lipsius Iustus, *De cruce libri tres* (Antuerpiae 1593); H. Maruche, *Croix:* DB II 2,1127-1134; DAChL I 2,1573-1575; B. L. Olivera, *Crucis supplicium:* VD 2 (1922) 109-114.

Simón, a quien requisaron para que llevase su cruz. [33] Y, habiendo llegado al lugar llamado Gólgota, es decir, lugar del cráneo, [34] le dieron de beber vino mezclado con hiel; mas después de probarlo, no quiso beber. [35] Después de haberle crucificado, se repartieron sus vestidos

---

33 El sitio destinado para la crucifixión se llamaba Gólgota (arameo, *Gulgoleth)*, que significa cráneo, de donde viene el nombre de *Calvario* [8]. Era, efectivamente, un montículo rocoso de forma redondeada, que a cierta distancia parecía tener la forma de cráneo. Su altura era de pocos metros, alrededor de unos diez, y se encontraba al noroeste de la ciudad, fuera de la puerta de la muralla (Heb 13,12), pero cerca de Jerusalén (Jn 10,20), solamente a un centenar de metros. Aunque a principios del siglo XIX hubo quienes negaron la autenticidad de este lugar sagrado, hoy día, después de las excavaciones hechas en los contornos, concretamente en el hospicio ruso, nadie puede negar en serio que el Calvario es el que hoy se venera y se ha venido venerando desde los primeros siglos de la Iglesia en la basílica del Santo Sepulcro.

34 A los condenados al suplicio de la cruz solían ofrecerles una bebida que de alguna manera amortiguase la sensibilidad de la víctima y disminuyese así sus sufrimientos. Esta bebida dice San Mateo que era una mezcla de vino y de hiel. El término griego χολή significa una cosa amarga, en concreto una hierba. La sustancia más ordinaria para aromatizar el vino era la mirra, y por eso San Marcos llama a este vino *mirrado* (15,23). Este brebaje solían prepararle y ofrecerle al ajusticiado algunas piadosas mujeres, a las cuales parece aludir San Lucas en 23,27. Jesús, que quería experimentar sin alivio ninguno los atroces tormentos de la crucifixión, no quiso beberlo; sin embargo, lo llevó a sus labios, al parecer como una muestra de agradecimiento a las personas que se lo habían preparado.

35 Nada nos dice San Mateo sobre la manera como Jesucristo fue crucificado ni sobre la forma de su cruz. Probablemente, según la costumbre general entre los romanos, fueron primero clavadas sus manos al palo transversal, y después, levantado en alto y colocado sobre el *sedile*, o saliente del palo vertical ya clavado en tierra, fueron clavados sus pies con un clavo cada uno. La cruz tenía la forma que generalmente representan nuestros crucifijos, como parece desprenderse del detalle que anota San Juan (19,19), que la inscripción o título estaba colocada *sobre la cruz* [9].

De ordinario no eran altas, pues leemos en los antiguos escritores que a veces los cuerpos de los crucificados eran despedazados por los perros y otras fieras del campo. Sin embargo, pudiera ser que a Cristo, para hacer ver al pueblo que se trataba de un insigne criminal, le preparasen una cruz más alta que lo ordinario, como parece indicar el detalle de que para acercarle una esponja a

[8] H. Lesêtre, *Calvaire:* DB II 77-87; F. Prat, *Jésus Christ* II 538-542; A. Pujol, *Extra portam passus est:* VD 13 (1933) 123-126.147-153.
[9] Cf. Holzmeister, o.c., donde podrán verse abundantes noticias sobre todas las circunstancias de la crucifixión.

echándolos a suerte, [36] y, habiéndose sentado, le custodiaban allí.
[37] Habían puesto escrita encima de su cabeza la causa (de su condena):
«Este es Jesús, el rey de los judíos». [38] Entonces crucificaron juntamen-

---

los labios se valiesen de una caña de hisopo (Jn 19,29). Antes de clavarles en la cruz despojaban a la víctima de sus vestidos, que, según costumbre, repartían entre sí los soldados encargados de la ejecución. San Juan nos detalla la manera como lo hicieron (19, 23.24). Hicieron con ellos cuatro partes: el velo con que se cubría la cabeza, las sandalias, el manto y el ceñidor con que se sujetaba la túnica. Sobre ellas echaron suertes con dados, como se sabe, muy usados entre los romanos, para ver qué parte le tocaba a cada uno. La túnica, por ser toda de una pieza, no la quisieron rasgar, sino que la sortearon aparte para ver a quién le tocaba. Se supone con fundamento que el centurión, acomodándose a la costumbre judía, consintió en que Cristo fuese levantado en la cruz no completamente desnudo, como lo hacían los romanos, sino con un lienzo alrededor de la cintura.

36 El centurión y los soldados encargados de la ejecución debían custodiar a la víctima para que nadie tratase de bajarla de la cruz hasta que muriese. La muerte en cruz generalmente era lenta; sabemos de algunos que permanecieron vivos hasta tres días. Jesús, sin embargo, extenuado por tantos y tan prolongados sufrimientos, sólo duró unas horas. De ahí la admiración de Pilato de que hubiese muerto tan pronto y las precauciones que tomó para enterarse antes de conceder el cadáver a José de Arimatea (Mc 15, 44.45).

37 En el título o causa de la condenación de la víctima se hacía constar su nombre y la acusación principal que había motivado la sentencia. El título puesto sobre la cruz de Cristo fue redactado, como insinúa San Juan (19,19-22), por el mismo Pilato, no sin cierta ironía contra los miembros del sanedrín, que por eso protestaron ante el procurador, que les despidió malhumorado. En la providencia de Dios entraba que aquella inscripción fuese leída por toda clase de gentes, que de todas partes habían acudido a la fiesta de la Pascua, y quedase así oficialmente proclamado que Jesús había sido crucificado por presentarse al pueblo judío como el rey Mesías anunciado en el Antiguo Testamento.

38 El derecho judío prohibía ejecutar dos sentencias de muerte el mismo día. Los romanos, como atestigua Flavio Josefo, ordenaron en más de una ocasión ejecuciones en masa. De las narraciones de los evangelistas no se deduce que estos ladrones fueran conducidos hasta el Calvario juntamente con Jesús. De todos modos, cada uno de ellos llevaría su pelotón de soldados encargados de la ejecución. Habían sido condenados por ladrones o salteadores de caminos a mano armada, y en medio de los dos crucificaron a Cristo, como si su delito fuese mayor. El evangelio apócrifo de Nicodemo y la leyenda llaman a estos dos ladrones Dimas, al bueno, y Gestas, al malo.

te con él a dos ladrones, uno a la derecha y otro a la izquierda. 39 Y los
que pasaban le insultaban moviendo sus cabezas y diciendo: 40 «Tú
que destruyes el templo y en tres días le vuelves a edificar, sálvate a ti
mismo. Si eres hijo de Dios, baja de la cruz». 41 De semejante manera,
los príncipes de los sacerdotes, juntamente con los escribas y ancianos,
le hacían burla, diciendo: 42 «Salvó a otros, y no puede salvarse a sí
mismo, es rey de Israel; que baje ahora de la cruz y creeremos en él.
43 Puso su confianza en Dios, que le salve ahora, si es que le ama, ya
que él ha dicho: 'Soy hijo de Dios'». 44 De la misma manera le inju-
riaban los ladrones que habían sido crucificados con él.
45 A partir de la hora sexta hasta la hora de nona hubo oscuridad
sobre toda la tierra. 46 A eso de la hora nona gritó Jesús con voz fuerte:
«Eli, Eli, lema sabajzani», es decir, «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me
has abandonado?» 47 Al oír esto algunos de los que allí estaban, dijeron:
«Este llama a Elías». 48 Y corrió de prisa uno de ellos a coger una es-
ponja, la empapó en vinagre, la puso alrededor de una caña y le quería
dar de beber. 49 Los otros decían: «Déjanos ver si Elías viene a sal-

---

39-44 Fija ahora el evangelista su atención en los ultrajes e insultos de que fue objeto Jesucristo mientras estaba en la cruz, y nos presenta tres categorías de personas que con sus burlas aumentaron la amargura de su corazón: los curiosos, los príncipes de los sacerdotes, los escribas y los ancianos.

Los mismos compañeros de suplicio, los dos ladrones, se volvieron contra él. San Lucas (23,41ss), que nos da detalles más minuciosos sobre el comportamiento de los dos ladrones, dice que el buen ladrón se encomendaba a la misericordia de Jesús y reprendía a su compañero por las expresiones que lanzaba contra Jesús. Pudo suceder que en un principio, efectivamente, los dos ultrajasen a Cristo, y que el buen ladrón, iluminado por la gracia y por la majestad, paciencia y resignación de aquel compañero de suplicio, hiciese penitencia y reconociese en él al Mesías, que podía hacerle participante de su reino en la otra vida.

45 Los tres sinópticos hacen mención de estas tinieblas que oscurecieron la tierra desde la hora sexta, es decir, las doce, hasta la hora nona, las tres de la tarde. Duró, pues, la oscuridad más horas que Jesús estuvo vivo en la cruz. La frase *sobre toda la tierra* no es necesario entenderla absolutamente de todo el mundo; puede muy bien referirse sólo a Judea y aun a la ciudad de Jerusalén y sus contornos. Este fenómeno no pudo atribuirse a un eclipse de sol, imposible en el plenilunio, como entonces era. Se trataba de un fenómeno providencial, por el que toda la naturaleza mostraba su duelo, y era a la vez una señal que hacía el cielo de la reprobación del horrendo deicidio.

46-49 Hacia las tres de la tarde, Jesús, en medio de aquel horrible cúmulo de sufrimientos físicos y morales, con voz potente, que no podía esperarse de un crucificado, próximo ya a la muerte, lanzó un grito de amorosa queja al Padre con las primeras palabras del salmo 21. En medio de aquel mar de amarguras, como si su Padre le hubiera abandonado, acude con la oración del salmista a él, representándole todos los dolores físicos de su cuerpo y los sinsa-

varle». 50 Mas Jesús, gritando de nuevo con voz fuerte, exhaló el espíritu.
51 Y he aquí que el velo del templo se rasgó de arriba abajo en dos

---

bores de su espíritu, buscando en esta efusión de sus padecimientos algún alivio. San Mateo cita las palabras del salmo según el *Targum* arameo, es decir, según la interpretación aramea, sin duda mejor conocida de los judíos que el texto hebreo. Con esto quiso hacer resaltar que Jesucristo dijo en voz alta las mismas palabras del salmo, que entonces tenían su cumplimiento. Es probable que Jesucristo recitase en voz baja todo el salmo, en el que tan al vivo y con tantos detalles se describen los sufrimientos de su pasión. Por lo demás, aquel grito de Cristo no fue, en manera alguna, de desesperación, sino el desahogo filial de una víctima que, a pesar de su desamparo y de sus enormes sufrimientos, se pone enteramente en las manos de su Padre, como lo expresó momentos después, diciendo: *Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu* (Lc 23,46).

La semejanza entre las palabras *eli, eli* y el nombre de Elías hizo pensar a algunos de los circunstantes que pedía auxilio al profeta. Probablemente se trata de algunos de los judíos allí presentes, que por las Escrituras tenían noticia de que el Mesías habría de tener relaciones especiales con el profeta Elías.

Los sinópticos omiten aquí una palabra que dijo Cristo y nos ha conservado San Juan (19,28.29): *Tengo sed*, que está íntimamente relacionada con lo que sigue. Fue entonces cuando uno de los allí presentes, probablemente uno de los soldados, movido a compasión, tomó una esponja, la empapó en una bebida ácida y refrescante llamada *posca*, que usaban los soldados romanos, la sujetó a una caña o ramo de hisopo y se la ofreció al Señor. Otros, menos compasivos, le decían: *Déjanos ver si Elías viene a salvarle*. Pero él, según observa San Marcos (15,36), replicó: *Dejad a ver si viene Elías a bajarle*.

96. **Prodigios después de su muerte.** 27,51-56 (= Mc 15,38-41; Lc 23,47-49; Jn 19,31-37)

51 Dos eran los velos que había en el templo, uno delante del *santa*, que ocultaba a las miradas del pueblo el lugar donde diariamente se ofrecía el incienso; otro delante del *sancta sanctorum*, al que se refiere San Pablo en su carta a los Hebreos (4,3). Los evangelistas no especifican qué velo fuè el que se partió de arriba abajo. La mayor parte de los autores supone que se trata del que estaba delante del *santa sanctorum*, ya que éste era el principal y el evangelista usa el artículo, τὸ καταπέτασμα. Por lo demás, estas señales extraordinarias, como las tinieblas del v.45, habían sido anunciadas por los profetas como características del día de Yahvé (cf. Am 8,8-10; 9,1). Esta señal anunciaba la abolición de la antigua ley, que tenía su perfeccionamiento en la nueva, que se inauguraba con la muerte de Cristo. Representaba también la eficacia de la muerte

partes, la tierra tembló, y las rocas se rajaron, 52 los sepulcros se abrie-
ron, y los cuerpos de muchos santos que allí yacían sepultados resuci-
taron, 53 y, saltando de sus tumbas, después de la resurrección de él
vinieron a la ciudad santa y se aparecieron a muchos. 54 El centurión
y sus compañeros que guardaban a Jesús, viendo el temblor de tierra
y lo que había sucedido, quedaron sobrecogidos de gran temor y de-
cían: «Verdaderamente éste era hijo de Dios».

---

de Cristo, por la cual el cielo, representado por el *santa sanctorum*, antes cerrado a los hombres, quedaba ahora abierto para todos (cf. Heb 10,19.20). El temblor de tierra por el que las rocas se rajaron parece fue un fenómeno local. Ya en el siglo IV, San Cirilo de Jerusalén atribuye a este temblor la hendidura que se mostraba en la roca del Calvario. Dicha hendidura, que aún hoy día puede contemplarse, no sigue la dirección de las estratificaciones de la roca, sino que la corta transversalmente. Tiene unos veinticinco centímetros de longitud y dos metros de profundidad.

52-53 El fenómeno más portentoso es el que en estos versículos nos cuenta San Mateo. Claramente indica el evangelista que la resurrección de estos muertos y su aparición a algunos de la ciudad de Jerusalén no sucedió sino después de la resurrección de Cristo. Anticipa, pues, la narración del hecho porque la apertura de las tumbas las relaciona con el temblor de tierra, que, así como quebró las rocas, pudo remover las grandes piedras que cerraban la entrada de algunos sepulcros, que quedaron así abiertos. Es inútil tratar de resolver los problemas que este episodio escueto que nos cuenta el evangelista suscita a los intérpretes. ¿Quiénes fueron los que resucitaron? ¿Fué una resurrección temporal, como la de Lázaro, o una resurrección definitiva? Y en este último caso, ¿acompañaron a Jesucristo al cielo el día de su ascensión? Si así fue, como piensan algunos intérpretes antiguos y modernos, ¿dónde estuvieron desde el día que resucitaron hasta el día de la ascensión? No han faltado autores modernos que para cortar de tajo estas dificultades han supuesto que no se trata de una resurrección propiamente dicha, sino de simples apariciones, como aquella de Moisés y Elías en el Tabor (cf., por ejemplo, Schegg, Bisping, Fillion). Pero semejante interpretación no puede admitirse sin violentar las palabras terminantes del sagrado texto. Concluyamos, pues, con el P. Durand en su comentario (p.524) que es prudente en este caso no pretender saber más de lo que dice el texto.

54 Muchas fueron las circunstancias que tuvieron que impresionar hondamente el ánimo del centurión y de los soldados que le acompañaban. La majestad, paciencia y resignación sobrehumanas de aquel crucificado, sus palabras de perdón a los mismos que le clavaban en la cruz, la oscuridad y temblor de tierra, la poderosa voz con que expiró llamando a Dios su Padre: todo esto y la misma causa por que se le había condenado, por hacerse hijo de Dios, infundió en el ánimo de aquellos paganos un temor religioso, que les llevó a la conclusión de que efectivamente con la muerte de aquel

[55] Había allí muchas mujeres, que a distancia contemplaban lo que pasaba; eran éstas las que habían seguido a Jesús desde Galilea para servirle; [56] entre otras estaban María la Magdalena, María la madre de Santiago y de José y la madre de los hijos del Zebedeo.

[57] Venida la tarde, llegó un hombre rico de Arimatea llamado José, el cual se había hecho también discípulo de Jesús; [58] éste se presentó a Pilato y le pidió el cuerpo de Jesús. Y Pilato dio orden de que se lo entregasen. [59] Tomó el cuerpo José, lo envolvió en una sábana limpia [60] y lo colocó en su propia sepultura, nueva, que había hecho abrir en la roca; después hizo rodar una gran piedra hasta la puerta del sepul-

---

hombre se había cometido un enorme delito y que era lo que había afirmado delante del tribunal: verdadero hijo de Dios.

Ciertamente, ellos no podían entonces comprender todo el contenido de esta afirmación, pero por el mero hecho de confesar, como parecen hacerlo, que era hijo de Dios en el sentido que él lo había predicado y se lo habían entendido sus mismos enemigos que le acusaban de hacerse igual a Dios, confiesan de algún modo la divinidad de Cristo, y en este sentido tienen razón los Santos Padres, que en esta confesión del centurión y de los soldados ven los primeros frutos de la oración de Cristo por los mismos que le crucificaban.

55-56 Allí estaban también, pero a alguna distancia, todos sus amigos, dice San Lucas (23,49), y muchas de las mujeres que le habían seguido durante su vida pública y *le asistieron con sus bienes* (Lc 8,3). Entre éstas menciona en primer lugar el evangelista a María Magdalena, así llamada por su origen de Magdala, en Galilea; María la madre de Santiago el Menor y de José, llamada por San Juan hermana de la Virgen (19,25), y que estaba casada con Cleofás, y, por fin, la madre de los hijos del Zebedeo, Santiago el Mayor y el evangelista San Juan, y a la cual San Marcos (15,40) llama Salomé. También estaba la madre de Jesús, juntamente con San Juan, como el mismo evangelista cuenta (19,25).

97. **La sepultura.** 27,57-66 (= Mc 15,42-47; Lc 23,50-56; Jn 19,38-42)

57-60 Las diligencias hechas por José de Arimatea para dar sepultura al cuerpo de Jesús hubieron de llevarse a cabo entre las tres y seis de la tarde [10]. Era preciso darse prisa, porque aquella tarde comenzaba la gran festividad de la Pascua. De este personaje hasta ahora silenciado en los evangelios nos ofrecen los evangelistas datos interesantes. Era un hombre rico, oriundo de Arimatea, hoy Rentis, al nordeste de Lidda; noble decurión (Mc 15,43), es decir, asesor del sanedrín, algo parecido al senador romano; hombre bueno y justo (Lc 23,50), discípulo de Jesús, aunque oculto por miedo a los judíos (Jn 19,38); que esperaba el reino de Dios (Mc 15, 43), es decir, el que Cristo había predicado e iba a inaugurar en la

[10] Sobre el sepulcro de Jesús a la luz de la arqueología cf. I. MEHLMANN, *De sepulcro Domini quaestiones archaeologicae:* VD 21 (1941) 257-281; I. BAUER, *Novae in sepulturam Iesu inquisitiones:* VD 31 (1953) 257-281.

ro y se marchó.
61 Estaban allí sentadas frente al sepulcro María Mag-
dalena y la otra María.

ierra. Este José se presentó valientemente (Mc 15,43) a Pilato para pedirle el cuerpo de Jesús. Pudo hacerlo por impulso propio, para hacer este postrer obsequio a su Maestro, o también estimulado por las piadosas mujeres y el discípulo amado, San Juan. Como noble que era, tenía libre entrada al pretorio.

La ley romana concedía los cadáveres de los ajusticiados a los parientes o amigos que los solicitasen [11]. Pilato se admiró de que Jesús hubiese muerto tan pronto, y, asegurándose de ello por el centurión, mandó entregar el cadáver a José de Arimatea (Mc 15,44). Compró una sábana o lienzo blanco y nuevo para envolver el cadáver, y él mismo, con la ayuda de otro discípulo oculto también hasta entonces, miembro del sanedrín, llamado Nicodemo, bajó el cuerpo de la cruz. Con unas cien libras de mirra y óleo lo embalsamaron, conforme a la costumbre de los judíos, fajando todo el cadáver con bandas impregnadas en los aromas. Providencialmente, muy cerca del Calvario, a unos treinta metros de distancia, había abierto en la roca José de Arimatea su propio sepulcro, nuevo, que, como la mayor parte de los sepulcros judíos, constaba de un vestíbulo y la cámara sepulcral propiamente dicha. El vestíbulo estaba abierto al exterior y en su fondo se abría una puerta baja y estrecha, que daba acceso a la cámara sepulcral. Esta solía estar labrada para uno o más difuntos. En el primer caso, como era este de José de Arimatea, sus dimensiones eran muy reducidas. En el suelo del vestíbulo, y rasando con la pared del fondo, se abría una ranura de unos 0,30 metros de anchura por 0,20 de profundidad, en la que iba encajada una rueda de piedra, que, empujada hasta la entrada de la cámara sepulcral, la dejaba cerrada perfectamente. Para mayor seguridad podía recubrirse la juntura con cal y echar sobre ella sellos.

La cámara sepulcral en que fue colocado el cuerpo de Cristo debía de tener aproximadamente unos 2,07 metros de longitud por 0,93 de anchura. El lecho mortuorio, o banco de piedra donde fue depositado, 1,89 de largo por 0,93 de ancho. Estas son las medidas del actual santo sepulcro que se venera en Jerusalén.

61 La razón por la que el evangelista vuelve a nombrar a estas mujeres, María Magdalena y la otra María, madre de Santiago el Menor y de José, aparece clara en la narración siguiente. Estaban frente al sepulcro observando cuidadosamente dónde ponían el cuerpo de Jesús (Mc 15,47) y cómo había sido embalsamado y colocado (Lc 23,55). Estaba ya próxima la puesta del sol, y, por consiguiente, el comienzo del gran sábado, en que ya nada se podía hacer. Ellas, que habían visto la prisa con que se había ejecutado todo, habían concebido el propósito de volver más despacio, una vez pasado el sábado, y embalsamar de nuevo el cadáver con nuevos aromas y ungüentos.

[11] Cf. Ulpian., *Digest.* XLVIII 24,1.

62 Al día siguiente, es decir, después de la «parasceve», se reunie-
ron los príncipes de los sacerdotes y los fariseos ante Pilato 63 y le di-
jeron: «Señor, nos hemos acordado de que aquel impostor dijo cuan-
do aún vivía: 'A los tres días resucitaré'. 64 Ordena, pues, que guarden
el sepulcro hasta el tercer día, no sea que vengan sus discípulos, le
roben y digan al pueblo: 'Ha resucitado de entre los muertos', y será
la última impostura peor que la primera». 65 Díjoles Pilato: «Ahí te-
néis una guardia; id y custodiadle como sabéis». 66 Se fueron, pues,
sellaron la piedra y aseguraron el sepulcro con la guardia.

62-66 *Parasceve* es un término griego que significa *preparación*. Así se llamaba el viernes, porque ese día había de prepararse la comida para el siguiente, sábado, día de descanso. El odio de los miembros del sanedrín contra Cristo se manifestó aun después de su muerte. Sin respetar el descanso sabático y la gran solemnidad de la Pascua, se presentaron aquella mañana en el pretorio para exponer a Pilato los temores que aún les inquietaban. Se acordaron de que Jesús había dicho en varias ocasiones que resucitaría al tercer día de morir. Testigos, además, de los fenómenos portentosos que habían sucedido a su muerte, de las impresiones favorables al crucificado que habían manifestado el centurión y los soldados y, finalmente, de la honrosa sepultura que le había proporcionado precisamente uno de los más honorables personajes de Jerusalén, comenzaron a temer que su victoria se les podía ir de las manos si no intentaban todos los medios para hacer que el nombre y la memoria de aquel crucificado desapareciesen cuanto antes.

Pilato se mostró en su respuesta brusco y displicente. Sus palabras son algo ambiguas, pues pueden significar: Ya tenéis (ἔχετε, en indicativo) la guardia de soldados romanos que durante la Pascua les solía conceder para vigilar los accesos al templo; o también: Tened o contad con la guardia (ἔχετε, en imperativo) que solicitáis y custodiad el sepulcro como os plazca. Satisfechos del éxito de su embajada y acompañados de los soldados romanos, se dirigieron apresuradamente al sepulcro, comprobaron que efectivamente estaba en él el cadáver y sellaron la piedra con el sello del sanedrín o de la ciudad, de la manera que solían hacerlo los antiguos, es decir, por medio de una cuerda enganchada en la roca y en la piedra que tapaba la entrada, cuyas dos extremidades se unían en un trozo de cera o de arcilla, donde se imprimía el sello.

Providencialmente, estas mismas cautelas tomadas con tanto afán por los enemigos de Cristo sirvieron a maravilla para comprobar el hecho mismo de la resurrección.

28 [1] Después del sábado, al alba del primer día de la semana, vi-
nieron María la Magdalena y la otra María a ver el sepulcro. [2] Y he
aquí que se había producido un gran temblor de tierra, pues había
bajado del cielo un ángel del Señor y, acercándose, había hecho rodar
la piedra y se había sentado sobre ella. [3] Su aspecto brillaba como un
relámpago y su vestido era blanco como la nieve. [4] Aterrados los guar-

---

V. LA RESURRECCION Y APARICIONES

98. Un ángel anuncia la resurrección. 28,1-7 (= Mc 16,1-8; Lc 24,1-12)

1 Las primeras palabras del texto original griego han dado lugar a versiones varias, generalmente oscuras y de difícil interpretación. Basta citar como ejemplo la versión latina de nuestra Vulgata: *Vespere autem sabbati, quae lucescit in prima sabbati.* La oscuridad procede de haber dado a la palabra ὀψέ el significado normal de *por la tarde*, siendo así que aquí hay que traducir más bien por *después*, conforme al uso que encontramos en algunos autores clásicos [1], que pide además el contexto y los pasajes paralelos de San Marcos (16,1) y de San Lucas (24,1). El primer día de la semana judía correspondía a nuestro domingo. San Mateo nombra aquí únicamente a las dos mujeres, a las que se había referido ya en el capítulo anterior (v.61), en tanto que San Marcos añade una tercera, Salomé (16,1), y San Lucas (24,10) a Juana, la mujer de Cusa, y las otras que le acompañaban. Su intención, según San Mateo, era visitar el sepulcro, aunque por los otros dos sinópticos sabemos que pretendían, además, embalsamar de nuevo el cuerpo del Señor.

2 Este temblor de tierra parece que sucedió en las primeras horas del amanecer, cuando las mujeres se dirigían al sepulcro. Era una señal externa del poder divino que acababa de manifestarse en la resurrección de Cristo. A esto añadióse la aparición del ángel del Señor, que, haciendo girar la gran piedra que cerraba el sepulcro, le dejó abierto, y se sentó sobre ella. Nada insinúan los evangelistas sobre la hora en que resucitó Cristo y el modo como salió del sepulcro. Probablemente, cuando el ángel removió la piedra había ya resucitado, y el cuerpo glorioso había salido de la tumba atravesando la roca, como la luz pasa a través del cristal. Los soldados que hacían la guardia no dicen que hubieran visto al resucitado.

3-4 La descripción que el evangelista hace del ángel recuerda la que antes hizo de Jesucristo transfigurado (17,2). El temblor de tierra y la vista de aquel ser sobrenatural lleno de resplandor que remueve sin dificultad la piedra del sepulcro, llenaron de temor y espanto a los soldados romanos, que al principio quedaron como muertos y después huyeron precipitadamente.

[1] Cf. F. Zorell, *Lexic. graec. bibl. N. T.* y Bauer: ThWNT.

dias por su presencia, habían quedado como muertos. 5 El ángel tomó
la palabra y dijo a las mujeres: «No temáis vosotras; sé que buscáis a
Jesús el crucificado. 6 No está aquí. Resucitó, como lo había dicho; ea,
venid y ved el sitio donde le habían puesto. 7 E id en seguida a decir
a sus discípulos que ha resucitado de entre los muertos y va a ir de-
lante de vosotros a Galilea; allí le veréis. Ya os lo tengo dicho».
8 En seguida partieron del sepulcro con temor y alegría grande y
corrieron a dar la noticia a sus discípulos. 9 Y he aquí que Jesús les

---

5-7 Teniendo en cuenta sólo la narración de San Mateo, parece que esta escena puede representarse así: el ángel, sentado sobre la piedra que había cerrado la puerta del sepulcro, se dirige a las piadosas mujeres y, animándolas a que se acerquen sin temor, les anuncia que Jesús, a quien buscaban, ya no está allí; ha resucitado, conforme a lo que había predicho, y, adelantándose él el primero, les invita a entrar en la cámara sepulcral para que vean el sitio donde había estado colocado el cadáver [2]. Parece que aquí San Mateo, como en otras ocasiones, omite detalles que encontramos en los otros evangelistas. En el momento en que las mujeres llegaron al sepulcro sólo advirtieron que estaba abierto y que alguien había hecho girar la piedra que le cerraba. Más aún, entraron en la cámara sepulcral y vieron que no estaba allí el cadáver (Mc 16,4.5; Lc 24,2.3; Jn 20,1). Entonces María Magdalena, más impetuosa que las demás, volvió corriendo a Jerusalén a comunicar la novedad a San Pedro y a San Juan (Jn 20,1,2). Entre tanto, las demás mujeres se quedaron en las cercanías del sepulcro sin saber lo que debían hacer, y entonces es cuando advierten la presencia del ángel, sentado sobre la piedra que había cerrado la entrada del sepulcro.

El ángel encomienda a las mujeres un mensaje que han de llevar a los discípulos. Estos, oriundos todos de Galilea, deberían volver a su patria después de la festividad de la Pascua. Jesús quiere hacerles saber que efectivamente pueden volver a Galilea, donde trata con ellos familiarmente. Ya en la última cena (26,32) les había predicho que después de resucitado iría antes que ellos a Galilea.

99. **El Señor se aparece a las mujeres.** 28,8-10

8 Las piadosas mujeres, sin perder tiempo, corrieron a llevar a los apóstoles el mensaje que habían recibido del ángel. Caminaban, por una parte, temerosas probablemente de que los judíos las complicasen en el hecho de haberse encontrado abierto el sepulcro y de haber desaparecido el cadáver, y, por otra, alegres por la noticia que el ángel les había comunicado de que Cristo había resucitado. San Marcos indica claramente que lo que predominó en ellas al principio fué el temor y el miedo, de tal suerte que por el camino no se atrevieron a decir nada a nadie.

9-10 Muchos son los problemas que esta breve narración suscita a los intérpretes si la comparamos con las otras apariciones que

[2] L. Fonck, *Surrexit:* VD 2 (1922) 115-120; F. Ruffenach, *Christus redivivus mulieribus apparet:* VD 1 (1921) 98-102.

salió al encuentro y las dijo: «Yo os saludo». Ellas, aproximándose, se abrazaron a sus pies y se postraron ante él. 10 Entonces las dijo Jesús: «No temáis; id a decir a mis hermanos que vayan a Galilea; allí me verán».

---

cuentan los otros evangelistas [3]. Es necesario observar ante todo que ningún evangelista ha pretendido dar cuenta de todas las apariciones de Cristo resucitado. Más aún, como insinúa San Lucas en los Hechos de los Apóstoles (1,3) y San Pablo en su primera carta a los Corintios (15,3-8), y, sobre todo, en su discurso a los judíos de Antioquía de Pisidia (Act 13,31), Cristo durante aquellos cuarenta días antes de su ascensión al cielo se apareció a los apóstoles bastantes más veces de las que nos han quedado consignadas en el Nuevo Testamento.

San Mateo en este caso, como otras veces, ha sintetizado el hecho, prescindiendo de circunstancias y detalles más concretos, porque lo que más interesaba para el fin de su evangelio, que era, entre otras cosas, hacer resaltar los fundamentos sobre los que Cristo fundó su Iglesia, era la última aparición a los apóstoles en Galilea, cuando les manda predicar el Evangelio por todo el mundo. Con todo, es bastante claro, si nos atenemos al sentido literal obvio de las expresiones del evangelista, que su intención ha sido dar cuenta de la aparición de Cristo al grupo de mujeres que salieron temprano a visitar el sepulcro, entre las cuales ocupa el primer lugar María Magdalena. Esto ha hecho creer a algunos autores que esta aparición se identifica con la que cuenta San Juan (20,14ss), en la que sólo se habla de María Magdalena. Aunque los argumentos que para ello se aducen no carecen de valor, me inclino más a creer que se trata de dos apariciones distintas, en ambas de las cuales tomó parte la Magdalena. Los hechos debieron ocurrir en la siguiente forma:

Ya el viernes por la tarde, las piadosas mujeres prepararon aromas y ungüentos para embalsamar el cadáver (Lc 23,56). Pasado el sábado, que acababa al ponerse el sol, compraron nuevos aromas (Mc 16,1). El domingo por la mañana, temprano, salen camino del sepulcro (Mt 28,1; Mc 16,2.3; Lc 24,1; Jn 20,1). Por el mismo tiempo aproximadamente el ángel hizo girar la piedra que cerraba el sepulcro, y los soldados que le custodiaban huyen (Mc 28,2-4). Al llegar las mujeres, ven que el sepulcro está abierto (Mc 16,4; Lc 24,2; Jn 20,1), y María Magdalena corre a dar la noticia a los apóstoles (Jn 20,2). Las demás mujeres entran en la cámara sepulcral y ven a dos ángeles, uno de los cuales les habla (Mc 28,5-8; Mc 16,5-8; Lc 24,3-11). Vuelven a Jerusalén anunciando que el sepulcro está vacío y que han visto a los ángeles. San Pedro y San Juan corren entonces al sepulcro y se vuelven (Lc 24,12; Jn 20,3-10). María Magdalena, que ha vuelto sola, ve la primera a Cristo resucitado (Mc 16,9; Jn 20,11-17). Las mujeres han vuelto de nuevo al sepulcro; al volver

[3] Cf. U. Holzmeister, *Numquid relationes de resurrectione Domini sibi contradicunt?:* VD 7 (1927) 119-123; J. Leal, *Las apariciones de María Magdalena en la exégesis postridentina:* ATG 9 (1946) 5-52; *San Mateo y la aparición de Cristo a María Magdalena:* EstB 7 (1948) 5-28; *Las apariciones de Jesús en el domingo de resurrección:* SalT 38 (1950) 662-670.

11 Entre tanto que ellas iban de camino, algunos de los de la guar-
dia vinieron a la ciudad a dar cuenta a los príncipes de los sacerdotes
de todo lo que había sucedido. 12 Y, reuniéndose con los ancianos y
tomando un acuerdo, dieron a los soldados bastante dinero, diciendo:
13 «Decid que sus discípulos vinieron de noche y le robaron mientras
estabais dormidos. 14 Y si el presidente llega a saberlo, nosotros le
aquietaremos y haremos que no os pase nada». 15 Ellos tomaron el
dinero y cumplieron las órdenes que les habían dado. Y este rumor
se extendió entre los judíos y corre entre ellos hasta el día de hoy.

---

a Jerusalén, se les junta María Magdalena, y en el camino se aparece a todas Jesús resucitado (Mt 28,9-10). Anuncian a los apóstoles, ausentes aún San Pedro y San Juan, que han visto al Señor, y no se las cree (Mc 16,11; Jn 30,18).

Reconozco que esta explicación no carece de dificultades, pero me parecen menores que las que pueden oponerse a otras que se han dado.

100. Soborno de los guardias del sepulcro. 28,11-15

11 Se trata, sin duda, de los soldados que estaban de guardia cuando se notó el temblor de tierra y el ángel hizo girar la piedra que cerraba el sepulcro. Por lo que sugiere la narración del evangelista, antes de huir comprobaron que el sepulcro estaba vacío, lo cual parece indicar que, repuestos algún tanto del primer sobresalto, examinaron la tumba, y, viendo que estaba vacía, ser determinaron a dar cuenta de lo sucedido a los miembros del sanedrín.

12-15 Esta reunión del sanedrín, o tal vez sólo de su comisión permanente, debió de hacerse precipitadamente, pues urgía tomar una medida urgente antes que comenzase a divulgarse lo que contaban los soldados. El mismo proceder de los sanedritas prueba evidentemente que se vieron forzados a dar fe a las palabras de los guardias, y que, por consiguiente, admitieron los hechos sucedidos aquella mañana alrededor del sepulcro. Recordaron, sin duda, la profecía de Jesús de que resucitaría al tercer día; pero su odio reconcentrado no les permitió sacar la consecuencia obvia y les cegó al tomar una determinación verdaderamente insensata: hacer decir a los soldados que mientras estaban dormidos vinieron los discípulos y robaron el cuerpo. Sólo con dinero podían comprometerse los guardias a admitir semejante proposición, pues bien sabían las gravísimas penas que amenazaban a los que en semejantes circunstancias faltaban a su deber. Con todo, asegurados por la promesa de los miembros del sanedrín de que nada les pasaría aun en el caso de que la noticia llegara a oídos de Pilato, cedieron a recibir la cantidad de dinero que les ofrecían y a divulgar aquella patraña, que tan malparados les dejaba a ellos mismos. ¡Con cuánta razón San Agustín apostrofaba al sanedrín al exclamar: «¿Traes testigos que duermen? Verdaderamente tú eres el que duermes al inventar semejantes explicaciones!»[4]

[4] *In Ps.* 63,9: ML 36,768.

[16] **Los once discípulos partieron, pues, a Galilea, al monte que Jesús les había indicado.** [17] **Y, cuando le vieron, se postraron, mas algu-**

El rumor esparcido por los soldados tuvo su éxito, como atestigua el evangelista, y persistía aún en ciertos medios judíos veinte o treinta años después, cuando escribía su evangelio. Sin embargo, no parece que semejante calumnia tuviera una difusión muy durable, pues ni San Lucas en el libro de los Hechos de los Apóstoles ni San Pablo en sus cartas hacen la menor alusión a ella. Por otra parte, tampoco se la dio mucho crédito, pues no se explica cómo después jamás se presentó contra los apóstoles la acusación de que habían roto los sellos de la tumba y la habían violado, robando el cadáver de Jesús. Hubieron de pasar muchos siglos hasta que algunos racionalistas tuvieran por aceptable la necia invención sugerida a los soldados romanos por los miembros del sanedrín.

101. **En Galilea se aparece a los apóstoles y les manda predicar por todo el mundo.** 28,16-20 (= Mc 16,14-18)

16 Estos once discípulos son, sin duda, los apóstoles, excepto Judas, que, como ya nos dijo el evangelista (27,5), se había ahorcado. Efectivamente, *los once* es en los sinópticos el término consagrado para designar al colegio apostólico después de la defección de Judas y antes de la elección de San Matías (cf. Mc 16,14; Lc 24,9.33). No sabemos de qué monte se trata. ¿El Tabor? ¿El de las Bienaventuranzas? ¿Algún otro montículo cerca del lago de Genesaret? Es claro que esta aparición a los apóstoles en Galilea es posterior a las de Judea, que nos describen San Lucas (24,13-45) y San Juan (20,19-29). No es tan claro si precedió o siguió a la aparición en el lago de Tiberíades (Jn 21,1-23), aunque, teniendo en cuenta las últimas palabras que les dice Cristo, creemos que es también posterior a ella, y, por consiguiente, la última antes de la ascensión.

17 Las palabras del texto griego (οἱ δὲ ἐδίστασαν) y la traducción de la Vulgata, *quidam autem dubitaverunt*, han dado lugar a un problema de exégesis, del que nos ocupamos en otra ocasión [5]. El problema se plantea en la siguiente forma: ¿es posible que después de las repetidas pruebas de la resurrección de Cristo recibidas en Jerusalén tuvieran los once apóstoles aún alguna duda? Algunos han querido resolver la dificultad suponiendo que Cristo se apareció en aquella ocasión no sólo a los once apóstoles, sino también a otros discípulos que les acompañaban y que veían entonces por primera vez a Cristo resucitado. Otros más numerosos, sobre todo entre los modernos, admiten que, efectivamente, la duda se refiere a los once o a algunos de ellos; pero el evangelista, que nada había dicho de las dudas que tuvieron en las primeras apariciones de Jerusalén (Lc 24,37; Mc 16,14; Jn 20,25), alude con estas palabras a ellas. Por lo tanto, no es que entonces dudasen, sino que estos once o algunos de ellos son los mismos que habían antes dudado

[5] Cf. S. Páramo, *Un problema de exégesis neotestamentaria:* EstB 7 (1955) 281-296.

nos tuvieron un momento de indecisión. 18 Entonces Jesús se acercó a ellos y les habló así: «Me ha sido dado todo el poder en el cielo y en la tierra. 19 Id, pues, haced discípulos de todas las gentes, bautizándolos en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo, 20 enseñándoles a observar todo lo que os he mandado; y yo estaré con vosotros hasta el fin del mundo».

---

en las primeras apariciones de Jerusalén. Proponen, pues, la siguiente traducción: *Y en viéndole, le adoraron, ellos que antes habían dudado.* Creemos haber probado suficientemente en el artículo arriba citado que ninguna de estas dos soluciones es admisible.

El verdadero sentido de las palabras del evangelista es que los once sintieron un movimiento de duda, o, mejor dicho, de indecisión, en los primeros momentos de la aparición, como le sucedió a San Pedro en 14,31, cuando, lleno de miedo al ver que comenzaba a hundirse, oyó de Cristo aquellas palabras: *Hombre de poca fe, ¿por qué dudaste?* (ἐδίστασας, el mismo verbo que vemos aquí). Un momento de vacilación parecido al que sintió San Pedro debieron de sentir los once o algunos de ellos al aparecérseles algo de lejos Jesús resucitado. No es que dudasen de que había efectivamente resucitado; estaban plenamente convencidos de ello; vacilaron momentáneamente si en realidad sería aquel que veían se les iba acercando. La razón, pues, de la duda o vacilación estuvo en que se les apareció algo de lejos, como se desprende del texto siguiente: *Entonces Jesús se acercó a ellos.* Por otra parte, vemos que no solía aparecerse en forma gloriosa; a la Magdalena, en figura de hortelano; a los de Emaús, como un peregrino de tantos; en el cenáculo les muestra las manos y el costado, y les invita a que le toquen y se convenzan de que tiene carne y huesos como antes; es decir, que se les manifestaba en la forma que le habían visto antes de su muerte y resurrección. Nada tiene, pues, de extraño que tuviesen un momento de indecisión al no divisar con toda claridad si efectivamente era Cristo aquel que se les acercaba. Cuando le vieron con toda claridad, se postraron delante de él y le adoraron.

18-20 Estos últimos versículos nos revelan la razón por la que San Mateo ha escogido esta aparición, sin duda una de las más notables. Ya antes (16,17-19; 18,18) ha subrayado la potestad concedida por Cristo a los apóstoles para fundar, propagar y regir su reino en la tierra, la Iglesia. Ahora quiere describirnos el momento solemne en que les comunicó la misión de predicar el Evangelio por todo el mundo y les promete a ellos y a sus sucesores su asistencia hasta el fin de los siglos. Comienza por manifestar el poder que como Redentor ha recibido del Padre. Después de su pasión y muerte, aquella naturaleza humana ha conquistado, con el derramamiento de su sangre, el poder soberano sobre toda la creación, y puede con todo derecho reunir bajo su cetro a toda la humanidad, haciendo a todos los hombres súbditos de su reino la Iglesia, conforme a las promesas hechas ya al Mesías en el An-

tiguo Testamento (cf. Sal 2,8; 7,14, etc.). Este poder universal de Cristo lo describe maravillosamente San Pablo en varios pasajes de sus cartas, singularmente en Col 1,13-20; Flp 2,8-11; Heb 1,1-2,18.

Así, pues, Cristo, como dueño y señor del universo, que ha conquistado con su sangre, confiere a los apóstoles y a sus sucesores el derecho y el deber de enseñar, como maestros auténticos, a todas las gentes, sin excepción de razas o naciones y sin que ninguna autoridad humana pueda impedirlo. Deben admitir a los hombres en su Iglesia por medio del bautismo, administrado por la autoridad y virtud divina del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo. Por medio de este nuevo rito, los hombres que le reciban en las debidas condiciones quedarán consagrados a Dios y agregados como miembros al cuerpo místico de Cristo, la Iglesia. De estas palabras han deducido los Santos Padres y los doctores católicos una prueba de la trinidad de personas y de la unidad de la naturaleza en Dios. Son vanas las tentativas de algunos críticos modernos para negar la autenticidad de estas palabras de Cristo [6]. Las encontramos en todos los códices griegos, en todas las versiones y en todas las citas de los antiguos escritores cristianos. No basta la fe en el Evangelio ni el bautismo para la salud eterna; son necesarias las obras conformes con las enseñanzas del Maestro.

Finalmente, Cristo promete a los apóstoles, y en ellos a su Iglesia, perenne asistencia y protección eficaz hasta el fin de los siglos, y, por consiguiente, su indefectibilidad. La frase *yo estaré con vosotros*, frecuentemente usada en el Antiguo Testamento, significa siempre el auxilio extraordinario y eficaz que Dios concede para llevar a cabo con éxito una empresa importante [7]. Así, pues, con la protección y ayuda omnipotente y continua de su divino Fundador, la Iglesia cumplirá su misión hasta el fin del mundo.

[6] Cf. G. Ongaro, *L'autenticità e integrità del domma trinitario in Mt 28,19*: B 19 (1938) 267-279.

[7] U. Holzmeister, *Dominus tecum*: VD 23 (1943) 232-237.

EVANGELIO DE SAN MARCOS

TRADUCCIÓN Y COMENTARIO POR

JOSÉ ALONSO DÍAZ, S.I.

Profesor en la Universidad Pontificia de Comillas

I. Autor, destinatarios, fecha y lugar de composición

1. *a)* De Marcos, como *autor del evangelio* que lleva su nom-re, nos hablan, por orden de antigüedad, Papías, Justino Mártir, l prólogo antimarcionita, el *Canon Muratoriano*, San Ireneo, Cle-nente de Alejandría y Orígenes. No aparece ninguna duda en la rimitiva Iglesia *.

Estos testimonios coinciden en señalar a Marcos como «intér-rete» de Pedro y autor de un evangelio compuesto en Roma ya urante la vida de Pedro, ya después de su muerte. Este Marcos s el mismo Juan Marcos nombrado en el NT (Act 12,12.25; 3,5.13; 15,36-37; Col 4,10; 1 Pe 5,13; Flp 24; 2 Tim 4,11).

No hay razón para dudar del testimonio como si se tratara de n caso de *seudoepigrafía*, pues en una época en que había tenden-ia a atribuir a los apóstoles un evangelio, como se ve por los apó-rifos, de haber seudoepigrafía en este caso, no hubieran escogido n personaje de segundo orden. La cuestión es distinta tratándose e Mateo y Juan.

El único punto vulnerable de este testimonio de la tradición, a izgar por el análisis interno, es que Pedro haya sido la única uente del evangelio de Marcos. Pero esto taxativamente no se firma, sino que lo que se pretende afirmar es la conexión del evan-elio de Marcos con la predicación de Pedro. El término *intérprete* o significa precisamente que trasladase el lenguaje arameo de edro al griego común; puede significar simplemente una especie e secretario.

b) El *análisis interno* nada tiene que oponer al testimonio de tradición en favor de Marcos. El estilo, muchas veces imperfecto, dica un autor cuya lengua materna no era el griego. El autor no arece familiarizado con la geografía del norte de Palestina (cf. 6,31; 45.53; cf. 5,1-21). Juan Marcos parece natural de Jerusalén, y o tenía por qué conocer Galilea y la parte norte.

2. *Los destinatarios* de su evangelio son cristianos procedentes el paganismo, como se deja entrever por varios pasajes.

a) Se explican las *palabras arameas (Boanerges*, 3,17; *talitha umi*, 5,41; *Corban*, 7,11; *effata*, 7,34; *Abba*, 14,36; *Golgota*, 15,22; *oi, eloi, lamma sabajtani*, 15,34). En esto coincide con ian (cf. Jn 1,38; 20,16).

b) Explica también *ciertos usos* y costumbres hebreas (ablucio-es, 7,3s; cordero pascual, 14,12; *parasceve*, 15,42).

3. *En cuanto a la fecha*, hay estos indicios para determinarla:

1.º Si, como dicen los testimonios de la antigüedad, Marcos

* Sobre el testimonio de Papías referente al evangelio de Marcos y de Mateo véase Kürzinger, *Das Papiaszeugnis und die Erstgestalt des Matthäusevangelium:* BZ (1960) 19-38.

fue discípulo de Pedro, esto parece que no lo fue hasta despué del 63. Por los Hechos de los Apóstoles, consta que acompañ a Pablo (Act 15,36-40; 12,25; 13,5; 13,13). Pablo, prisionero er Roma por el año 62, cuando escribe a los colosenses y a Filemón todavía tiene a Marcos como ayudante (cf. Col 4,10; Flm 24) Por lo tanto, hay que poner por lo menos desde el año 62 algúr tiempo para acompañar a Pedro y escribir después el evangelio [1]

2.º El *testimonio de Ireneo (Adv. Haer.*, 3,1-2) dice: «Y despué de la muerte de éstos (Pedro y Pablo), Marcos, el discípulo e intér-prete de Pedro, nos transmitió también por escrito las cosas pre-dicadas por Pedro.

3.º El *discurso escatológico* de Marcos (c.13) refleja probable-mente la situación del 64-66 antes del ataque a Jerusalén por part de los romanos, y la insistencia en el sufrimiento y la persecuciór (8,34-38; 10,38-39; 13,9-13, etc.) se explica muy bien por el tiemp de la persecución de Nerón.

4.º Por otra parte, en el discurso apocalíptico del c.13, s habla con imprecisión de la *destrucción de Jerusalén*, que Lucas por ejemplo, señala muy claramente. Mientras Marcos dice: «Cuan-do viereis la abominación de la desolación estando donde no deb estar», Lucas dice: «Cuando viereis a Jerusalén cercada por ejércitos (Lc 21,20). La mayor imprecisión de Marcos parece delatar qu escribe antes de la destrucción de Jerusalén.

Debió, pues, de ser escrito el evangelio de Marcos entre e 64 y el 70 [2].

La dificultad que pudiera provenir de que el evangelio de Luca depende del evangelio de Marcos y que hay algunas razones par datar el evangelio de Lucas antes del 70, tiene fácil solución [3]

4. *A favor de Roma* como *lugar* en que apareció el evangeli de Marcos están los testimonios de Ireneo, del prólogo antimar-cionita y de Clemente de Alejandría.

Otro argumento a favor de Roma o de Italia puede ser el hech de que se traducen al latín algunas expresiones griegas (*qua-drans*, 12,14; *praetorium*, 15,16). En cambio, otras palabras latina que aparecen en el evangelio, por ser casi todas ellas técnicas, n pueden ser invocadas como argumento, ya que se usaban tambiér fuera de Italia por todo el imperio. Estas palabras son *legión* (5,9) *denarius* (12,15) y *centurión* (15,39).

[1] E. STAUFFER, *Der Methurgeman des Petrus* (= ἑρμηνευτής, cf. Papías: EUS., HE 3,39,15) Fs. J. Schmid (Rg 1963) 283-93; W. S. REILLY, *St. Mark the Disciple of St. Peter and St. Paul Cath. Bibl. Quart.* 1 (1939) 223-31.

[2] Cf. S. G. F. BRANDON, *The Date of the Markan Gospel:* NTSt 7 (1961) 126-141.

[3] Lo hemos tratado en *Cómo y cuándo se escribieron los Evangelios Sinópticos* p.25ss; *D Jerusalén a Roma* (El libro de los Hechos de los Apóstoles) p.6s (Colección ID [Sal Terrae] Santander 1963).

II. Principales teorías respecto a la composición del evangelio [4]

A) Las primeras teorías

1. *Antiguamente* prevaleció la opinión de San Agustín, según el cual Marcos es un compendio del evangelio de Mateo: «Marcus eum subsecutus tamquam pedisequus et breviator eius videtur» (*De consensu Evangelistarum* I 2).

De aquí se explica el eclipse que atravesó durante siglos el evangelio de Marcos al encontrar los cristianos referencias más completas sobre los hechos y la doctrina de Jesucristo en los otros evangelios. Una prueba del eclipse está en lo que afirma en el siglo v Víctor de Antioquía, que no logró encontrar un comentario anterior a él, y el primero que encontramos después es de Beda el Venerable, tres siglos más tarde [5].

El eclipse perduró hasta los tiempos recientes y cesó al admitirse corrientemente desde hace un siglo, como anterior a Mateo y Lucas, el evangelio de Marcos. Al tenerse este evangelio como el primitivo evangelio escrito, quedó revalorizado ante los críticos, por ser el que nos acerca más a los hechos y doctrinas de Jesús. Las razones que se hicieron y se hacen valer en favor de la prioridad de Marcos son las mejoras de estilo y de gramática que se advierten por parte de Mateo y Lucas en los episodios paralelos y la suavización u omisión de pasajes malsonantes, juntamente con el carácter más vivo y pintoresco de la narración de Marcos. Otros explican estos hechos de otra manera, y hacen valer en contra varios pasajes en los que Marcos parece ser claramente posterior a Mateo (cf. v.gr. el doble mandato del amor, Mt 22,34-40), la cuestión del divorcio (Mc 10,1-12; Mt 19,1-9), etc. La solución no puede ser simple y rígida, sino lo suficientemente flexible, que responda a todos los hechos (cf. Excursus 8).

2. *La teoría del Urmarkus, o Marcos primitivo.*—Supuesta la prioridad de Marcos, la crítica se aplicó a descubrir las fuentes de Marcos, y creyó en un principio reconocer un Marcos primitivo anterior al Marcos actual.

Entre las muchas formas en que se presentó la teoría, destaca la de W. Bussmann. Distingue tres estratos en el evangelio de Marcos. Un primer Marcos, que fue conocido de Lucas; un segundo Marcos, ampliación del primero por un redactor de Galilea, y conocido y utilizado en esta forma por Mateo; finalmente, el Marcos definitivo que conocemos, fruto de un editor romano.

[4] Cf. E. Wendling, *Die Entstehung des Markusevangeliums* (1908); W. Bussmann, *Synoptische Studien* (1925-1931); A. T. Cadoux, *The Sources of the Second Gospel* (1935); A. Guy, *The Origin of the Gospel of Mark* (London 1955); L. Vaganay, *Le problème synoptique* (Louvain 1954); J. Levie, *L'évangile araméen de S. Matthieu, est-il la source de l'évangile de S. Mark?*: Cahiers de la NRTh (1954); J. P. Brown, *Mark as Witness to an edited form of Q*: BibLit 80 (1961) 29-44.

[5] Beda Venerabilis, *in Marci Evangelium Expositio*, cura et studio D. Hurts CCLat 120; E. F. Sutcliffe, *Quotations in the ven. Bede's Commentary on S. Mark*: B (1926) 428-439.

Así se explicaría el que parte del material del Marcos actual falte en Lucas, v.gr. Mc 6,45-8,26, y el que se encuentre en Marcos una serie de pequeños detalles que faltan igualmente en Lucas y Mateo, como nombres personales, números, palabras arameas, comentarios explicativos, palabras latinas, referencias locales y temporales.

El punto débil de la teoría está en que las omisiones pueden explicarse por otras causas que por la ausencia del material omitido en la fuente utilizada. Por ejemplo, Lucas pudo haber omitido el material de Marcos 6,45-8,26 por el deseo de silenciar milagros realizados por medios materiales (Mc 7,32-37; 8,22-26), evitar repeticiones innecesarias, tendencia a omitir la controversia antifarisaica (7,1-23) e intención de ahorrar reproches a los doce.

Júntese a esto la homogeneidad lingüística de todas las partes en que pueda ser dividido Marcos, y entonces caen por tierra los tres estratos, a no ser que se ponga al mismo autor ampliándose por tres veces.

3. *Teoría de las adiciones redaccionales.*—Se diferencia esta teoría de la teoría del Urmarkus en que, en vez de distinguir bloques en el Marcos actual, se le atribuye todo al mismo autor, a excepción de pequeñas adiciones redaccionales. Se trata, pues, de una diferencia cuantitativa.

Los defensores de esta teoría admiten que el evangelio de Marcos fue conocido de Mateo y Lucas tal como hoy lo tenemos, a excepción de esas adiciones propias de un editor.

Presentan como adiciones: *Jesucristo*, en 1,1 y 9,41; *evangelio* y *persecuciones*, en 8,35 y 10,29-30; la referencia a los judíos, en 7,3, y los numerales 200 y 300, en 6,37 y 14,5; posiblemente también 2.000, en 5,13, y el desacuerdo de los testigos, en 14,56.59. Otros presentan más adiciones, en general lo que falta en Mateo y Lucas, y cuya omisión creen no poder explicarla de otra manera que por la ausencia en el Marcos que manejaron como fuente Mateo y Lucas.

La objeción contra la teoría del Urmarkus vale también contra esta teoría de las adiciones redaccionales.

4. *Teoría de la compilación.*—Defiende esta teoría que el evangelio está compuesto de fuentes escritas que compiló el evangelista. Hay luego diferencias entre estos autores en determinar las diversas fuentes que componen el evangelio.

B) Teorías recientes (desde 1950)

1. V. Taylor, en el estudio referente a la composición del evangelio, parte del análisis del material marcano, de las perícopas o pequeñas unidades, que clasifica en narraciones de sentencia *(Pronouncement-Stories)* o narraciones que enmarcan una sentencia de Jesús de interés para la comunidad; en narraciones de milagros, en narraciones referentes a Jesús, en episodios construidos por Marcos (o un predecesor) a base de una tradición fragmentaria, en sumarios y en dichos y parábolas.

Después del análisis del material marcano, estudia Taylor los conjuntos, en que se agrupan las unidades en el interior del evangelio según un orden cronológico o afinidad lógica.

Mucho de este material estaba ya agrupado en conjuntos. Secciones como las narraciones de conflictos con los fariseos (2,1 a 3,6), las parábolas del c.4, el discurso apocalíptico en el 13, etc., ya se encontraban por escrito y fueron incorporadas en el libro.

Taylor enumera dieciocho pequeños conjuntos.

Se considera, por fin, la tercera etapa, o sea, la organización de los diversos grupos en el plan de conjunto del evangelio.

El evangelio no es una composición literaria cuidadosamente planeada, sino un escrito popular condicionado por el estado de las tradiciones existentes y por el hecho de que el evangelio era un género totalmente nuevo.

Marcos ha hecho de los episodios sueltos y de los episodios ya agrupados una narración continua, ligando los episodios por medio de notas redaccionales y resúmenes.

El esquema, a grandes rasgos, que encuadra el evangelio es geográfico-cronológico. Después de una introducción, se describe el ministerio en Galilea; después, el ministerio fuera de Galilea. La confesión de Cesarea de Filipos señala un punto culminante. A partir de ese momento, comienza a describirse el viaje hacia Jerusalén. Sigue el ministerio en Jerusalén y, por fin, la pasión y resurrección.

2. Guy concibe así la composición del evangelio de Marcos:

Toma como punto de partida la afirmación de Papías de que Marcos escribió cuidadosamente, pero sin orden. Analiza Guy este desorden, que se manifiesta en las interrupciones de la narración, en las muchas repeticiones, en las disposiciones al azar, en la falta de conexión a veces. Todo esto juntamente con un gran orden por otra parte. Este orden aparece desde el punto de vista cronológico, extendiéndose la narración desde el bautismo hasta la muerte de Jesús. Hay también un esquema geográfico fácilmente discernible, así como cierta organización por materias.

Ante este fenómeno, se pregunta por qué el autor, que supo dar cierto orden, no suprimió otras fuentes manifiestas de desorden.

La explicación de Guy es la siguiente: mantiene, con la opinión común de la escuela de historia de las formas, que las perícopas circularon como unidades individuales en la Iglesia. Opina que fueron originariamente escritas en hojas de papiro sueltas. Hasta aquí la *primera etapa* de la formación del evangelio.

La primera forma oral transcrita servilmente explica algunos paréntesis que se encuentran en la narración.

En la segunda etapa, un *compilador* reunió tal como estaban esas hojas de papiro, dándoles cierto *orden rudimentario*. Pretendía con ello, sin duda, ofrecer un libro de notas a otro, pero no pudo sacar una obra acabada.

Guy conjetura que el compilador debió de haber muerto, o que debió de ser interrumpido en su trabajo, o que debió de tras-

ladarse a otra parte. Tal vez dejó instrucciones a alguno para que su obra fuera llevada a término satisfactorio. Pero hubo un proceso ulterior, llevado a cabo por otro, a quien Guy llama *el editor* del evangelio. Este tuvo que concatenar los episodios separados, incluyó algún material adicional no coleccionado por el compilador, y vio que el conjunto había terminado en un libro.

El *compilador* es Juan Marcos; el *editor*, otro. La obra llevaría el nombre de Marcos, puesto que era el hombre de prestigio. En las principales partes del libro, la mano es de Juan Marcos, pero la obra es de Pedro.

Marcos usó también algunas fuentes escritas.

3. *La teoría de Vaganay.*—Lo peculiar de la teoría de Vaganay es que el evangelio arameo del apóstol Mateo, traducido al griego, no solamente ha sido utilizado por Mateo canónico y Lucas, sino también por Marcos, y, por tanto, tal evangelio constituye la base de la tradición sinóptica.

Marcos toma del Mateo arameo no solamente el contenido, sino también el orden y la sucesión de las perícopas.

Ambos evangelios, el primitivo de Mateo y el actual de Marcos, son muy semejantes. Si hay alguna pequeña diferencia, es porque Marcos en su transcripción casi literal del Mateo arameo ha introducido aquí y allá algún detalle pintoresco que debía personalmente a la predicación de Pedro.

Sucede frecuentemente que Mateo y Lucas coinciden entre sí, cuando van siguiendo a Marcos, en omitir estos detalles que se encuentran en Marcos. Esta coincidencia se explica porque siguen más ceñidamente al Mateo arameo.

Vaganay sostiene además que la catequesis de Pedro en Jerusalén, semejante a la catequesis de Pedro en Roma, está en la base de la redacción del evangelio arameo de Mateo, y Marcos es al mismo tiempo dependiente de Mateo y dependiente de Pedro.

Según Vaganay, el trabajo redaccional de Marcos fue escaso. Conservó con extrema fidelidad el texto escrito de Mateo arameo traducido al griego.

La teoría de Vaganay no parece que se imponga. Resulta difícil imaginar la labor redaccional de Marcos, que sería copiar casi a la letra a Mateo arameo, y, sin embargo, saber insertar aquí y allá rasgos y detalles pintorescos, y todo sin que aparezcan como intrusos, sino como nacidos esos detalles con el mismo relato.

Esos detalles, más que añadidos por Marcos al relato esquemático de Mateo arameo, parece que se explican mejor considerándolos como pertenecientes de por sí al relato de Marcos independiente del Mateo arameo, y suprimidos después por Mateo y Lucas, porque ambos, por algún motivo, los juzgaron sin interés para sus lectores.

4. *Conclusión.*—Lo más seguro que parece poder decirse en conclusión es que Marcos utilizó el material que circulaba en la tradición oral, y que estaba respaldada por un testigo ocular que

o es otro que Pedro. Es muy probable que utilizara también tras fuentes que no proceden inmediatamente de un testigo ocular. ꞉ste material pudo estar ya escrito fragmentariamente o en pe-ueños conjuntos antes de ser incorporado en el evangelio defi-itivo.

III. Marcos como un libro teológico

Muchos han opinado que Marcos no intenta dar una narración bjetiva de la vida y de la obra de Jesús, sino una *teología*.

Citemos, por ejemplo, brevemente los que hablan del *pauli-ismo* de Marcos, según los cuales el libro de Marcos es una deli-erada interpretación paulina de la tradición original [6].

Citemos con más detalle *la teoría de Bultmann* sobre la elabora-:ón teológica de la tradición, que desemboca en el evangelio de ſarcos.

A) En el pensamiento de Bultmann hay que distinguir estos ;tadios respecto a Jesús *antes de la redacción del evangelio de ſarcos:*

1. *En el estadio de su vida humana*, Jesús fue sólo un profeta ue anunció el advenimiento inminente del reino de Dios. No retendió ser el Mesías, sino solamente pretendió ser un signo del ·ino inminente.

2. *Después de la resurrección*, la Iglesia, como consecuencia de s apariciones (subjetivas según Bultmann), tuvo a Jesús como el ſesías, no ya como el anunciador del reino venidero, sino como su nplantador. Bultmann se funda para la afirmación de que Jesús ılo después de la resurrección fue reconocido como Mesías en gunos textos de los Hebreos (2,36) y de las epístolas de San Pa-lo (Rom 1,4 y Fil 2,9ss), en los que cree encontrar la afirmación : su tesis.

3. *El tercer estadio*, según Bultmann, está constituido por la ‹tensión del cristianismo en el mundo griego, en el que Jesús, ſesías después de la resurrección, evoluciona y pasa a ser un *hombre vino*, Hijo de Dios, y preexistente.

B) *En la redacción del evangelio de Marcos* se tiene en cuenta, gún Bultmann, todo el proceso evolutivo llegado a su término, se nos da no al Jesús de la historia, sino al Jesús producto de evolución. El evangelio, pues, de Marcos, y mucho más el de ıan, es una reelaboración de los datos históricos conforme a la ıeva idea que se tiene de Jesús: Jesús es ya en su vida mortal ſesías e Hijo de Dios.

De acuerdo con esta *afirmación general* está lo que se dice de cenas particulares del evangelio de Marcos.

1) *La confesión de Pedro y la transfiguración*, en que Jesús apa-ce como Mesías, son escenas pertenecientes al ciclo de la re-

[6] M. WERNER, *Der Einfluss Paulinischer Theologie im Markus evangelium*: ZNTestWiss, iheft 1 (Giessen 1923).

surrección colocadas fuera de su sitio, es decir, dentro del marc de la vida terrena. Una de las razones por que la transfiguració es una escena de después de la resurrección es porque se aplica Jesús el salmo 2,7 *(Tú eres mi Hijo)*, que sólo se le aplicaba partir de la resurrección (1,5).

2) *La narración del bautismo* y la *versión de Q de la tentación* que afirman la filiación divina, son «leyendas», es decir, elabora ciones, conforme a la fe del evangelista, de narraciones de base his tórica, ahora irrecobrable.

3) *El proceso y profesión mesiánica* delante del sumo sacer dote (Mc 14,55-64), Bultmann lo tiene como una amplificación se cundaria de la breve indicación de Mc 15,1 *(celebraron consejo)*

4) *Los textos referentes al Hijo del hombre*, que predicen su sufrimientos, Bultmann no los admite. Las predicciones de l pasión son profecías *post eventum*. La combinación del Hijo de hombre con el sufrimiento es secundaria; no aparece en Q, r nunca hace mención de la parusía. Es creación redaccional de Mar cos; no pertenece a Jesús [8].

5) *Los únicos textos referentes al Hijo del hombre* que Bultman admite como de Jesús son aquellos en que se anuncia la parusía pero en éstos Jesús anuncia la venida del Hijo del hombre com una figura distinta de él (cf. 8,38).

C) Así, *en la teoría de Bultmann*, toda la vida terrena de Jesú queda vaciada de contenido cristológico.

1. Este contenido se lo da Marcos, pero se lo da todavía u poco tímidamente en comparación con el cuarto evangelio.

2. Bultmann sigue aquí la teoría de Wrede del *secreto mesiá nico*. Marcos, o los de su círculo, creyeron conveniente no cristolo gizar demasiado la vida terrena de Jesús para no chocar tan abier tamente con el hecho de que, sólo después de la resurrección Jesús fue reconocido como Mesías e Hijo de Dios. Esto lo logr mediante el *secreto mesiánico*. Cristo evita en su vida terrena se reconocido como Mesías, y por eso impone silencio cuando ha peligro, en determinadas circunstancias, de que le reconozcan abier tamente como tal [9].

3. De esta manera, Marcos hace *el primer tanteo* de reconci liar la cristología primitiva del evangelio con la cristología de l posresurrección y las concepciones cristológicas tardías del cris tianismo helenístico [10].

El cuarto evangelio llevaría el asunto mucho más lejos.

Crítica de la teoría de Bultmann.—La teoría de Bultmann re sulta bastante subjetiva, y sus posiciones frágiles [11].

[7] Cf. *Geschichte der synoptische Tradition* (Göttinger 1958[4]) p.290-92.

[8] *Théologie des NT* p.25ss.

[9] E. Bickermann, *Das Messiasgeheimnis und die Komposition des Markusevangeliums* ZNTest Wiss 22 (1923) 122-40; H. J. Ebeling, *Das Messiasgeheimnis und die Boschaft d Markusevangelisten* (Berlín 1939).

[10] Cf. R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (Göttinger 1958[4]); Idem *Theologie des Neues Testaments* I (1948) c.4: «Die Frage nach dem messianischen Selbstbe wusstsein Jesu» 25ss.

[11] Cf. H. Fuller, *The Mission and Achievement of Jesus* (Londres 1954); O. Cullman

1. La voz del cielo en el bautismo no refleja ambiente hele-ístico, como sostiene Bultmann, sino que refleja una teología enuinamente hebraica, la teología del Siervo de Yahvé. La voz n el relato marcano se dice estar compuesta del salmo 2,7 *(Tú res mi Hijo)* y de Is 42,1, donde se habla del Siervo *(Mi siervo, quien me complazco)*. Lo segundo es cierto. El *Hijo* de la prilera parte algunos lo derivan de *pais*, y en ese caso sería igual a iervo, y la cita entonces se restringiría a Is 42,1.

Pero, aun retenido el término de *Hijo*, cabe para este término tra significación diferente de la del salmo 2,7, precisamente la gnificación que probablemente tiene *Hijo de Dios* en el relato de tentación, que Bultmann rechaza.

La narración de Jesús en el desierto tiene el trasfondo bíblico e Israel en el desierto. Esto supuesto, se presenta una significación iuy diversa de la de Bultmann para el término *Hijo de Dios*.

Bultmann lo deriva de la piedad helenística, donde *Hijo de Dios* significaba un «hombre divino» que se acreditaba como tal or sus obras maravillosas. Aquí es lo contrario; Jesús rechaza stas obras maravillosas como tentación diabólica.

El sentido de filiación está derivado probablemente de la filiaión de Israel. Israel, escogido por Dios para una misión, debía bedecer a Dios. Israel vino a desembocar en Jesús, y sobre Jesús esaba la misión de traer el reino de Dios.

Después de la resurrección, cuando el reino de Dios ya sea un echo, será llamado plenamente Hijo de Dios. San Pablo afirma ue en la resurrección Jesús fue definido como Hijo de Dios en oder (Rom 1,1). Esto supone que ya antes era Hijo en otro sentido ue en poder, es decir, en humillación y en debilidad.

Esta otra fase anterior designa la de su vida terrena, en que, omo hijo obediente, tiene que realizar la misión que Dios le enomendó. Vendría a ser así el término un equivalente del Siervo e Yahvé. Y la idea del Siervo de Yahvé sería la única de la voz n la escena del bautismo.

Esto no quiere decir que «Hijo de Dios», aplicado a Jesús, no nga un sentido trascendente y divino, que los oyentes pudieron o comprender, pero que los creyentes alcanzaron y admitieron esde que se les impuso su gloria en la resurrección y por la resuección, sobre todo desde que vino sobre ellos el Espíritu Santo.

2. Lo mismo se puede decir de la *voz en la transfiguración*, ue expresa la misma teología del Siervo de Yahvé. Esto está en almaria contradicción con lo que afirma Bultmann de la transguración: que es una aparición desplazada. La descripción de sús como Siervo de Yahvé no pertenece al período de después la resurrección, sino al período del ministerio terreno de Jesús. a diferencia que hay entre las dos voces, en el bautismo dirigida Jesús, en la transfiguración dirigida a los apóstoles, está muy de

ristologie du Nouveau Testament (París-Neuchâtel 1958); J. ALONSO, *Historicidad del Evanio de Marcos en la presentación de la muerte de Jesús como muerte redentora*, EstBib XXI 962) 23-26.

acuerdo con otra idea del evangelio de Marcos de que, a partir de Cesarea de Filipos, se obra un viraje, orientándose la actividad de Jesús a instruir a sus discípulos sobre su muerte en Jerusalén.

3. *Tampoco la confesión de Cesarea de Filipos* es una escena desplazada, perteneciente al período de después de la resurrección. Si no lo es la voz de la transfiguración, por la razón dicha anteriormente, tampoco ésta.

Una prueba es que ambas escenas están unidas por la *concatenación temporal desacostumbrada* en Marcos (9,2): *Después de seis días.* Señal de que esta concatenación la encontró ya en su fuente, pues él no las hace. Todas las indicaciones temporales de Marcos, a excepción de la pasión y ésta, son muy generales.

4. La supresión de *las profecías de la pasión* como profecías *post eventum* es arbitraria. Las tres están calcadas sobre la figura del Siervo isayano tal cual está en el texto hebreo. Llevan, pues, las trazas de pertenecer a la Iglesia primitiva de lengua aramea.

No se menciona la «crucifixión». Una inserción *post eventum* seguramente la hubiera mencionado.

Las profecías de la pasión en términos del Siervo isayano dan una coherencia perfecta al mensaje de Jesús: anuncia el reino inminente. Este reino inminente vendrá mediante su muerte, la muerte propia del Siervo que muere por muchos. Jesús está consciente de esa misión y lo anuncia.

Si esta explicación de la muerte no se admite, habría que acudir a que la muerte de Jesús no fue prevista por él y que la explicación que tenemos aquí de su muerte es, si no una creación de Marcos, una creación de la comunidad primitiva.

Pero esta elaboración de la comunidad primitiva para idealizar una muerte que había sido un fracaso en la hipótesis propuesta no tiene explicación psicológica satisfactoria.

Además, admitida la resurrección, fácilmente se admite todo lo demás extraordinario, contra lo que no se presenta ninguna razón.

5. *La distinción* que hay en algunos textos *entre Jesús y el Hijo del hombre* es fácilmente explicable. La distinción está únicamente en que Jesús no es todavía el glorificado Hijo del hombre. El Hijo del hombre, tal como aparece en Daniel, expresa especialmente la glorificación.

En el material de Q también, muy probablemente, tenemos referencias de la conjunción del Hijo del hombre con los sufrimientos (cf. Mt 8,20; Lc 9,58).

Si algunos textos juntan al Hijo del hombre con los sufrimientos, se entiende que aquel que está destinado a ser el glorificado Hijo del hombre ha de pasar por el sufrimiento.

En ellos la parusía está implícita precisamente en el empleo del término *Hijo del hombre.*

6. *La profesión de mesianidad ante el sumo sacerdote* tiene todas las garantías de historicidad, ya que Jesús fue condenado a muerte como un pretendiente mesiánico (Mc 15,2.9.26).

7. *El secreto mesiánico* tiene también todas las garantías de ɛr un hecho fundado en la historia y no una creación de Marcos de su círculo. Y la razón de esta especie de secreto que guardó ɛsús debe de estar no precisamente en una *medida de prudencia* on la que quisiese evitar antes de tiempo un entusiasmo popular ue obstaculizase su plan, sino que el título de Mesías lo consideıba Jesús como el que convenía al inaugurador del reino de Dios, Jesús no sería el inaugurador del reino de Dios sino mediante su ıuerte.

En otras palabras, Jesús es ya durante su vida el Mesías, pero ólo en el sentido que estaba destinado a morir según el plan de)ios, y mediante su muerte, introducir la nueva alianza, o el reio, y entonces sería plenamente el Mesías. Por eso no hace mucho incapié durante su vida en el título de Mesías, como se puede ver ı la escena de la confesión de Pedro. Si delante del sumo sacerote recibe más abiertamente el título, es porque ya estaba en el nbiente de la muerte, que era la que le había de dar la plenitud e contenido.

8. Toda la crítica católica y no católica está conforme en valorar *carácter histórico de Marcos*, no solamente porque detrás de él stá como testigo su maestro Pedro, sino por su mismo estilo sobrio histórico. Toda la forma literaria, tanto interna como externa, ; esencialmente histórica. Esto no quiere decir que el fin no sea ıás bien teológico. Al principio se nos dice que el libro es *el Evanɛlio de Jesucristo, Hijo de Dios.* Esta frase inicial califica toda la ɔra y declara el pensamiento de Marcos al escribir la historia ɛ los hechos y sentencias de Jesús. El creía ya en «Jesucristo, Hijo ɛ Dios». Y escribe, como lo hará después Juan, para que los demás ean y se confirmen en «Jesucristo, Hijo de Dios». El libro tiene un ırácter catequético, pero que utiliza la realidad de la historia para uminar la persona y la obra de Jesús. Nótese cómo el nombre que nplea al principio del libro es un nombre propio de la fe. *Jesucristo, ijo de Dios,* el nombre creado por la fe, como aparece sobre todo ı Pablo, para indicar lo que Jesús de Nazaret era realmente. La ɛalidad de Jesús, el Cristo e Hijo de Dios, no la crea la fe, sino ıe la descubre en la historia misma de Jesús, que en sus hechos y ı sus palabras se ha revelado como Mesías e Hijo de Dios, en el ntido estricto de la palabra. Los evangelios son libros de teología, ɛro el instrumento literario de que se sirven para iluminar la fe) es el que Pablo o Juan y Pedro siguen en sus cartas, sino el strumento de la historia. En este sentido, Marcos es un libro teología y de historia. De teología, porque su contenido y su ı es teológico. De historia, porque su forma es histórica y, sobre do, porque da hechos y sentencias históricas, que iluminan y ndan la fe y la teología.

Hoy es frecuente hablar de una historia evangélica coloreada ɔr la comunidad y por la fe; de frases y sentencias introducidas ı el campo de la historia por la catequesis y la fe primitiva. Esto ɛbe demostrarse en cada caso, pero nunca quiere decir que el

evangelista o la comunidad no sean fieles a la historia. Una interpretación de un hecho cualquiera, de una sentencia o parábola de Maestro que nace en la catequesis primitiva, en la tradición y er la comunidad pospentecostal, es una interpretación siempre auténtica de los hechos y de la doctrina de Jesús. Los hechos y las sentencias del Maestro eran polivalentes. Cosas que él dejó en germen ante los oyentes de su historia, cosas que los oyentes de Jesús, incluidos los propios discípulos, no alcanzaron antes de Pentecostés, las comprenden más tarde a la luz de la resurrección y del magisteric interior del Espíritu. Cuando nosotros en el decurso del comentaric hablamos de glosas, de interpretaciones de la comunidad, hablamos en este sentido católico y auténtico. El trabajo de la fe en la historia no crea la realidad histórica, sino que la descubre. Jesús se reveló desde el principio como Mesías y auténtico Hijo de Dios, en e sentido más absoluto y trascendente de la palabra, aunque no todos lo vieran así ni con la misma claridad y profundidad. La realidac estaba allí en los hechos y en la predicación, más o menos explícita para ser luego plenamente descubierta después de la resurrección No se olvide que los evangelios se escriben en esta luz pospentecostal, y así se comprenderá mejor todo el alcance de muchos términos suyos, que no se comprenden solamente a la luz del puro fondc precristiano.

IV. Teología implicada en la narración histórica del evangelio de Marcos

En la narración de Marcos se advierten unas cuantas línea bien determinadas de pensamiento. La venida de Jesús señala un etapa definitiva, la última. Jesús viene para derrocar a las potencia supraterrestres. El Protoevangelio está subyacente en el evangeli de Marcos lo mismo que en el cuarto evangelio, aunque no aparece, como en éste, la mujer asociada. Mc 1,15 contiene el programa *(El reino de Dios se ha acercado)*. El poder del princip hasta ahora de este mundo ha sido quebrado (1,13). Desde Mc 1,1 a 8,21 se expone cómo se va realizando la desposesión de Satanás por medio de los exorcismos. Los milagros son, por otra parte signos de que el reino de Dios está para venir. El campo de lo milagros se va ensanchando según avanza la narración. De Mc 2,1-1 se desprende que Jesús puede perdonar los pecados, que es má que todas las curaciones precedentes. No obstante estas manifestaciones, los discípulos que juntó Jesús siguen a ciegas sobre l personalidad de su Maestro.

En Mc 8,21 comienza la segunda parte del evangelio. Hast ahora seguían los discípulos a Jesús como a un gran rabí obradc de maravillas. Ahora, por fin, se caen las vendas de sus ojos, Pedro, en nombre de todos, le confiesa como el Mesías. En adelante, la actividad de Jesús se concentrará especialmente en alec cionar a los discípulos, sólo parcialmente iluminados y todavía e gran parte a ciegas, sobre el verdadero destino del Mesías según (

lan de Dios: realizar la misión del Siervo de Yahvé, y con su nuerte redentora, introducir la nueva alianza y el reino, y ser así l Hijo del hombre glorificado. Son escenas claves en este sentido, partir de la confesión de Cesarea de Filipos, las predicciones de a pasión con terminología del Siervo de Yahvé, la transfiguración la institución de la eucaristía, con la misma terminología subyaente, y la profesión mesiánica solemne ante el sumo sacerdote, on la figura daniélica del Hijo del hombre en el trasfondo y la intura mesiánica del salmo 110 [12].

V. Bibliografía selecta

I. Comentarios

adres griegos y latinos:

Teofilacto: MG 123,492-681; Eutimio: MG 129,769-852; Beda: ML 2,133-302.

omentaristas antiguos:

Cayetano, Maldonado, Cornelio a Lapide, Calmet.

omentarios recientes:

Knabenbauer, *Evangelium secundum S. Marcum:* CSS (1894); E. P. Gould, *he Gospel according to Saint Mark:* ICC (1896); A. Loisy, *Les Evangi-s Synoptiques. L'Evangile selon Saint Marc* (París 1912); Lagrange, *vangile selon Saint Marc:* ETB (1911¹; 1929⁵); J. Huby, *Evangile selon aint Marc:* VS (1927); E. Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus:* MKNT 937¹; 1951²); E. Klostermann, *Das Markus-Evangelium:* HNT (1950⁴); . Taylor, *The Gospel according to St. Mark* (1952); J. Schmid, *Das Evanlium nach Markus:* RNT (1954³); G. Dehn, *Le Fils de Dieu. Commenire sur l'évangile de Marc* (trad. fr. Ginebra 1957); C. L. Mitton, *The ospel acc. to St. Mark* (1957); W. Barclay, *The Gospel of Mark* (1957); . E. B. Crandfield, *The Gospel according to St. Mark:* CGTC (1959); i. Carrington, *According to Mark.* A Running Commentary on the dest Gospel (Cambridge 1960); R. G. Bratcher-E. A. Nida, *A Transtor's Handbook on the Gospel of Mark* (Leiden 1961).

II. Cuestiones generales

M. Zerwick, *Untersuchung zum Markusstil* (Roma 1937); J. Van Doewaard, *Die Sprachliche Übereinstimmung zwischen Markus-Paulus und arkus-Petrus:* B (1939) 91-108; T. E. F. Honey, *Did Mark use Q?:* Lit (1943) 319-331; L. Cerfaux, *«L'aveuglement d'esprit» dans l'Evane de saint Marc:* Mus (1946) 267-79; A. C. Headlam, *The historical lue of St. Mark's Gospel:* ChQR (1946-7) 1-22; Grimme, *Harmonie ischen Anfang und Schluss des Markusevangelium:* ThQ (1946) 276; P. Saain, *Le Messianisme de Jésus dans S. Marc:* Rev. D. de Tournai (1948) 4-10; P. Samain, *L'accés des païens a l'Evangile d'après S. Marc:* Rev. D. de ournai (1948) 37-41; P. Samain, *L'incomprehension des Apôtres d'après Marc:* Rev. D. de Tournai (1948) 150-158; J. Van Doodewaard, *Die*

[12] Cf. T. A. Burkill, *St. Mark's Philosophy of History:* NTSt (1957) 142-148; J. M. Rosson, *The Problem of History in Mark* (Londres 1957); A. Kuby, *Zur Konzeption des Mar-s-Evangeliums:* ZNTW (1958) 52ss.

Sprachliche Übereinstimmung Markus-Paulus und Markus-Petrus: BO (1949) 218-238; L. VAGANAY, *L'absence du sermon sur la montagne chez Marc* RB (1951) 5-46; L. ROUSSEL, *Le talent littéraire dans l'Evangile dit de Mar* (1952); I. SCHUSTER, *Cautele politiche nei Vangeli Romani:* ScCatt (1952) 223; G. H. BOOBYE, *Galilee and Galilaeans in St. Mark's Gospel:* BullJRL (1953) 334-48; J. RICCIOTTI, *Num S. Marcus Evangelium, quod ex eius nomine nuncupatur, latine scripserit:* Latinitas (1253) 263-68; C. S. EMDEN *St. Mark Debt to Peter:* ChQR (1953) 61-71; J. C. FENTON, *Paul and Mark* *Studies in Memory of R. H. Lightfoot* (1955) 89-112; T. W. MANSON, *Realized Eschatology and the Messianic Secret:* ibid., 209-22; G. SCHILLE, *Bemerkungen zur Formgeschichte des Evangeliums.* I. *Rahmen und Aufbau des Markusevangelium:* NTSt (1957) 1-24; G. SCHILLE, *Die Topographie des Markusevangelium, ihre Hintergrunde und ihre Einordnung:* ZDPV (1957) 133-66 W. TRILLING, *Christusgeheimnis-Glaubensgeheimnis.* Eine Einführung in da Markusevangelium (Mainz 1957); T.A. BURKILL, *L'antisémitisme dans l'Evangile selon Saint Mark:* Rev. d' Hist. des Rel. (1958) 10-31; T. A. BURKILL, *Th notion of Miracle with special Reference to St. Mark's Gospel:* ZNWis 50 (1959) 33-48; P. PARKER, *Jonh and John Mark:* JBLit (1960) 97-110; F. W. BEARE *The Earliest Records of Jesus* (Oxford 1962); B. VILLEGAS, *Leyendo la Biblia: San Marcos:* Teología y Vida (Chile) 4 (1963) 188ss; X. LEÓN-DUFOUR *Les évangiles et l'histoire de Jésus* (París 1963). E. TROCME, *La formation d l'Evangile selon Marc* (París 1963). VARIOS AUTORES, *Der historische Jesu und der Kerygmatische Christus.* Beiträge zum Christusverständnis in Forschung und Verkündigung (herausgegeben VON HELMUT RISTOW und KARL MATTHIAE), dritte Auf. (Berlín 1964).

VI. Esquema del evangelio de Marcos

Si el esquema del evangelio de Marcos resulta fácil en línea generales con sólo seguir el marco geográfico, resulta difícil e agrupar con algún orden todo el conjunto de relatos. Seguimos poco más o menos, el que sigue V. Taylor en su *Comentario*.

Comprende siete grandes secciones:

I. Introducción, 1,1-13.
II. La primera parte del ministerio galileo, 1,14-3,6.
III. La segunda parte del ministerio galileo, 3,7-6,13.
IV. Ministerio fuera de Galilea, 6,14-8,26.
V. Perspectivas de la pasión y viaje hacia Jerusalén, 8,27-10,52.
VI. El ministerio en Jerusalén, 11,1-13,37.
VII. La pasión y la resurrección, 14-16.

1 [1] Principio del Evangelio de Jesucristo, Hijo de Dios.

I. *INTRODUCCION.* 1,1-13

La *introducción* comprende la *enunciación del tema* (v.1), la *predicación de Juan Bautista* (v.2-8), el *bautismo* (v.9-11) y la *tentación* de Jesús (v.12-13). Forma un bloque compacto y está bajo el signo del cumplimiento escatológico. Juan Bautista aparece aquí como empalme entre el Antiguo y el Nuevo Testamento.

1. La enunciación del tema. 1,1

1 *Evangelio* no tiene aquí el significado de *libro*.

a) *En el sentido de libro* no se emplea nunca en el NT. Solamente cuando se formó el canon o colección de los libros del NT, el *evangelio*, con la indicación complementaria de *según Marcos* o *Mateo*, etc., pasó a tener también el significado de *libro*.

b) *En el griego clásico* significa originariamente «el premio de buenas cosas» dadas al mensajero portador de la buena nueva [1]. Pasó a significar también las *buenas nuevas* que trae el mensajero; sobre todo, mensaje de victoria o de paz [2].

c) *En el griego bíblico del AT*. Con el sentido de «dar una buena nueva» es empleado el verbo, del que procede *evangelio*, en 2 Sam 4,10. El Deutero-Isaías usó el término para designar su anuncio a Jerusalén de que Dios estaba a punto de visitar y redimir a su pueblo. Allí la *redención* significaba liberación de la cautividad babilónica; pero como esta cautividad era por los pecados del pueblo judío, la liberación de la cautividad implicaba también una liberación de los pecados. Esta liberación tendría realización a través del Siervo de Yahvé y no se restringiría a Israel, sino que se extendería a todos los pueblos (cf. Is 40,9; 41,27; 52,7; 61,1). La profecía que se cita en Mc 1,2-3 está tomada del mismo contexto en que aparece la idea de *buena nueva* en el Deutero-Isaías.

d) *En Marcos* significa, en general, la buena nueva del acercamiento o venida del reino de Dios (cf. 1,14; 8,35; 10,29; 14,9; 16,15).

e) *En las epístolas paulinas* recurre con mucha frecuencia. De aquí que se tenga a Pablo, si no como el que introdujo el término, al menos como el principal difusor de él.

En Pablo significa el mensaje apostólico de la salvación en Cristo (cf. 1 Tes 3,2; 2 Cor 9,13; Gál 1,7; Fil 1,27).

De Jesucristo: este nombre sólo se emplea aquí en Marcos. El genitivo puede ser: a) *Subjetivo*, y entonces sería la *buena nueva* o evangelio predicado por Jesucristo, puesto que Jesucristo tomó en su predicación, como tema central, la *buena nueva* de que se ha acercado el reino de Dios.

[1] *Od.* 14,152.166.
[2] Cf. W. Bauer, *Wörterbuch;* H. C. Liddell, *Greek-English Lexicon.*

[2] Como está escrito en el profeta Isaías: «He aquí que envío mi ángel delante de ti, que preparará tu camino», [3] «Una voz que grita en el desierto: 'Preparad el camino del Señor, haced rectas sus sen-

---

b) Puede ser también el genitivo *objetivo:* evangelio de Jesucristo, es decir, el evangelio o buena nueva acerca de Jesucristo. Y así parece que debe tomarse, puesto que Jesucristo es el objeto principal del evangelio.

Hijo de Dios: Este título es dado por Marcos a Jesús en 3,11; 5,7; 15,39. También *mi Hijo amado* (1,11; 9,7) y *el Hijo del Bendito* (14,61). En este pasaje, el título es omitido por algunos manuscritos y versiones. La omisión en ellos tal vez se deba a la voluntad de suprimir tantos genitivos seguidos.

La Iglesia primitiva quería designar con este título la divinidad de Jesús (cf. Heb 1,5; Mt 28,19), y, sin duda, eso significa *aquí,* sin que sea ése el significado en todos los demás pasajes.

Después del v.1 se debe poner punto, quedando así este versículo como un *título de la sección.* Otros lo explican de otra manera.

«Principio» del evangelio de Jesucristo significa, pues, «el principio del mensaje de la buena nueva referente a Jesucristo», por quien nos viene la salvación [3].

2. Juan Bautista, el precursor profetizado. 1,2-8

Los evangelios, y mucho más el de Marcos, son un reflejo de la predicación primitiva, que, según testimonio de Act 1,22, comenzaba por el ministerio de Juan Bautista.

El ministerio de Juan está presentado como el cumplimiento de una profecía. Se advierte una perfecta correspondencia entre la profecía (v.2-3) y la historia (v.4-8).

2-3 Para entender el pasaje es preciso tener en cuenta las *ideas difusas en el ambiente.* Según algunos textos del AT, se esperaba una venida de Yahvé. Según Mal 3,1, Dios había de mandar, antes de su venida, un mensajero. Según el Deutero-Isaías, un mensajero camina por el desierto delante del pueblo que vuelve de la cautividad babilónica.

Los rabinos habían interpretado el texto de Malaquías *He aquí que yo envío mi ángel* como referido a Elías, de quien se decía que vendría como precursor del Mesías.

De esta creencia hay indicaciones en el mismo evangelio (Mc 9, 11-12). La profecía está compuesta (por Marcos o por la fuente de que depende Marcos) uniendo dos o tres citas distintas (Ex 23,20a; Mal 3,1; Is 40,3), las dos primeras en el v.2, y la tercera en el v.3.

La primera cita del v.2 coincide a la letra en su primera parte con Ex 23,20a: *He aquí que envío mi ángel delante de ti* (habla Dios por Moisés al pueblo).

La segunda cita coincide con el hebreo de Mal 3,1: ... *y él preparará el camino ante mí.* Marcos difiere del texto de Malaquías

[3] A. Wikgren, *Arjé tou euangeliou:* JBLit 61 (1942) 11-20.

en que Malaquías dice *ante mí*, y la cita de Marcos dice *preparará tu camino.*

Malaquías tiene también en el primer hemistiquio de 3,1: *He aquí que envío mi ángel*, lo mismo que en el Exodo, pero falta *delante de ti.*

La misma combinación se encuentra en Mt 11,10 y Lc 7,27 (con la adición de *emprészen sou*, refiriéndose también a Juan Bautista).

Por lo que toca a Marcos, Taylor duda de la autenticidad de esta primera cita, teniéndola algunos autores por una *glosa de un copista.* Las razones son las siguientes:

a) Rompe la natural conexión entre la referencia a Isaías y la citación de Is 40,3 en Mc 1,3.

b) La cita falta en las narraciones paralelas.

c) La misma combinación de Ex 23,20a y el hebreo de Mal 3,1 aparece en Mt 11,10 y Lc 7,27.

Aunque algunos críticos tienen esta cita por *inserción tardía*, sin embargo no hay prueba textual contra ella.

Hay otros [4], que tienen por inserción toda la cita de Isaías, hecha por un copista movido por la tendencia a armonizar el texto de Marcos con el de Mateo. La cita original sería sólo la de Malaquías, y sería introducida simplemente con *Como está escrito: «He aquí que...»*

La segunda cita está tomada a la letra del texto de los LXX de Is 40,3. La profecía se refiere a la vuelta del destierro babilónico, pero el texto de Marcos la interpreta mesiánicamente, como también se interpretaba así en la literatura rabínica. El hebreo, juntando *en el desierto* con *preparad*, dice: *La voz de uno que clama: «En el desierto preparad el camino del Señor»*. Los LXX y Marcos dicen: *La voz de uno que clama en el desierto.*

A quién se refiera Marcos en *preparad los caminos del Señor* no es seguro. En el texto original de Isaías se refiere a Dios. En Marcos puede referirse al Mesías, pero puede referirse también a Dios. El que prepara al Mesías, prepara el camino para la realización de los planes de Dios, *prepara los caminos de Dios.*

Marcos nunca usa *Kyrios* (el nombre de Yahvé según la traducción de los LXX) tratándose de Jesús, excepto en el vocativo de 7,28, sin alcance teológico especial, y en 11,3, con artículo (en la escena del pollino para la entrada triunfal), posiblemente en el sentido de *Dueño.*

Esto indica el carácter primitivo del uso de Marcos, pues más tarde se aplicó a Jesús este término, exclusivo de Dios, con el que se profesaba la creencia en la divinidad de Jesús. Juan se lo aplica ciertamente a Cristo resucitado.

Después de la cita se debe poner una coma, de tal manera que el sentido sea que, «conforme a lo que la Escritura había dicho de

[4] H. Sahlin, *Zwei Fälle von harmonisierendem Einfluss des Matthäus-Evangeliums aut das Markus Evangelium:* StTh (1959) 166-179.

das'», [4] apareció Juan el Bautista en el desierto, predicando el bautismo de conversión para perdón de los pecados. [5] Y venía a él toda la región de Judea y todos los habitantes de Jerusalén, y eran bautizados por él en el río Jordán mientras confesaban sus pecados. [6] Y Juan iba vestido con una piel de camello y con un cinturón de cuero alrededor de sus lomos y comía langostas y miel silvestre. [7] Y anunciaba diciendo: «Viene el más fuerte que yo detrás, de cuyas sandalias no soy

---

la voz de uno que grita en el desierto, vino Juan predicando en el desierto».

4 Marcos resume la predicación de Juan diciendo que predicaba *un bautismo de conversión en orden a la remisión de los pecados.* Así allanaba el camino del Señor, derribando los obstáculos que son los pecados. El Mesías a su venida debía encontrar un pueblo purificado (Ez 36,25; Zac 13,1).

La palabra μετάνοια (conversión, arrepentimiento, penitencia) tiene su raíz en la predicación profética, y la traducción más propia es *conversión.* Abandonar el mal camino para seguir el camino recto según Dios.

La palabra griega significa «cambio de mente», pero entendiendo *mente* en el sentido semítico, que entiende esta palabra como la fuente de toda la vida interior [5].

5 El que acudía a Juan toda la Judea y todos los jerosolimitanos puede considerarse como una hipérbole.

Se añade que eran bautizados en el Jordán mientras confesaban sus pecados. La remisión de los pecados era real en virtud de la *metanoia,* no en virtud del rito de la inmersión. El rito externo era una expresión simbólica del acto del arrepentimiento y de sus efectos de purificación espiritual. No se trataba de un sacramento, pero era ya el esbozo del sacramento del bautismo. La *metanoia* era *condición,* no causa de la remisión de los pecados. Esta sólo la efectúa Dios.

6 Juan va *vestido* de una piel de camello o de una tela hecha de pelos de camello y llevaba un ceñidor de cuero alrededor de sus lomos. Era la costumbre típica del profeta (cf. 4 Re 1,8; Zac 13,4). Los detalles de la descripción contribuyen a reforzar la idea de que Juan es Elías redivivo (cf. Mc 9,13; 4 Re 1,8).

Su *alimento* eran langostas y miel silvestre [6].

7 Juan, el precursor profetizado, que realiza el plan de Dios proclamado en Isaías y en Malaquías, proclama, a su vez, una profecía, la venida de uno más poderoso.

Mateo y Lucas desarrollan más la predicación de Juan. Marcos es breve. ὁ ἰσχυρός «el fuerte» tiene una larga historia detrás de él (cf. Is 49,25; 53,12).

Se aplica de varias maneras: a Satán (3,27), a poderosos opresores (Ap 10,1; 18,21) y a Dios (Ap 18,8; 1 Cor 10,22). Aquí, a la luz

[5] Cf. E. Roche, *Pénitence et conversion dans l'Evangile et la vie chrétienne:* NRTh (1957) 119.

[6] Cf. J. A. T. Robinson, *The Baptism of John and the Qumrân Community:* HTR (1957) 175-191; A. Ortega, *Nueva visión de Mc 1,3-4:* Sal 9 (1962) 599-607.

digno, inclinado, de desatar las correas. [8] Yo os bautizo con agua, pero él os bautizará en espíritu santo y fuego».

---

de 3,27 y de Lc 11,22, describe al Libertador y Juez escatológico esperado. Sugiere así que se está ya en los pródromos del drama escatológico.

Ese mayor poder profetizado por Juan, y hecho manifiesto en el bautismo de Jesús con la bajada del Espíritu, va a manifestarse en la tentación.

Respecto a este Libertador, Juan confiesa su indignidad a realizar los deberes de un esclavo.

8 En el segundo dicho, Juan señala un fuerte contraste entre su bautismo y el de aquel que viene.

ἐβάπτισα puede ser el aoristo de una cosa sucedida, pero más probablemente representa el perfecto estático hebreo *bautizo*. Mateo dice *bautizo* (3,11).

πνεύματι ἁγίῳ designa al Espíritu Santo. La preposición *en* probablemente habría que omitirla con algunos códices. El Espíritu Santo, según el AT, es la *dynamis divina* que se manifiesta al exterior. En Mateo y Lucas se dice: *En el Espíritu Santo y en fuego*. Es probable que la forma original fuese sólo *en fuego* (contrapuesto a agua) y que *en el Espíritu Santo* sea una reflexión de la experiencia cristiana posterior, explicitando el sentido de la frase histórica.

La explicación del pasaje aparece clara si, admitida la autenticidad de la cita de Malaquías, suponemos la profecía de este autor en el trasfondo del pensamiento de Marcos [7].

El texto de Malaquías claramente se refiere a Elías, como consta de Mal 4,5: *He aquí que yo os enviaré al profeta Elías antes de que venga el día grande y terrible de Yahvé*. Juan es descrito en Marcos como Elías.

En 3,1 dice Malaquías en todo su contexto: *He aquí que envío mi mensajero para que prepare el camino delante de mí, e inmediatamente vendrá a su templo el Señor, por quien vosotros anheláis, y el ángel de la alianza que deseáis. He aquí que llega, habla el Señor de los ejércitos.*

El ángel de la alianza se refiere al Mesías, mediador de la nueva alianza (cf. Mc 14,22-25).

Prosigue Malaquías (3,2-4) describiendo la actuación del Mesías: *Es cual «fuego» de fundidor y como lejía de lavadores. Se sentará para fundir y purificar la plata, y purificará a los hijos de Leví; los acrisolará como el oro y la plata, y luego podrán ofrecer a Yahvé oblaciones con justicia. Entonces será grata a Yahvé la oblación de Judá y Jerusalén como en los tiempos primeros.*

Se atribuye al Mesías un fuego purificador. A éste se refiere, sin duda, en el pensamiento de Marcos la frase de Juan Bautista. Mientras él bautiza o purifica con agua, como quien dice simbólicamente, el Mesías purificará con fuego, eficazmente. Este fuego purificador

[7] Cf. J. ALONSO DÍAZ, *El bautismo de fuego anunciado por el Bautista y su relación con la profecía de Malaquías:* MiscCom 38 (1962) 121-133.

[9] Y sucedió que en aquellos días vino Jesús de Nazaret de Galilea y fue bautizado en el Jordán por Juan. [10] Y en seguida, subiendo del agua, vio los cielos que se abrían y al Espíritu Santo como una paloma bajando sobre él; [11] y una voz de los cielos: «Tú eres mi hijo muy amado, en ti me complazco».

---

propio del Mesías es el Espíritu Santo. Consta también en otras profecías (cf. Ez 36,25.27) que el Espíritu Santo será el elemento purificador en los tiempos mesiánicos.

Según la profecía de Malaquías, la purificación debía hacer que fuera grata a Yahvé la oblación de Judá y Jerusalén. Según el texto de Marcos, acude a Juan Bautista para purificarse Jerusalén y toda Judea [8].

3. **El bautismo de Jesús.** 1,9-11 (= Mt 3,13-17; Lc 3,21-22)

En el bautismo de Jesús y en la tentación en el desierto se ha observado una especie de tránsito del plano humano al plano suprahumano. Anteriormente se encontraba a Juan y a las turbas. Ahora son los cielos abiertos, el espíritu que desciende como una paloma, la voz del cielo, el Hijo de Dios, el Espíritu que le empuja al desierto, Satán tentando, las bestias salvajes y los ángeles ministros. Tales eventos, supuestas ciertas ideas de la apocalíptica judía, no pueden significar otra cosa que un decisivo acontecimiento para la realización de la esperanza escatológica [9].

9 La vaga referencia temporal *en aquellos días*, encontrada también en 8,1; 13,17.24, parece ser editorial. Marcos desea indicar que el bautismo sucedió en el curso del ministerio del Bautista, pues hay un nexo íntimo entre todas las escenas que constituyen la introducción.

La frase *Y sucedió en aquellos días que vino...* tiene un sabor semítico (cf. Ex 2,11; Lc 2,1, etc.).

Marcos no dice nada de la hesitación de Juan que refiere Mateo (3,14ss).

10 El sujeto de *vio* es Jesús. También en Mt 3,16.

Es difícil de decidir si Marcos pretende describir una visión objetiva o una simple visión. Es probable lo primero, pero nada sugiere que los cielos abiertos fueran visibles para los otros. σχιζομένους describe acción en progreso. Mateo y Lucas usan ἀνοίγω. La coincidencia de Mateo y Lucas contra Marcos sugiere que la fuente común de Mateo y Lucas, lo mismo que Marcos, debía de contener una relación del bautismo.

11 *Tú eres mi Hijo...*: ἀγαπητός es usado en el sentido de único. Como εὐδόκησα puede ser considerado como aoristo intemporal. En

[8] Cf. H. Sahlin, a.c. *(Zwei Fälle...)* 170ss.

[9] Cf. J. Jeremias: ThWNT V 699; R. H. Fuller, *The Mission and Achievement of Jesus* (Londres 1954) 86ss; J. A. T. Robinson, *The One Baptism as a Category of New Testament Soteriology:* SJT (1953) 257-74; C. E. B., *The Baptism of our Lord. A Study of St. Mk. 1,9-11:* SJT (1955) 53-63; I. Buse, *The Markan account of the Baptism of Jesus and Is 53:* JThSt (1956) 74-75; A. Feuillet, *La Baptême de Jésus d'après l'Evangile selon Saint Marc (1,9-11):* CBQ (1959) 468-490.

Is 42,1, el perfecto estático hebreo es traducido en los LXX por el aoristo.

La palabra *celeste*, juntamente con los cielos abiertos y el Espíritu en forma de paloma sobre Jesús, evoca la pintura isaiana del Siervo de Yahvé (Is 42,1: *mi elegido, en quien me complazco. He puesto sobre él mi Espíritu.* Is 53,19: *¡Ojalá rasgases los cielos y bajaras!).*

El término *Hijo* no es probablemente derivado del salmo 2. Puede muy bien suponer un término arameo traducible por υἱός o παῖς. En el segundo caso, la voz celeste no evocaría sino únicamente la pintura del Siervo, y toda la teología de la escena sería presentar a Jesús como investido solemnemente en su bautismo para realizar la misión del Siervo sufriente. La tentación, que sigue al bautismo, consistirá, a juzgar por los relatos de Mateo y Lucas, en presentársele a Jesús otra clase de mesianismo: el mesianismo político, difuso en el ambiente y fomentado por el partido de los *zelotes*.

Excursus 1.—**Jesús «Hijo de Dios» en el evangelio de Marcos**

El evangelio de Marcos se puede muy bien llamar «el evangelio del Hijo de Dios»[10]. Está abierto con este título (1,1) y está cerrado prácticamente con el mismo, en la frase que pronuncia el centurión, muerto Jesús (15,39). A lo largo de él recurre muchas veces, de diversa procedencia, la idea de la filiación divina referida a Jesús. Una simple lectura advierte esta particularidad; pero es preciso, para valorarla, considerar los textos más de cerca. Dos puntos se pueden tratar en esta cuestión: 1) ¿Se manifestó Jesús como Hijo de Dios, o fue una designación que le aplicó la Iglesia primitiva, cuando ésta, a partir de Pentecostés, se encontró con una iluminación especial para ver lo que de hecho era su Fundador? 2) ¿Cuál es la naturaleza o el alcance de esta filiación, según los textos? [11]

I. Los textos de la filiación divina

La idea de Jesús «Hijo de Dios» aparece en el evangelio de Marcos o proveniente de personas diversas de Jesús, o en labios del mismo Jesús.

1. *Le llaman otros «Hijo de Dios»*

1.º Se lo llama el *evangelista* en 1,1 (evangelio de Jesucristo Hijo de Dios). Esta lectura (Hijo de Dios) tiene en contra que falta en algunos códices importantes, y, por lo tanto, la genuinidad de la designación, aunque sea más probable, no es cierta.

2.º Le designa como «Hijo de Dios» la voz celeste en las dos escenas del bautismo y de la transfiguración, que tanto parecido tienen entre sí. En el bautismo, la voz es: «Tú eres mi Hijo amado, en ti me complazco» (1,11), y en la transfiguración: «Este es mi Hijo amado, oídle» (9,7). La diferencia está en que en el bautismo va dirigida a Jesús y en la transfiguración a los apóstoles.

[10] Así titula, por ejemplo, Günther Dehn su comentario al evangelio de Marcos: *El Hijo de Dios.*

[11] Como bibliografía general, cf. R. H. Fuller, *The Mission and Achievement of Jesus:* The Raw Materials of Christology (London 1954) p.79ss; O. Cullmann, *Christologie du Nouveau Testament* (Neuchâtel-París 1958); B. M. F. van Iersel, *«Der Sohn» im den synoptischen Jesusworten:* Christusbezeichnung der Gemeinde oder Selbstbezeichnung Jesu? (Leiden 1961).

La dificultad puede proceder del carácter literario de estas escenas.

3.º «Hijo de Dios» proclaman a Jesús los demonios o los posesos (cf. 3,11: «Y los espíritus inmundos, cuando le veían, se prosternaban ante El y gritaban: Tú eres el Hijo de Dios»; 5,7: el poseso geraseno grita con gran voz: « ¿Qué tengo que ver yo contigo, Jesús, Hijo de Dios Altísimo?»).

Aquí la dificultad está en que otras veces los posesos le proclaman «el Santo de Dios» (1,24), es decir, uno que está en especial relación con Dios, sin que pueda especificarse más. Por eso, no podemos saber si la proclamación de la filiación divina (en el sentido que sea) no será una versión cristianizada de los gritos de los posesos. Confirmaría esta duda el hecho de que en la escena de Cesarea de Filipo, cuando Jesús pregunta qué dicen las gentes de El, nadie indica que se diga que El es Hijo de Dios (cf. 8,27-30).

4.º «Hijo de Dios» le proclama el centurión cuando Jesús acaba de morir (15,39): «Verdaderamente este hombre era Hijo de Dios». Prescindiendo del sentido que pudieran tener estas palabras en boca de un romano, la dificultad está en saber si fueron éstas las palabras que pronunció o si fueron las que refiere Lucas: «Este hombre era realmente justo» (23,47). Lo más probable es que ambas frases, la que refiere Marcos y la que refiere Lucas, son equivalentes en este caso. Lucas, que tiene especial interés en la pasión en subrayar la inocencia de Jesús, refirió la frase que mejor expresaba esta inocencia, y que era sin duda la mente del centurión.

2. *La idea de la filiación divina en labios de Jesús*

Jesús mismo aparece en el evangelio de Marcos autodesignándose, en una u otra forma, «Hijo de Dios». Los textos pertenecen a los últimos capítulos.

1.º En la *parábola de los viñadores*, el dueño de la viña envía, después de los siervos, a su hijo amado (12,6), a quien los pérfidos colonos dan muerte. Jesús propiamente no se designa el «hijo amado», pero la parábola, tal como está, es una alegoría, en la que la viña simboliza a Israel, los arrendatarios son los jefes de Israel, el dueño es Dios, los siervos representan a los profetas, *el hijo amado a Jesús.* Aquí la dificultad está en si una parábola de Jesús fue adaptada por la predicación cristiana y convertida en una alegoría que simbolizase la historia redentiva. En este caso la designación de «Hijo» no sería de Jesús, sino de la Iglesia, y pertenecería a la categoría de textos de la sección anterior.

2.º En el *discurso apocalíptico* del capítulo 13 Jesús dice que el día del fin no lo conocen ni los ángeles del cielo, ni el Hijo, sino sólo el Padre (13,32).

Se comprende que esta frase que afirma la ignorancia del Hijo haya hecho dificultad, y que por eso Lucas la omita y muchos códices de Mateo.

Pero la frase debe de ser auténtica, precisamente porque siendo la tendencia de adiciones en sentido idealizador, no se hubiera hecho esta adición que limita la ciencia del Hijo.

Jesús propiamente no se identifica con el Hijo. Por otra parte, algunos críticos ven en el trasfondo de la frase el rudimento de una Trinidad apocalíptica, que se encuentra en varios pasajes de Henoc y que comprendía a Dios, al Hijo del hombre, a los ángeles (cf. Hen 39,5-7; 51,3-4; 61,8-10).

Originariamente, la frase pudo ser que aquel día no lo conocen ni los ángeles, ni el Hijo del hombre, sino sólo Dios, lo que respondería al estilo apocalíptico de este capítulo, y luego posteriormente haber sido un tanto cristianizada, sustituyéndose por el Hijo del hombre el «Hijo» y por Dios el Padre. En esta hipótesis, la identificación de Jesús que realmente puede haber en este texto no sería con el «Hijo» propiamente, sino con el Hijo del hombre, como en otros textos.

3.º *Ante el sanedrín,* a la pregunta del sumo sacerdote si él es el Cristo, el Hijo del Bendecido, Jesús parece dar respuesta afirmativa; pero en ese pasaje manifiestamente «Hijo» se equipara a «Cristo» o «Mesías».

De estos textos podemos concluir que en el evangelio de Marcos no aparece un pasaje en que Jesús claramente se autodesigne el «Hijo de Dios» con este término.

4.º Sin embargo, hay un pasaje del evangelio de Marcos que puede ser fundamental, donde Jesús muestra tener conciencia de filiación divina en un sentido especial. En la oración de Getsemaní, Marcos presenta a Jesús llamando a Dios «Abba» (Padre). Ahora bien, consta por varios textos que los judíos a Dios le llamaban no *Abba,* sino *Abi* (Padre mío). «Abba» lo reservaban para el padre terreno y era término profano. Tanto era así que «Abi», por ser término destinado a Dios, lo evitaban para designar al propio padre *(Bet Abba:* «La casa de mi padre», *Pea* 2,4, etc.).

El empleo de «Abba» en sentido religioso es tardío y raro y nunca sin añadir «que está en los cielos» (cf. KITTEL, I p.4) [12].

Si, pues, Jesús se refiere a Dios llamándole como se llama al padre terreno es porque tiene conciencia de encontrarse frente a él con una relación especial superior a la de la piedad judía contemporánea.

Aquí la dificultad, como siempre, estaría en que la escena de Getsemaní tuviera su parte de construcción de la Iglesia primitiva, ya que la oración fue a solas y los apóstoles estaban dormidos.

Pero aun críticamente se ha probado (cf. JEREMIAS, VAN IERSEL) que no fue la predicación primitiva la que influenció los dichos evangélicos, sino éstos quienes influenciaron la predicación que presentaba a Jesús como Hijo de Dios de una manera especial. Jesús, llamando a Dios «Padre», se encuentra en todos los estratos de la tradición evangélica (Mc 14,36); *Quelle* (Mt 11,25-26; Lc 10,21), material especial de Mateo (26,42), material especial de Lucas (23,34.46), tradición joánnica (Jn 11,41; 12,27-28, etc), lo que no sería fácilmente explicable si el uso de tal palabra no se remontase al mismo Jesús.

II. NATURALEZA DE ESTA FILIACIÓN DIVINA

Supuesta en Jesús esta conciencia de filiación divina, que no es proyección de la comunidad primitiva, sino el fundamento de esa predicación, una ulterior pregunta es en qué sentido aparece en los textos esa filiación. Dos posibilidades se presentan: en un sentido *ontológico* o en un sentido *funcional.* Ambos sentidos no se excluyen, pero cabe preguntar en cuál de ellos carga el acento bíblico.

1. Sabido es cómo en la época en torno al concilio Niceno hubo acaloradas controversias acerca de la naturaleza de la filiación, y cómo se llegó, no sin dificultades, a fórmulas precisas de índole esencialista.

Todas esas controversias llevaban la marca del espíritu helénico, dentro del cual la Iglesia se movía entonces, y en el espíritu helénico, preocupado con las esencias de las cosas, se comprende perfectamente el sesgo que llevó la teología. Pero el espíritu helénico se diferencia bastante del espíritu semítico, y las controversias nicénicas y calcedonenses probablemente hubieran sido incomprensibles en el mundo semítico, orientado hacia otras preocupaciones. Si el espíritu helénico es esencialista y se preocupa de las

[12] Cf. J. JEREMIAS, *Kennzeichen der ipsissima vox Jesu:* Synopt. Stud. A. Wikenhauser (M. 1954) 86-93; W. MARCHEL, *Abba, Père! La prière du Christ et des Chrétiens.* Etude exégetique sur les origines et la signification de l'invocation à la divinité comme Père, avant et dans le Nouveau Testament, troisième partie (Roma 1963) p.181-211.

esencias, el espíritu semítico es existencialista y se preocupa del «existir», de la vida y su destino [13].

Para poner un ejemplo fuera del tema en cuestión, la palabra «imagen», que define, según el capítulo primero del Génesis, al hombre creado por Dios, es interpretada en el mundo helénico ontológicamente presentando al hombre coincidiendo con el ser de Dios en algo específico, como es el entendimiento y la voluntad; en cambio, en la Biblia, a juzgar por el sentido que tiene «selem» (imagen), siempre que recurre, parece entenderse funcionalmente, o sea que el hombre es un *representante visible de Dios*, sobre el mundo de lo creado, como un vice-Dios o gobernador del conjunto de seres de la creación. Los dos sentidos, el funcional y el ontológico, no se excluyen, pero expresan aspectos distintos que son resaltados por la mentalidad semítica y la mentalidad helénica, según las preferencias peculiares de cada una.

2. Con el respaldo de esta consideración de tipo general, y de otras que vamos a indicar, parece lo más probable decir que en el Evangelio el acento sobre el término «hijo» es más bien funcional, que la filiación está concebida más que en el orden de naturaleza, en el orden de función o de destino que ha de realizar el «Hijo».

1.º En Marcos, donde aparece por primera vez, en la escena del bautismo, el término «Hijo de Dios» o es derivado del salmo 2 («Tú eres mi hijo; hoy yo te he engendrado») o es derivado (lo más probable) de la noción de siervo de Yahvé (Is 42,1ss), traducible en griego por «pais» e intercambiable con «ouios» (hijo).

En el segundo caso, el significado es claramente funcional, ya que el siervo está investido de una función que ha de realizar para bien de «muchos».

Aun en el primer caso, el versículo del salmo 2 está interpretado funcionalmente en el Nuevo Testamento, ya que tiene lugar en la Resurrección, y la filiación (en su plenitud) es concebida como una entronización solemne en el momento de la redención realizada que tiene lugar a partir de la Resurrección (cf. Act 13,33; Rom 1,4; Heb 1,5; 5,5) [14].

2.º En la fuente de Mateo y Lucas, distinta de Marcos (Q), el término «hijo», en la escena de la Tentación, por los textos veterotestamentarios subyacentes, también aparece que debe interpretarse *funcionalmente.*

Jesús en el desierto es una réplica (sólo que a gran distancia) de Israel en el desierto. Israel es «hijo de Dios» y sale de Egipto y va al desierto para «servir» a Dios. «Israel es mi hijo, mi primogénito, y yo te he dicho: Deja a mi hijo que me sirva» (Ex 4,22b-23a). Yahvé elige a Israel como al pueblo que le ha de servir. A la elección divina debía responder la obediencia. La elección constituía hijo a Israel, pero con una función de servicio. Jesús permanece fiel al plan salvífico de Dios mediante un mesianismo de cruz contra el mesianismo político a que le inducía el tentador. La tentación es rechazada con textos bíblicos referentes al comportamiento de fidelidad a Dios que Israel, «hijo de Dios», había de tener en su conducta en el desierto (cf. Dt 8,3; 6,16; 6,13).

En este sentido, el término «hijo» viene a ser equivalente, de nuevo, al término «Siervo de Yahvé», que es claramente funcional.

3. De aquí no se sigue que haya una discontinuidad entre los concilios de Nicea y Calcedonia, por una parte, y el evangelio, por otra, y que la ontología se haya metido de intrusa en la Escritura. El evangelio que pone el acento en la función salvífica de Cristo desemboca, «vía Juan», en el concilio de

[13] Una comparación sistemática de la mentalidad griega y de la mentalidad hebrea se encuentra en THORLIEF BOMAN, *Das hebräische Denken in Vergleich mit dem Griechischen* 2.ª ed. (Göttingen 1954).

[14] Cf. J. DUPONT. «*Filius meus es tu*». *L'interprétation de Sal 2,7 dans le N. T.*: RScR 35 (1948) 522-43.

[12] E inmediatamente el Espíritu le lleva al desierto. [13] Y estaba en el desierto cuarenta días, siendo tentado por Satanás, y estaba con las bestias, y los ángeles le servían.

Nicea y Calcedonia, que proclaman la naturaleza divina del Cristo que ha realizado la salvación. Para eso sólo bastaba que la atención de la Iglesia se volviese a otros aspectos que habían quedado en la penumbra en el evangelio (cf., v.gr., Jn 1,18) [15].

4. **La tentación.** 1,12-13 (= Mt 4,1-11; Lc 4,1-13)

La introducción de Marcos tiene por fin presentar la inauguración de la era escatológica. El punto culminante es el bautismo y la tentación. En el bautismo aparece el Espíritu descendiendo sobre Jesús, y en la tentación llevándole al encuentro con Satán. Pero ese espíritu ya es profetizado en el v.8.

Ahora bien, la idea de *espíritu* está asociada con la idea de *poder* (cf. Miq 3,8; Lc 1,17; 4,14; Act 10,38, etc.).

Por lo que toca a la narración, llama la atención la brevedad de Marcos en comparación con Mateo y Lucas. Este punto es interesante para la cuestión crítica, referente a la composición de los evangelios, de si Marcos conoció o no conoció la fuente común utilizada por Mateo y Lucas. Pudo haberla conocido y haber omitido sus referencias más detalladas suponiéndolas del dominio de sus lectores; su relato sería así el residuo de una tradición más desarrollada que se ha conservado mejor en Mateo y Lucas; pero lo más probable es que no la conoció, pues se presupone que, de haberla conocido, la hubiera usado de muy buen grado. Conocía únicamente el hecho escueto de la tentación por Satán, y eso es lo que refiere [16].

12 El verbo ἐκβάλλω lo usa Marcos diecisiete veces. Once veces para indicar la expulsión de los demonios. El verbo parece significar aquí una fuerte propulsión.

13 πειράζω es usado de una prueba con intento hostil. La decisión del drama escatológico se ventila lejos del mundo de los hombres. En el mundo de los hombres tendrá después la repercusión. Lo mismo sucede en el Apocalipsis de Juan (cf. 12). El desierto tiene en la Escritura frecuentemente un significado teológico. Es el lugar de la prueba.

Algún intérprete observa que la narración tiene valor catequético: «El cristiano que acaba de ser bautizado debe estar dispuesto,

[15] Sobre toda esta cuestión puede citarse la controversia en torno de la «Cristología» de Cullmann, aunque se refiera más propiamente al evangelio de Juan; v.gr., L. MALEVEZ, *Nouveau Testament et théologie fonctionelle:* RScR 48 (1960) 258-90. Este artículo está resumido en Theol. Digest 10 (1962) 77-83, con el título *Functional Christology in the New Testament.* Véase también G. BABAUD, *Dialogue sur le Christ: La Christologie de O. Cullmann du point de vue catholique,* Choisir n.9-10 (1960) 17-19. Cullmann respondió a las críticas que hicieron a su libro en Choisir n.9-10 (1960) 20-23, *La réponse du professeur Cullmann.* Esta respuesta está traducida al inglés en Scottish Journ. of Theol. 15 (1962) 36-43, y resumida en Theol. Digest 10 (1962) 215-19, con el título *Functional Christology: a reply.*

[16] Cf. J. DUPONT, O.S.B., *L'arrière-fond biblique du récit des tentations de Jésus:* NTSt (1957) 287ss; A. FEUILLET, *L'épisode de la tentation d'après l'évangile selon Saint Marc (1, 12-13):* EstB 19 (1960) 49-73; H. RIESENFELD, *Le caractère messianique de la tentation au désert,* La Venue du Messie (Louvain 1962) 51-63.

[14] Después de haber sido entregado Juan, vino Jesús a Galilea, anunciando el Evangelio de Dios y [15] diciendo que se ha cumplido el tiempo y se acercó el reino de Dios: «Convertíos y creed en la buena nueva».

---

como su Señor, a hacer frente inmediatamente a los ataques del tentador». Es verdad, pero la intención primordial se mueve en el sentido de la literatura apocalíptica.

El Espíritu le lleva al encuentro con el príncipe de este mundo. Es básica en la apocalíptica la convicción de que, cuando la consumación está cerca, la victoria sólo vendrá después de una lucha intensificada.

La inauguración del reino en la historia implica el poner término al «presente eón malvado» y en introducir el «mundo venidero». Por eso el Espíritu del reino, incorporado en Jesús, le lanza al encuentro. Una parte esencial de la esperanza escatológica (cf. Protoevangelio) es el derrocamiento del maligno.

En 3,29, el *Espíritu* está identificado con el poder operante de Jesús, que arroja los demonios (3,22). Hay un manifiesto paralelo entre el pasaje de la tentación y el debate sobre los exorcismos en 3,21-30.

En la tentación, la lucha está inaugurada, pero no concluida. Seguirá en los exorcismos. En este encuentro inicial, el reino de Dios se ha acercado. Este evento señala *el comiemzo* de la última hora [17].

Es de notar que el término «diábolos», que pertenece a un estrato más tardío de la tradición evangélica, nunca se encuentra en Mc. Marcos usa «Satanás», mientras los otros dos sinópticos usan «el diablo»; lo mismo en el pasaje de las *tentaciones* que en la parábola del *sembrador* (Mc 4,16 par.).

II. *LA PRIMERA PARTE DEL MINISTERIO GALILEO.* 1,14-3,6

El ministerio galileo se puede dividir en dos secciones. La segunda comienza en 3,6.

1. **Resumen de la predicación de Jesús.** 1,14-15 (=Mt 4,12-17; Lc 4,14-15)

14 *Después de haber sido entregado...:* Se entiende a la prisión. *El Evangelío de Dios: Dios,* más probablemente, es un genitivo subjetivo. La buena nueva procedente de Dios.

15 *Se ha cumplído el tiempo* es una frase escatológica. Ante esta frase que proclama el tiempo ya como cumplido, los hechos precedentes deben considerarse como el cumplimiento, cuyo efecto dura.

[17] Cf. J. M. Robinson, *The problem of History in Mark* (Londres 1957) II; *The Markan Introduction* (p.21-28); D. Buzy, *Saint Jean-Baptiste. Etudes historiques et critiques* (1922); M. Goguel, *Au seuil de l'Evangile, Jean Baptiste* (París 1928); Strack-B., IV Excurse: *Der Prophet Elias nach seine: Entrückung aus der Diesseits* (p.764ss); P. Bonnard, *La signification du désert selon le Nouveau Testament. Essai sur l'interpretation théologique par l'Eglise primi-*

El tiempo es determinado en los consejos de Dios. Cuando Jesús anunciaba el *reino de Dios*, esta expresión despertaba, sin duda, en las mentes judías, hechas a la lectura de los libros sagrados y de la literatura extrabíblica, una realidad bien concreta. El reino de Dios tenía ya un sentido precisado por la Escritura.

Que Yahvé era el Rey de Israel fue una idea muy antigua en el pueblo escogido (Núm 23,21; Jue 8,23; 1 Sam 8,12, etc.).

Pero la expresión *reino de Yahvé* (Dan 2,44; Sal 145,11-12), o las expresiones equivalentes *Yahvé reina* (Is 52,7; Sal 93,1; 96,10; 97,1; 99,1) o *Yahvé rey* (Sal 98,6), a través de la historia y a consecuencia de múltiples acontecimientos, vino a concretarse en un significado muy particular; vino a tener un significado netamente *escatológico*, designando los tiempos venideros, en que, por una intervención maravillosa de Dios, se habían de cumplir todas las profecías y el pueblo escogido había de entrar a participar de los bienes prometidos. Esta esperanza palpita en toda la literatura de la última época.

Dos aspectos comprendía la noción del reino de Yahvé. Ese reino iría precedido de un *juicio divino* que abatiría a todos los malvados, todas las potencias hostiles, el reino del mal en una palabra. Y entonces comenzaría la era dichosa del reino de Dios, reino de justicia y de paz.

Jesús habló del reino como futuro (14,25; Lc 11,2, etc.), pero también como presente en sí mismo y su ministerio (Lc 7,18-23; 10,23s; 11,20.31s).

· *ἤγγικεν:* Se discute si significa *ha llegado* o *se ha acercado*. En sentido de *ha llegado* lo entiende Dodd, autor de la teoría de la *escatología realizada*. Pero parece más probable *se ha acercado* (cf. bibliografía). Jesús proclama la nueva situación, que consiste en llevar adelante la lucha contra Satán en el poder del Espíritu.

Mientras Juan en su profecía anuncia un futuro, Jesús anuncia ya lo que ha sucedido: *Se ha cumplido, Se ha acercado*. El tiempo perfecto para anunciar el acercamiento de una consumación escatológica futura. El reino se ha movido de una vaga distancia a una posición cercana. Ese parece ser el significado propio del *perfecto*.

Se confirma este significado si tenemos también en cuenta el uso que hacen del verbo ἐγγίζω los LXX precisamente en la sección del Deutero-Isaías que está en el transfondo de esta primera parte del evangelio de Marcos (cf. Is 50,8; 51,5; 56,1).

Allí la *proximidad* de la salvación que anuncia el Deutero-Isaías se refiere a la vuelta del destierro. La vuelta todavía no ha tenido lugar, pero ya se encuentra actuante en las victorias preliminares de Ciro (Is 41,25, etc.), que son signos de la restauración inminente.

Es la misma situación que refleja Marcos 1,15 respecto del reino: el reino no ha venido todavía, pero es tal su proximidad,

tive, d'un concept historico-géographique: Cahiers Théologiques de l'actualité protestante, hors série 2, p.9-19; C. D. BOULOGNE. *Le tentation de Jésus-Christ au désert:* ViSp (1955) 364-80; J. A. T. ROBINSON, *Elijah, John and Jesus:* NTSt v.4 n.°4 (1958).

[16] Y, pasando junto al mar de Galilea, vio a Simón y a Andrés, el
hermano de Simón, echando las redes en el mar, pues eran pescado-
res. [17] Y les dijo Jesús: «Venid en pos de mí y os haré pescadores de
hombres». [18] E inmediatamente, dejando las redes, le siguieron.
[19] Y, avanzando un poco, vio a Santiago, el hijo del Zebedeo, y a Juan,
su hermano. [20] Y estaban remendando las redes en la barca, y en
seguida los llamó. Y, dejando a su padre Zebedeo en la barca con los
jornaleros, se fueron detrás de él.

---

que ya se siente actuante en la persona de Jesús. El acto decisivo llegará cuando Jesús cumpla, con su muerte redentora, la misión del Siervo isaiano, para la cual fue solemnemente investido por la voz celeste en la escena del bautismo [18].

2. El llamamiento de los primeros discípulos. 1,16-20 (= Mt 4,18-22; Lc 5,1-11)

Toda esta subsección hasta 3,20 se podría llamar «vocación de los discípulos y curaciones» (v.16-18). Se refiere aquí la vocación de cuatro discípulos: Simón y Andrés, Santiago y Juan. El escenario es junto al lago Tiberíades o mar de Galilea (21 kms. de largo por 11 de ancho, rodeado de montañas). Marcos da solamente el hecho desnudo y omite muchas cosas. Jesús ya no era, sin duda, un desconocido para los discípulos a quienes llama. Los pasos psicológicos de la vocación están omitidos. En el AT véase 3 Re 19,19-21.

La frase *pescadores de hombres*, teniendo en cuenta el sentido de la metáfora en algunos textos del AT (Am 4,2; Hab 1,14-15; Jer 16,16) y del mismo NT (Mt 13,47-49), se puede entender con sentido escatológico. Los discípulos son llamados a congregar a los hombres para el juicio inminente. Este sentido estará de acuerdo con la idea de la inminencia del reino y del juicio que se encuentra en la predicación del Bautista y de Jesús.

La metáfora más tarde tomó un sentido misionero.

19-20 La perfección de la respuesta, por lo que se refiere a la vocación de los hijos del Zebedeo, se expresa diciendo que dejaron a su padre en la barca con los jornaleros y *se fueron detrás de él*. Se emplea la expresión que en el rabinismo designa al discípulo.

Marcos parece tener en la mente una respuesta para toda la vida [19].

[18] Cf. C. H. Dodd, *The Parables of the Kingdom* (1935) (donde explica y defiende la «escatología realizada»); H. Preisker: ThWNT II 330 *(enguiso)*; R. Morgenthaler, *Kommendes Reich* (1952) 35ss; W. G. Kümmel, *Verheissung und Erfüllung* (1953 ²) 13-18; R. H. Fuller, *The Mission and Achievement of Jesus* (Londres 1954) 20ss; F. Mussner. *Die Bedeutung von Mc 1,14s für die Reichsgottesverkündigung Jesu:* TTZ 66 (1957) 257-75; R. F. Berkey, *«Eggizein», «fzánein», and realized eschatology*: JBLit 82 (1963) 177-87; N. Perrin, *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus* (London 1963).

[19] Cf. G. de Raucourt, *La vocation des Apôtres:* RScR (1939) 610-615; J. Manek, *Fishers of Men:* NT (april 1957) 138-141; cf. W. F. Smith, *Fishers of Men:* HTR (1959) 187-203.

21 Y van a Cafarnaúm, e inmediatamente en los sábados enseñaba
en la sinagoga. 22 Y estaban admirados con su enseñanza, pues les
enseñaba como quien tiene autoridad, no como los escribas. 23 Y en
seguida había en la sinagoga de ellos un hombre con un espíritu in-
mundo, y gritó diciendo: 24 «¿Qué tenemos que ver contigo, Jesús
Nazareno? Has venido a perdernos; sé quién eres, el Santo de Dios».

---

3. El ministerio en Cafarnaúm. 1,21-39

Las cuatro escenas que siguen suceden en un sábado (cf. 1,21). Probablemente Marcos las encontró ya agrupadas. La omisión en Mateo de Mc 1,21-28 tiene por resultado que las curaciones de Mc 1,29-34, que Mateo refiere (8,14-17), no aparezcan como una violación del sábado.

1.ª *El endemoniado de la sinagoga.* 1,21-28 (= Mt 7,28-29; Lc 4,31-37)

21 Los evangelios muestran que en un principio Jesús aprovechaba las oportunidades ofrecidas por la sinagoga (cf. 3,1 y 6,2). También más tarde San Pablo (cf. Act 9,20; 13,5.14; 14,1). Aun las ciudades pequeñas y aldeas tenían sus sinagogas, donde se reunían las gentes para la adoración y la oración y la lectura y explicación de la ley y los profetas. No solamente los escribas y los ancianos, sino cualquier miembro de la asamblea, podía ser invitado por el presidente de la sinagoga a explicar la ley y enseñar. Todo israelita podía intervenir haciendo uso de la palabra (cf. Lc 4,16). La oportunidad era grande, pero naturalmente desapareció cuando fue creciendo el rompimiento entre Jesús y los rabinos.

22 *Autoridad:* Se da a entender una interna seguridad de verdad, basada en un profundo sentimiento de la inspiración divina. La autoridad es verdad (Mt 28,19) y es de carácter profético. Los oyentes estaban admirados, porque la voz de la profecía hacía tiempo que estaba callada en Israel (cf. 1 Mac 4,46).

No como los escribas los presenta en una luz desfavorable. La frase puede referirse en cuanto al modo de la enseñanza. Contrastaban la sencillez y diafanidad de Jesús con el escolasticismo de los rabinos. Pero principalmente se refiere a la misma enseñanza. Los rabinos eran simples expositores de la Escritura y dependían de ella. Jesús poseía autoridad propia de los profetas por una directa misión de Dios.

23 Nótese el semitismo *in spiritu immundo.* Lucas dice que *tenía un espíritu de demonio inmundo* (Lc 4,23). *Espíritu inmundo* es una expresión común en la literatura rabínica para designar al demonio.

24 El que habla es el espíritu inmundo, utilizando como instrumento al poseso. La *destrucción* de los espíritus malignos formaba parte de la esperanza referente a los *últimos días,* o tiempo escatológico.

[25] Y le ordenó Jesús: «Cállate y sal de él». [26] Y, convulsionándole el
espíritu inmundo y gritando con una gran voz, salió de él. [27] Y se ad-
miraban todos de tal manera, que discutían recíprocamente, diciendo:
«¿Qué es esto? Nueva enseñanza. Ordena con autoridad y hasta a los
espíritus inmundos, y le obedecen». [28] Y se extendió su fama inmedia-
tamente por todas partes a toda la región de Galilea.
[29] Y entonces, saliendo de la sinagoga, vino a la casa de Simón y de
Andrés con Santiago y Juan. [30] Y la suegra de Simón estaba en cama
con fiebre, y en seguida le hablan a él de ella. [31] Y, acercándose, la
levantó tomándola de la mano. La dejó la fiebre y se puso a servirles.
[32] Venida la tarde, cuando se puso el sol, le llevaron todos los en-
fermos y los poseídos del demonio. [33] Y estaba toda la población ape-
lotonada junto a la puerta. [34] Y sanó a muchos enfermos de varias

---

El Santo del Señor: Esta expresión designa a uno que está en especial relación con Dios; no parece que sea un título mesiánico (cf. Jue 13,7 [LXX] Sansón)[20].

25-26 Jesús manda con imperio al demonio, y éste obedece mal de su grado. Aparece por primera vez el «secreto mesiánico» (cf. 1,34).

27-28 Se describe la enorme impresión que causa la predicación y el milagro y la fama que se difunde por toda la región. La palabra *nuevo* (enseñanza nueva) es uno de los términos escatológicos de la Biblia (Mc 1,27; 2,21; Jn 13,34; 2 Cor 3,6; 5,17; Gál 6,15, etcétera; Jer 31,31).

Este entusiasmo popular por Jesús despertará bien pronto el recelo del judaísmo oficial, que terminará llevándole a la muerte [21].

2.ª *La curación de la suegra de San Pedro.* 1,29-31 (= Mt 8,14s; Lc 4,38ss)

29-31 Hay buenas razones para tomar la narración como procedente de Pedro. Menciona cosas que debieron de ser de interés para él. Lucas el médico, según una distinción de los antiguos entre *grande* y *pequeña* fiebre (cf. PLAT., *Gorg.* 512 A), nota que se trataba de gran fiebre. Marcos sólo dice *con fiebre.*

Puede también advertirse el detalle que mientras Marcos y Lucas coinciden en decir que la suegra de Pedro, curada ya, *les* servía, Mateo dice «*le* servía». Mateo tiene tendencia a destacar a Jesús del grupo.

3.ª *Curaciones en la tarde.* 1,32-34 (= Mt 8,16)

31-33 Venido el ocaso, comenzaba un nuevo día, según el modo de contar el tiempo los judíos. No siendo ya sábado, era permitido transportar peso, como aparece en esta escena.

34 La expresión semítica de Marcos *sanó a muchos* es explicada en la expresión de Mateo (8,16): *Curó a todos.* Según San Lucas, los demonios gritaban: *Tú eres el Hijo de Dios* (Lc 4,40ss; cf. Mc 3,11). Comparadas con la narración de Marcos, estas ver-

[20] Cf. F. MUSSNER, *Ein Wortspiel in Mk 1,24?:* Bibl. Zeitschr. (1960) 285-6.
[21] Cf. KITTEL: ThWNT voz ἐξουσία.

enfermedades y echó a muchos demonios, y no les permitía hablar
a los demonios, porque le conocían.
35 Y en una hora temprana, cuando todavía era noche, levantándose,
salió a un lugar retirado, y allí oraba. 36 Y le siguió Simón y los que
estaban con él, y le encontraron y le dicen: 37 «Todos te buscan».
38 Y les dice: «Vayamos a otra parte, a las villas vecinas, para que
también allí predique, pues para eso he venido». 39 Y estaba predicando
en sus sinagogas por toda la Galilea y echaba a los demonios.
40 Y viene a él un leproso suplicándole y, arrodillándose, diciéndo-
le: «Si quieres, puedes limpiarme». 41 Y, «airado», extendiendo su
mano, le tocó y le dice: «Quiero. Sé limpio». 42 E inmediatamente se

---

siones son manifiestamente secundarias. La adición de algunos manuscritos *ser el Cristo* es probablemente debida a la asimilación con el paralelo de Lucas (4,41).

De especial interés en la narración marcana es la afirmación que no permitía a los demonios hablar, puesto que le conocían.

Tropezamos aquí, como en otros textos (cf. 1,44, etc.), con el llamado *secreto mesiánico*

4.ª *La marcha a un lugar solitario.* 1,35-39 (= Lc 4,42-44)

35-37 La razón de retirarse a un lugar solitario es, como en otras ocasiones (v.gr. 6,46), la oración lejos del tumulto.

38 Se indica aquí el motivo de abandonar Cafarnaúm y sus alrededores, a saber, el deseo de una predicación de más amplitud.

39 El v.39 contiene un resumen de la actividad de Jesús. La variante *fue* en vez de «estaba» (más probable) parece ser debida a deseo de mejorar el estilo.

4. **Curación de un leproso.** 1,40-45 (= Mt 8,2-3; Lc 5,12-16)

En Marcos es referida esta curación sin indicación de lugar ni de tiempo. En Mateo se dice (8,1) que fue al bajar del monte. Esta curación sobrepasa las curaciones referidas hasta ahora por el carácter especial de esta enfermedad [22].

40 La lepra en cuestión es, probablemente, no la lepra de hoy día, sino la que se describe en Lev 13,1-59, y que comprendía diferentes enfermedades de la piel. De todas maneras, si la enfermedad de la lepra en algunos textos aparece curable—por ejemplo, del hecho que en caso de una curación debe el enfermo presentarse al sacerdote para que dé testimonio de la curación—, otros textos la presentan como una terrible enfermedad e incurable (cf. Núm 12,10-15; Dt 28,35; 2 Cor 26,19) [23].

Los leprosos debían vivir aislados de la sociedad.

41-42 El v.41 presenta una variante de importancia [24]. Unos códices dicen que Jesús, *movido a piedad*, curó al leproso. Otros que,

[22] C. Masson, *La péricope du lépreux (Mc 1,40-5)*: RevThPh 26 (1938) 287-95.
[32] Cf. K. P. C. A., *Leprosy and the Bible*: The Bible Translator, vol.11 n.1, Jan (1960).
[24] Cf. L. Vaganay, *Mc 1,41, Essai de critique textuelle*: Mél. P. 237-52; J. M. Bover: EstE (1949) 355ss.

retiró de él la lepra y quedó limpio. 43 Y, movido con un fuerte sentimiento respecto de él, inmediatamente le despachó y le dice: 44 «Mira: no digas nada a nadie; pero ea, preséntate al sacerdote y lleva por tu limpieza lo que ha ordenado Moisés en prueba para ellos». 45 Y él, saliendo, comenzó a anunciar muchas cosas y a esparcir el mensaje, de tal manera que él no podía presentarse en (45) público, en la ciudad, sino fuera, en sitios solitarios. Y venían a él de todas partes.

---

movido a ira, le curó. Esta es la lección del *Diatessaron* de Taciano, como consta del *Comentario* de San Efrén. El *movido a ira* parece ser original, pues más fácilmente se explica el que, teniendo el texto original *movido a ira,* se corrigiese por inexplicable, que, teniendo *movido a piedad,* se corrigiese introduciendo una expresión dificultosa. Se confirma por la omisión de Mateo y Lucas, que no lo hubieran probablemente omitido, pues en otros casos registran ese sentimiento de Jesús (cf. Lc 7,13; Mt 20,33).

Prescindiendo de otras explicaciones de esta cólera de Jesús ante la presencia del leproso, San Efrén la explica así: «La manera de pedir delata a uno que duda. Que puedes, dice, lo sé; si quieres, no lo sé. El Señor le muestra dos cosas por estas dos actitudes: reprensión, al irritarse con él, y misericordia, al sanarle. Porque dijo: *Si quieres* se irritó; porque añadió: *Puedes,* le sanó» [25].

Esta interpretación no satisface, pues la condicional de ninguna manera parece que exprese duda, sino que es una fórmula de cortesía. La explicación parece que debe basarse en la conducta del leproso, que tan abiertamente transgredía la ley de Moisés (Lev 13,45-46). Esto disgustó a Jesús, y, aunque le cura, manifiesta bien a las claras el disgusto al despedirle airado *(ἐμβριμησάμενος).* Mateo y Lucas omiten también el v.43, en que Jesús aparece presa de una fuerte emoción y despachando al leproso.

44 Los requisitos que tenía que cumplir el leproso curado están descritos en Lev 14,1-32.

El mandato de no decirlo a nadie es otro ejemplo de las imposiciones de secreto en los milagros (cf. 1,34), que son características de Marcos. Le convenía a Jesús proceder con prudencia y no suscitar manifestaciones populares que obstaculizasen el desarrollo previsto de su ministerio

45 Se explica muy fácilmente que el leproso, ante la alegría de verse curado, desobedeciese el mandato de Jesús y diera a conocer a todo el mundo el hecho portentoso. A la popularidad suscitada, que Jesús quiso evitar con la imposición de secreto, tiene que substraerse marchándose a sitios despoblados.

Según Lucas (5,1-6), se retira a la soledad para orar.

«Logos» en otros lugares significa la predicación evangélica, pero no aquí [26].

25 Cf. AUCHER-MOESINGER, *Evangelii concordantis expositio facta a Sancto Ephraemo doctore syro* (Venetiis 1876) p.144-5.

26 Cf. G. D. KILPATRICK, *Mc 1,45 and the Meaning of «logos»:* JThSt 40 (1939) 389-90; ID., *Mc 1,45:* JThSt 42 (1941) 67-68.

2 [1] Y, entrando de nuevo en Cafarnaúm después de unos días, se
supo que estaba en casa. [2] Y se juntaron muchos, de tal manera que
no cabían ni junto a la puerta, y les dirigía la palabra. [3] Y llegan unos
que le traían un paralítico, teniéndole sostenido entre cuatro. [4] Y, no
pudiendo acercarse a él por la multitud, levantaron la techumbre don-
de él estaba y, haciendo un boquete, descuelgan la camilla en que es-
taba tendido el paralítico. [5] Y, viendo Jesús la fe de aquéllos, dice al
paralítico: «Hijo, son perdonados tus pecados». [6] Pero había allí senta-
dos algunos de los escribas, y pensaban en sus corazones: «¿Por qué
éste habla así? Blasfema. [7] ¿Quién puede perdonar los pecados sino
sólo Dios?» [8] Y en seguida, conociendo Jesús en su espíritu que pen-
saban así dentro de ellos, les dice: «¿Por qué pensáis eso en vuestros

---

5. Conflictos con los escribas. 2,1-3,6

De un ambiente de entusiasmo popular para con Jesús, pasamos a un ambiente de malevolencia. Las narraciones que siguen forman una unidad. El que las agrupó así, Marcos o un colector más antiguo, pretendió, sin duda, ofrecer la explicación de que, si Jesús vino a terminar en la muerte, fue a causa del conflicto con los rabís.

1.º *El paralítico y el perdón.* 2,1-12 (= Mt 9,1-8; Lc 5,17-26)

El relato ensancha el círculo del poder de Jesús manifestado en las escenas precedentes. Puede también perdonar los pecados.

1 La escena tiene lugar en Cafarnaúm, adonde Jesús viene de nuevo (cf. 1,21). La indicación temporal vaga *(Después de algunos días)* es muy propia de Marcos. Fuera de la pasión, sólo se encuentra una referencia temporal precisa en Mc 9,2.

2 La casa en que para, lo mismo que en 1,29; 3,20; 9,33, debe de ser la de Pedro. La *palabra* que les predica equivale, en el lenguaje de la Iglesia primitiva, al *Evangelio* (cf. parábola del sembrador).

3-4 La viveza de la descripción sugiere dependencia de un testigo ocular, que muy bien puede ser Pedro.

5-6 *Hijo* es empleado como una forma cariñosa. Es extraño que este aspecto de ternura se haya perdido en Lucas, tan propenso a rasgos semejantes (en Lc 5,20 se dice *hombre).*

Te son perdonados (removidos) *tus pecados:* Mientras el *presente* es normalmente durativo, ἀφίενται es aquí «puntual», *presente aorístico*, como le llama Moulton, con la significación «son en *este momento* perdonados.» Lucas (5,20) dice ἀφέωνται en *perfecto dórico.*

7-8 El perdón es una prerrogativa de Dios en la mentalidad del AT (cf. Ex 34,6ss; Is 43,25; 44,22), y, en consecuencia, usurpar este derecho es blasfemarlo. Esto es lo que piensan dentro de sí los escribas, sin formularlo de palabra. Jesús lee sus pensamientos y les hace una pregunta.

**corazones? 9 ¿Qué es más fácil decir al paralítico; 'Perdonados son
tus pecados', o decir; 'Levántate y toma tu camilla y anda'? 10 Pues
para que veáis que el Hijo del hombre tiene poder para perdonar
pecados sobre la tierra (dice al paralítico): 11 'A ti te digo: Levántate,
toma tu camilla y vete a tu casa'». 12 Y se levantó, y en seguida, toman-
do su camilla, salió delante de todos, de tal manera que todos queda-
ron maravillados y glorificaban a Dios, diciendo que «Así nunca he-
mos visto».**

9-12 Del éxito visible de la curación resulta evidente que las palabras de la remisión de los pecados no son una blasfemia. Con el milagro, atributo divino, Jesús confirma sus palabras y manifiesta sus poderes.

También este milagro, como los demás (cf. Lc 11,20; Mt 12,28), lo mismo que los exorcismos, tiene la finalidad primordial de indicar la presencia o proximidad del reino. El perdón de los pecados es el don mesiánico por excelencia (Jer 31,34; Ez 36,25).

Toda la escena ofrece varias dificultades. La principal está en que Jesús hace profesión ante los escribas del poder de perdonar los pecados, lo que parece que está en contra del proceder de «secreto mesiánico» con que le presenta Marcos en el ministerio galileo hasta la pasión.

De aquí que muchos comentaristas sostengan que originariamente sólo se trataba en esta escena de la curación de un paralítico y que 5b-10 es una inserción secundaria de la Iglesia primitiva, que quiere hacer a Jesús afirmar su poder de perdonar los pecados (cf. BULTMANN, *Geschichte* 12-14).

Lo que se puede decir es que Jesús, de hecho, curando, dada la mentalidad del AT de íntima relación entre enfermedad y pecado (cf. Is 33,24), quitando la enfermedad quitaba el pecado, y este sentido implícito que contenía la escena, el evangelista o la fuente de que depende pudo haberlo hecho explícito, como sucede en otros casos [1].

EXCURSUS 2.—**La expresión «el Hijo del hombre»**

En el capítulo 7 de Daniel (cf. 7,13) aparece una figura *(uno como Hijo de hombre)* que viene con las nubes del cielo y se presenta ante el Anciano de días. Se trata de una visión simbólica. El vidente había visto antes salir del abismo, una tras otra, cuatro bestias, que representaban cuatro imperios paganos. Esas bestias desaparecían, y aparecía después una figura de Hijo de hombre que representaba el reino de los *santos del Altísimo*. Hay una contraposición estudiada. Los imperios paganos, adversos a Dios, están

[1] Cf. H. BRAMSCOMB, *Son, Thy Sins are forgiven:* JBLit (1934) 53-60; S. H. BOOBYER, *Mc 2,10a and the Interpretations of the Healing of the Paralytic:* HaTR (1954) 115-20; A. CABANISS, *A Fresh Exegesis of Mc. 2,1-12:* Interp. 11 (1957) 324-327; J. DUPLACY, *Mc. 2,10. Note de Syntaxe:* Mel BR, 420-447; CH. P. CEROKE, *Is Mk. 2,10 a Saying of Jesus:* CBQ (1960) 369-390; J. DUPONT, *Le paralytique pardonné:* NouvRevTh (1960) 940-58; R. T. MEAD, *The Healing of Paralytic, a Unit?:* JBLit 80 (1961) 348-54.

Sobre las *curaciones* en general en los *sinópticos* puede consultarse: L. J. MCGINLEY, *Historia formarum quoad miracula sanationis in Synopticis:* VerbDom 19 (1939) 234-40.279-83; ID, *Form-criticism of the synoptic healing narratives:* ThStud 2 (1941) 541-80; 3 (1942) 47-68.203-30; 4 (1943) 53-99; ID., *Hellenic analogies and the typical healing narrative:* ThStud 4 (1943) 385-419.

representados por bestias. El reino de los santos del Altísimo, o el reino de Dios, está representado por una figura como de hombre. Las bestias procedían del abismo tumultuante, que en las literaturas orientales aparece como algo que simboliza un poder adverso a Dios. En cambio, la figura *como de Hijo de hombre* viene con las nubes del cielo y tiene un origen celeste. Con la visión se quería decir que el reino de Dios, ardientemente esperado sobre todo en momentos de persecución de los imperios paganos, vendría ciertamente y se implantaría sobre las ruinas de los imperios hostiles. La visión es paralela a la que se encuentra en el capítulo 2 de Daniel de la estatua y de la piedrecilla.

El significado del Hijo del hombre en el capítulo 7 de Daniel es preferentemente *colectivo*, pues que designa una colectividad, cual es la de los santos del Altísimo, de igual manera que las bestias de la misma visión representan colectividades, cuales son los imperios. Pero no queda excluido el sentido individualista, ya que en la mentalidad semítica se da fácilmente el sentido oscilante entre lo colectivo y lo individual, como se ve, por ejemplo, en la palabra *descendencia*, que tanto significa un individuo como una colectividad. Además, el imperio tiende a estar representado en el soberano. Este sentido individual-colectivo sin línea divisoria neta aparece muy claramente en el Nuevo Testamento tratándose de Cristo: Cristo individual, Cristo místico.

En el libro de Henoc, *el Hijo del hombre* es una figura sobrehumana de gran dignidad y poder (cf. 1 Hen 46,1.3; 48,2ss, etc.). En Henoc está ya claramente individualizada. En los evangelios aparece varias veces el término en labios de Jesucristo para designarse a sí mismo.

Se pueden dividir los textos en tres clases. Unos que predicen al Hijo del hombre triunfante (v.gr., Mc 8,38), otros que predicen los sufrimientos del Hijo del hombre (v.gr., 8,31), y otros no clasificables a primera vista en estos dos grupos (v.gr., Mc 2,10; 27-28).

Los textos que presentan al Hijo del hombre triunfante responden plenamente a la figura original daniélica, que es un símbolo de triunfo. Los que le asocian al sufrimiento se pueden explicar como designando al Hijo del hombre prolépticamente *(uno que estaba designado a ser el Hijo del hombre triunfante había de sufrir antes)*. De manera parecida se pueden explicar los textos de la tercera serie. Por ejemplo, los textos de 2,10 y de 2,27-28 se pueden explicar en el sentido de que, al perdonar los pecados y dispensar del sábado, estaba ejerciendo ya por anticipado las funciones que le competían como el glorificado Hijo del hombre, es decir, como Mesías, llegado, por la muerte y la resurrección, a la cumbre de su actividad redentora.

Se plantea la cuestión de por qué Jesucristo empleó este término para designarse a sí mismo con preferencia a otros títulos mesiánicos. Por ejemplo, *Hijo de David*. El P. Lagrange (p.39) sugiere que Jesús no ha escogido un título mesiánico corriente precisamente porque no quería probar que era el Mesías tal como se le esperaba, un Mesías político [2].

[2] Cf. T. W. Manson, *The Son of Man in Daniel, Enoch and The Gospel:* Bull JRL (1950) 171-93; A. Feuillet, *Le fils de l'homme de Daniel et la tradition biblique:* RB (1953) 170-202.321-46; R. H. Fuller, *The Mission and Achievement of Jesus* (1954) 95-108; S. Mowinckel, *He That Cometh* (1956) 346-450; O. Cullmann, *Christologie du Nouveau Testament* (1958) 118-166; A. J. B. Higgins, *The Son of Man-Forschung Since «The Teaching of Jesus»* (In Memory of T. W. Manson, 1959) 119-135; Ed. Schweizer, *The Son of Man:* JBLit (1960) 119-129; Id. *The Son of Man again:* NTSt 9 (1963) 256-261; M. Black, *The Son of Man Problem in recent research and debate:* Bull JRL (1963) 305-318; J. Alonso Díaz, *Lo que supone el libro de Daniel en la profundización de la idea mesiánica:* CultBibl 20 (nov.-dic. 1963) 323-30.

[13] Y salió de nuevo junto al mar, y toda la turba venía a él y la
adoctrinaba. [14] Y al pasar vio a Leví, el de Alfeo, sentado en su despa-
cho de recaudación de tributos, y le dice: «Sígueme». Y, levantándose,
le siguió. [15] Y sucedió estar él sentado a la mesa en su casa, y muchos
publicanos y pecadores se sentaron a la mesa con Jesús y sus discí-
pulos, pues eran muchos y le seguían. [16] Y los escribas y los fariseos,
al verle comiendo con los pecadores y publicanos, decían a sus discí-
pulos: «¿Por qué come con los publicanos y pecadores?» [17] Y, oyén-

---

2.º *El llamamiento de Leví y la pregunta sobre el comer con publicanos y pecadores.* 2,13-17 (= Mt 9,9-13; Lc 5,27-32)

Los relatos siguientes (incluido 3,1-6) muestran la nueva actitud frente a la ley y sus prescripciones.

Los dos incidentes, aunque no hubieran estado ligados cronológicamente, se refieren unidos por su conexión lógica.

La vocación de Leví sigue el estilo de la vocación de los otros cuatro discípulos ya presentados en 1,16-20.

13-14 *Se dirige «de nuevo» hacia el lago:* Alude a 1,16, en que aparece por primera vez junto al lago.

Leví sólo es mencionado aquí y en Lucas 5,27.29. El evangelista Mateo dice en 9,9 *un hombre llamado Mateo.* Marcos en la lista de los apóstoles (3,16-19) no pone a Leví, sino a Mateo. Se acepta comúnmente que se identifican Leví y Mateo.

El texto occidental y el texto de Cesarea, en vez de Leví, leen *Santiago.* Esta confusión se explica por ser igual el nombre de los padres, tanto el de Santiago (hijo de Alfeo, 3,15) como el de Leví. Leví debió de ser un oficial al servicio de Herodes Antipas.

Dada la mala fama que tenían los recaudadores de tributos, se puede suponer el juicio que se formarían los fariseos al ver que Jesús llamaba a Leví, recaudador de tributos, a su discipulado.

15 ¿Quién da el banquete, Jesús o Leví? Es más probable que Leví. Lucas lo dice expresamente (5,29). Marcos emplea aquí por primera vez la palabra *discípulo,* y dice que eran muchos los que le seguían, aunque no ha narrado su vocación.

Τελῶνης, más que *publicano,* como traduce la Vulgata, sería *portitor.* Los *publicanos* eran aquellos a quienes venían los tributos públicos, mientras que los *portitores* eran los que cobraban las contribuciones, frecuentemente con exacción. Universalmente eran despreciados por su rapacidad e ínfima moralidad. Los de los evangelios eran especialmente despreciados en cuanto hombres políticos, al servicio de un poder ocupante, y porque su actividad implicaba contacto con los gentiles.

Ἁμαρτωλός en las epístolas paulinas (Rom 5,8.19; Gál 2,12) designa hombres separados de Dios y en consciente oposición a él. Pero aquí la palabra designa gente que descuida observar la ley según el ideal farisaico. Jesús reprueba esa conducta farisaica de exclusivismo.

16-17 No aparece claro cómo están allí los fariseos y en qué momento hablan.

La parábola del médico y su aplicación. Esta pequeña parábola va dirigida contra aquellos fariseos que critican el comportamiento de Jesús (2,16).

La parábola en sí se entiende fácilmente: *No son los sanos los que necesitan de médico, sino los enfermos.* En cambio, la aplicación ofrece algunas dificultades: *No he venido a llamar a los justos, sino a los pecadores.* ¿De qué *vocación* se trata? Ya no se trata de la vocación al reino. Entre la escena de Leví y esta frase media la otra escena del banquete, que presenta, no a futuros apóstoles, sino a un público más amplio.

El verbo *llamar* se emplea en el sentido de *invitar* a un banquete en algunas parábolas; pero aquí no se trata manifiestamente de la invitación para un banquete material, sino para el banquete escatológico del reino, lo mismo que en la parábola del banquete de bodas.

Plantea una dificultad manifiesta el uso del término *justos.* ¿Realmente la invitación de Jesucristo era para los pecadores y no para los justos? ¿Era la justicia una positiva descalificación? Para el discipulado, ciertamente no, pues en Mc 10,17-21 es invitado a seguir a Jesús como discípulo precisamente aquel que había guardado todos los mandamientos desde su juventud. Para la vocación al reino, tampoco se ve que la justicia haya de ser un obstáculo. Precisamente la vocación del Bautista era allanar el camino a la venida del reino de Dios exhortando a la conversión en orden a la remisión de los pecados. El Mesías debía encontrar un pueblo purificado. Lejos de ser la justicia un obstáculo, aparece en muchos textos como una condición de entrada en el reino. En la parábola de los invitados a las bodas, eso significa, sin duda, el vestido nupcial, y en la parábola de las vírgenes, la provisión de aceite para las lámparas.

Entonces, ¿está el término *justos* usado con amarga ironía, y equivale a la frase referida por Lucas: *aquellos que confían en sí mismos que son justos y desprecian a los otros* (Lc 18,9), como en la parábola del fariseo y del publicano?

Realmente, hay textos en el evangelio, como el citado de Lucas, que justifican esa interpretación irónica de justicia; pero si así fuera en este caso, no habría correspondencia entre la parábola y la lección moral. Los verdaderamente sanos se contraponen en la parábola a los enfermos. A los enfermos corresponderían los pecadores, y a los verdaderamente sanos corresponderían los *falsamente justos.* No es admisible esta palmaria falta de correspondencia.

Lucas soluciona la dificultad mediante la modificación de la frase: *No he venido a llamar a los justos, sino a los pecadores a penitencia* (5,32).

Si son realmente justos, no necesitan de la conversión, puesto que ya están convertidos y orientados al reino. Pero la coincidencia de Mateo y Marcos contra Lucas inclina a pensar que la palabra

a penitencia es una adición lucana, verdadera, pero que no reproduce exactamente la frase primitiva dicha por Jesús.

Ante estas dificultades, se puede proponer como hipótesis que la frase *no he venido a llamar a los justos, sino a los pecadores,* no formó parte originariamente con la sentencia *no tienen necesidad de médico los sanos, sino los enfermos.* Si ahora se encuentran juntas, fue porque así las colocaron los evangelistas o los primeros compiladores del material evangélico. El fenómeno de que sentencias aisladas dichas por Jesucristo corrieran desligadas de su contexto y después fueran colocadas en diversos sitios, no es infrecuente, aunque siempre con un sentido auténtico de la predicación histórica del Señor. Véase, por ejemplo, la frase *los últimos serán los primeros, y los primeros serán los últimos,* colocada en diversos encuadramientos por los tres evangelistas (Mt 20,16; Mc 10,31; 13,30).

Si disociamos ambas sentencias, la cosa se entendería así: Jesús responde a los que critican su conducta de juntarse con publicanos y pecadores: «¿Qué extraño es que me junte con pecadores (enfermos de espíritu), siendo verdad como es el proverbio que los enfermos y no los sanos son los que necesitan del médico?» Los enfermos son los pecadores, y ahí está el núcleo significativo de la parábola.

La otra sentencia también la dijo Jesús, pero en otras circunstancias, en que *justos* significaba *falsamente justos,* y se refería a los fariseos. Es una idea frecuente del evangelio que el reino es para los pobres, los pecadores, los niños; es decir, los que lo reciben como *pura gracia,* porque se consideran desprovistos de méritos, y no lo es para aquellos que, enfeudados en su justicia y en sus méritos, creen que el reino se les debe. Tales eran los fariseos, y por tal actitud quedan excluidos. Puede citarse la parábola de los dos hijos (Mt 21,28-31), que termina con esta frase conclusiva: *En verdad os digo que publicanos y meretrices entrarán* (en el último juicio) *en el reino de Dios y «no» vosotros.* (La significación de la preposición en προάγουσιν [Mt 21,31] no es temporal, sino exclusiva. En el arameo subyacente hay una partícula *min* comparativa, que a veces tiene sentido negativo, como en Gén 38,27; 1 Sam 24,18; Lc 18,14.) Las dos frases, por tanto, parece que deben interpretarse independientemente, y no es la segunda explicación de la primera. La Vulgata las relaciona con un *enim (Non «enim» veni vocare iustos);* pero ese *enim* no está en el original según la lección más probable [3].

Con todo, la frase completa puede ser también histórica como tal, pues tiene un sentido exacto, que responde a la predicación y misión personal de Jesús, el cual subraya aquí un carácter particular de su venida, que es *principalmente* para las ovejas perdidas de la casa de Israel. Es frecuente en la Escritura el sentido puramente *afirmativo* en las proposiciones.

La frase tenía interés y aplicación en la Iglesia primitiva, que

[3] Cf. A. Descamps, *Les justes et la justice dans les Evangiles* (Louvain 1950) 98-108.

dolo Jesús, les dice: «No tienen necesidad de médico los sanos, sino los que se encuentran mal. No vine a llamar a los justos, sino a los pecadores».

18 Y estaban ayunando los discípulos de Juan y los fariseos. Y llegan y le dicen: «¿Por qué los discípulos de Juan y los discípulos de los
fariseos ayunan y los tuyos no ayunan?» 19 Y les dijo Jesús: «¿Pueden
los invitados al banquete nupcial, mientras el esposo está con ellos (mientras dura el banquete), ayunar? Todo el tiempo que tienen con
ellos al esposo no pueden ayunar. 20 Pero vendrán días cuando les
sea quitado a ellos el esposo, y entonces ayunarán en aquel día.

---

se inclinaba a los pecadores y era criticada por ello (cf. ORÍG., *C. Celsum:* PG 11,997).

3.° *La cuestión del ayuno.* 2,18-20 (= Mt 9,14-15; Lc 5,33-35)

18-19 Tenemos aquí una pequeña narración en que los discípulos de Jesús son censurados por no ayunar como los discípulos de Juan y los fariseos, y Jesús replica con esta breve parábola: *¿Pueden los invitados ayunar mientras el esposo está con ellos?* Hay una alusión a la costumbre de que los invitados a una boda estaban dispensados de ciertos deberes religiosos durante los siete días de los festejos nupciales con el fin de que la alegría no fuera interrumpida.

La aplicación es obvia. Los discípulos están en una situación de gozo porque ha llegado el reino. En el lenguaje simbólico bíblico, la boda es el símbolo del día de salvación (cf. Ap 19,7.9; 21,2.9; 22,17: *Las bodas del Cordero han venido; resuenan los cánticos nupciales. No hay lugar para la tristeza)*. No hay razón para pedirles a los discípulos de Jesús que ayunen, como no la habría para exigírselo a los invitados de boda mientras duran las fiestas. Todo el sentido del versículo es de «escatología realizada».

En Ἐν ᾧ ὁ νυμφίος pudo haber sido una circunlocución en vez de *durante las bodas*.

20 En este verso aparece por primera vez el Mesías representado bajo la alegoría del esposo (Mt 9,15b; Lc 5,35). Pero este verso parece estar en contradicción con el anterior. Si la breve parábola de las bodas significa que los discípulos están en la alegría, porque están en el *reino de Dios*, es imposible que el tiempo del gozo pase pronto y vuelva el tiempo del ayuno, pues el reino de Dios continúa. Por esta dificultad tienen algunos este verso como un producto de la Iglesia primitiva o adición tardía encaminada a justificar la práctica del ayuno en la Iglesia. Con todo, tal como proceden ahora las ideas, el tiempo de las bodas es el tiempo de la vida mortal de Jesús. Después de la muerte de Jesús será tiempo de ayunar.

La frase fue recogida por la tradición porque era el justificante de los ayunos que se practicaban en la Iglesia primitiva, no obstante que Jesús y sus discípulos no ayunaban [4].

[4] Cf. J. JEREMIAS, *Nymphios:* ThWNT IV (1096); C. H. DODD, *The parables of the Kingdom* 115ss; J. JEREMIAS, *Die Gleichnisse Jesu;* K. TH. SCHÄFER, *... und dann werden sie*

[21] **Nadie cose un remiendo de paño sin tundir en un vestido viejo. De lo contrario, el remiendo nuevo tiraría de él, y se haría una rotura mayor.** [22] **Y nadie echa vino nuevo en odres viejos. De lo contrario, reventará el vino los odres, y se echarán a perder vino y odres. Sino que el vino nuevo, en odres nuevos».**

4.º *Los remiendos y el vino nuevo.* 2,21-22 (= Mt 9,16-17; Lc 5,36-38)

Estas frases acerca del vestido nuevo y el vino nuevo pudieron ser pronunciadas en otra ocasión, pero de hecho los tres sinópticos las han unido, muy lógicamente, con la imagen de las bodas.

21 Hay muchos textos en la historia de las religiones en que el cosmos es comparado al vestido del mundo. También hay algún ejemplo bíblico. Heb 1,10-12, siguiendo Sal 102,26-28, describe cómo en la parusía Cristo enrolla el cosmos como un vestido viejo y despliega el nuevo cosmos. En este contexto se puede explicar Mc 2,21. La edad antigua del mundo ha pasado. Es comparada al vestido viejo, que no merece coserse con el vestido nuevo. La edad nueva ha llegado.

22 El motivo común de las dos parábolas es lo necio que resultaría fundir lo viejo con lo nuevo. El ministerio de Jesús no debe ser considerado como un intento de reforma del judaísmo; trae algo enteramente nuevo, que no puede fundirse con el sistema tradicional. En otras palabras: *La ley y los profetas fueron hasta Juan; desde este momento, el reino de Dios está promulgado* [5].

5.º *Desgrane de espigas y cuestión del sábado.* 2,23-26 (= Mt 12,1-4; Lc 6,1-4)

Llama la atención en el evangelio de Marcos el número de controversias que Jesús sotiene con sus adversarios. Podemos encontrar como unas trece. Marcos las refiere no sólo por un puro interés histórico, y porque ellas explican cómo Jesús fue chocando cada vez más con los directores del pueblo que habían de llevarle a la muerte, sino también porque el contenido de las controversias seguía preocupando a la Iglesia en los días del evangelista.

Muchas controversias se refieren a puntos de la *ley mosaica* sobre los que había discusión en la Iglesia primitiva sobre su obligatoriedad. Tales son, por ejemplo, el comer con pecadores (2,13-17) (gentiles), que fue un problema en la primera expansión del cristianismo y aun después (cf. Gál 2,11-21; ORIGENES, *Cont. Celsum*, III 59), y la cuestión del *ayuno* (cf. *Didajé* 8; 2 Clem 16,4; HERMAS, *Simil.* 5,1-3; TERTUL., *De ieiunio*, etc.). Lo mismo se puede decir de la observancia del sábado (2,23-3,6), las tradiciones de los escribas y las prescripciones sobre los alimentos (7,123), sobre el divorcio (10,2-120) y sobre el mayor precepto de la ley (12,28-34).

Este pasaje se refiere al sábado. La presencia de los fariseos por

fasten, an jenem Tage (Mk. 2,20 und Parallelen): Synoptischen Studien (A. Wikenhauser) (1953) 124-147.

[5] Cf. J. JEREMIAS, *Die Gleichnisse Jesu;* F. C. SYNGE, *Mark 2,21: The Parable of the Patch:* ExpT (1944-5) 26-27; W. NAGEL, *Neuer Wein in alten Schläuchen:* VigChr 14 (1960) 1-8.

23 Y sucedió en los sábados que iba caminando a través de los sem-
brados, y sus discípulos comenzaron a hacer el camino cortando las
espigas. 24 Y los fariseos le decían: «Mira: ¿cómo hacen en sábado lo
que no es lícito?» 25 Y les dice: «¿Nunca leísteis qué hizo David cuan-
do tuvo necesidad y sintió hambre él y los suyos; 26 cómo entró en la
casa de Dios siendo pontífice Abiatar y comió los panes de la propo-
sición, los que no es lícito comer si no es a los sacerdotes, y dio también
a los que estaban con él?»
27 Y les decía: «El sábado ha sido hecho para el hombre, y no el
hombre para el sábado. 28 Así que el Hijo del hombre es dueño tam-
bién del sábado».

---

los sembrados siguiendo a los discípulos hace algo de dificultad y sugiere que en la construcción de la escena hay algo de artificialidad.

El incidente debió de suceder en las semanas de abril, en que los granos están ya suficientemente maduros para poder comerlos.

23 La narración comienza abruptamente con un *Y sucedió.*

24 La infracción de la ley no consistió en el acto mismo de desgranar, que está permitido en el Dt 23,24-25, sino en que era considerado como recolección en sábado (Ex 34,21).

Mateo añade un detalle: que los discípulos «tenían hambre». Este detalle, implícito en Marcos (cf. v.25), hace que no aparezcan quebrantando el sábado sin ninguna causa. Quiere esto decir que en la comunidad de Mateo se sigue guardando el sábado, pero sin las exageraciones rabínicas, según las cuales estaba absolutamente prohibida esa acción de los discípulos.

25 El incidente de David está referido en 1 Sam 21,1-6.

26 Hay aquí un error. No fue en los días de Abiatar, sino del padre de Abiatar, Abimélec (cf. 1 Sam 21,1; 22,20). Mateo y Lucas corrigen el error. Marcos no ha dado importancia a la circunstancia, y atiende sólo a la esencia del ejemplo.

6.º *Dichos acerca del sábado.* 2,27-28 (= Mt 12,8; Lc 6,5)

Se suele tener este logión como independiente de lo precedente y puesto aquí sólo por razones lógicas (cf. Taylor, 218).

27-28 El v.28: *El Hijo del hombre es también Señor del sábado,* ofrece algunas dificultades.

Si el verso anterior dice que *el sábado es hecho para el hombre, y no el hombre para el sábado,* parece que es obvio tomar *Hijo del hombre* del v.28 en el sentido de *hombre,* como, por ejemplo, en la profecía de Ezequiel: *El hombre es también señor del sábado.* Esta solución la propuso ya Welhausen [6].

Pero es difícil que Marcos y sus lectores, bajo esa expresión consagrada, no entendieran que se refería a Jesús.

H. A. Guy [7] duda de que esta expresión haya sido empleada por Jesús en una época tan al principio de su ministerio, cuando sólo recurre (aparte de 2,10) después de Cesarea de Filipos y en textos referentes a la gloria futura o al sacrificio. Por estas razones,

[6] *Das Evangelium Marci* (Berlín 1909[2]) 22.
[7] *The origin of the Gospel of Mark:* Harper (Nueva York 1955) 86.

3 **[1] Y entró de nuevo en la sinagoga, y había allí un hombre que tenía la mano seca. [2] Y le estaban acechando si le curaría en sábado para acusarle. [3] Y le dice al hombre que tenía la mano seca: «Levántate en medio». [4] Y les dice: «¿Es lícito en sábado hacer bien o mal, salvar una vida o matarla?» [5] Pero ellos callaron. Y, mirándolos en torno con indignación, apenado por la dureza de su corazón, dice al hombre: «Extiende tu mano». Y la extendió, y quedó restablecida su**

---

considera la frase como una observación edificante del predicador (de quien Marcos toma el material) hecha en la conclusión de la narración del incidente: *Y así vosotros veis que* (ὥστε) *el Hijo del hombre es Señor aun del sábado.* Dibelius indica una cosa parecida *(From Tradition to Gospel* 65). Pero puede entenderse como frase de Jesús. Al declarar el perdón escatológico del pecado (Mc 2,10) y al dispensar del sábado (2,28), Jesús estaba ejerciendo *prolépticamente* las funciones que le competían como glorificado Hijo del hombre, o sea a partir de su resurrección (cf. excursus *Hijo del hombre).*

Mateo y Lucas omiten la frase de Marcos «el sábado ha sido hecho para el hombre, y no el hombre para el sábado», tal vez porque la consideraron peligrosa en el sentido que podía interpretarse como que el hombre estaba por encima de una ley divina [8].

7.º *El hombre de la mano seca curado en sábado.* 3,1-6 (= Mt 12,9-14; Lc 6,6-11)

1 El πάλιν (de nuevo) alude a 1,21 y es añadido por Marcos. Es el mismo intento que hace otras veces por establecer una conexión con lo que precede. La narración tiene una unidad perfecta en sí misma, y fuera del adverbio está desconectada de lo que precede y de lo que sigue. No se dice la ciudad en cuya sinagoga entró ni si fue el mismo sábado de la narración precedente. Marcos pudo encontrar esta narración ya escrita, y la colocó en este lugar por la razón lógica de tratarse del sábado, como en las narraciones precedentes.

2 El significado no es que Jesús fuera espiado por el pueblo en general, sino por sus enemigos. Lucas expresamente dice *los escribas y fariseos* (6,7).

3-4 *Hacer bien o hacer mal* hay que tomarlo como una frase complexiva equivalente a «El día de sábado, ¿no se puede hacer *absolutamente nada?*» [1]

5 Este detalle de la mirada de Jesús está en la línea de las frecuentes alusiones de Marcos a las emociones humanas de Jesús (cf. 1,41-43; 7,34; 8,12; 10,14; 10,21).

[8] Cf. T.W. Manson, *Mark 2,27-28:* Coniect. Neotest. (1947) 138-146; cf. H. Tróades, *Le fils de l'homme est maître même du Sabbat (Mc 2,23-3,6):* BVieCh 21 (1958) 73-83; F. W. Beare, *«The Sabbath made for Man»:* JBLit (1960) 130-6; E. Lohse, *JesuWorte über Sabbat:* Beihefte ZeitsNWis 26 (Berlín 1960) 79-89; F. Gils, *Le sabbat a été fait pour l'homme et non l'homme pour le sabbat:* RevBibl 69 (1962) 506-523.

[1] Cf. G. Lambert, *L'expression de la totalité par l'opposition de deux contraires:* RB (1945) 93.

mano. [6] Y, saliendo en seguida, los fariseos con los herodianos hicie-
ron un consejo contra él para ver cómo perderle.
[7-8] Jesús con sus discípulos se retiró a junto el mar. Y de Galilea,
y de Judea, y de Jerusalén, y de Idumea, y del otro lado del Jordán, y
de los alrededores de Tiro y Sidón, y mucha multitud, al oír cuanto
hacía, vinieron a él. [9] Y dijo a sus discípulos que le reservaran una
barquilla a causa de la multitud, para que no le atropellase, [10] pues
curó a muchos, de tal manera que se lanzaban sobre él para que los

---

La expresión *con ira* es omitida por Mateo y Lucas probablemente por cierta repugnancia a atribuirle a Jesús tal pasión. También omiten *entristeciéndose por la dureza de sus corazones.* La presencia de tales detalles es un signo del carácter primitivo de la tradición marcana.

6 Los herodianos, partidarios de Herodes, tenían que mirar mal todo movimiento mesiánico, por el peligro de un conflicto con Roma. Aquí tenemos el definitivo rompimiento de Jesús con el judaísmo oficial. Ya abandona la sinagoga para no volver nunca a ella, a excepción de una vez en Nazaret, en su propia ciudad. Como una negra nube, la muerte de Jesús flota ya sobre él en adelante a lo largo de su ministerio [2].

Mateo y Lucas omiten la referencia a los «herodianos», tal vez porque, cuando escribían, no había ya memoria de ese partido. Herodes Agripa murió el 44 y desde entonces ya no figura ningún Herodes. Si en Marcos aparece este partido, puede ser porque el grupo de escenas de controversia se formó antes del 44. Este grupo de escenas explica en Marcos cómo se fraguó en los enemigos de Jesús la idea de hacerle morir. Esta decisión por parte de sus enemigos no debió de ser desde un principio, sino más bien al final de la vida pública, después de repetidos choques.

III. *LA SEGUNDA PARTE DEL MINISTERIO GALILEO.* 3,7-6,13

Comprende esta sección una serie de escenas variadas que no se dejan agrupar fácilmente bajo un título.

El ministerio galileo llega a su clímax en la misión de los doce (6,7-13).

1. **Las turbas junto al lago.** 3,7-12

Mc 3,7-12 es un sumario redaccional compuesto por el mismo evangelista; el estilo y el vocabulario son suyos; la única palabra desacostumbrada es ἀνεχώρησεν (2,7) *(se retiró).*

7 En Marcos no hay alusión a ninguna fuga. Se retira de las ciudades y sinagogas para continuar su ministerio al aire libre.

8-10 Entre las regiones de donde venían a Jesús no se nombra a Samaria. De allí no acudían tal vez por las malas relaciones con los hebreos.

[2] Cf. Taylor, *The Gospel according to St. Mark* (London 1952) 224.

tocase cuantos tenían dolencias. [11] Y los espíritus inmundos, cuando
le veían, se prosternaban ante él y gritaban que «Tú eres el Hijo de
Dios». [12] Y severamente les ordenaba que no le dieran a conocer.
[13] Y sube al monte y llama a los que él quería, y vinieron con él.
[14] Y los hizo «doce» para que estuvieran con él y enviarles a anunciar
el mensaje [15] y a tener poder de arrojar los demonios. [16] Primero a

---

Es la primera vez que se nombra a Judea en relación con el ministerio de Jesús.

11 Las palabras *Tú eres el Hijo de Dios* pueden ser una versión cristianizada de los gritos de los posesos (cf. 1,24: *el Santo de Dios;* y 5,7: *Jesús, Hijo de Dios Altísimo).* Son importantes como ilustración de la teología de Marcos.

12 Otra vez la cuestión del *secreto mesiánico* (cf. 1,24-34).

2. **Elección de los doce.** 3,13-19a (= Mt 10,2-4; Lc 6,11-16)

Jesús quiere rodearse de un círculo estrecho de discípulos, a los que irá formando lentamente dándoles a conocer el misterio del reino (cf. 4,10). Nada puede esperar de la turba versátil, a pesar de sus entusiasmos ocasionales.

La narración parece haber sido construida a base de una tradición existente. Carece del detalle vivo que sugiera el empleo de reminiscencias de un testigo ocular. La referencia al monte o a la colina es vaga y no está claro si Jesús va solo o cuando los discípulos están reunidos. Probablemente corría escrita cuando Marcos la incorporó a su evangelio.

13 El monte no está determinado. Lucas añade que subió al monte y pasó en oración toda la noche. Se supone que se trata de la zona montañosa que rodea el lago de Genesaret. La elección depende totalmente del beneplácito de Jesús (Jn 15,16).

14-15 Desde el punto de vista gramatical, se advierte el paso de unas construcciones a otras. *Escogió a doce para que estuvieran siempre con él* (ἵνα, con subjuntivo) *y para enviarles (hina,* con subjuntivo) *a predicar y para que tuvieran autoridad* (infinitivo) *de arrojar los demonios.*

Este cambio de construcción incorrecta puede explicarse por la procedencia oral de la perícopa, que, ya estereotipada por la repetición, el compilador del material evangélico pone por escrito sin corrección.

La finalidad de la elección *es doble:* que estén en su compañía y enviarlos después a predicar y tener potestad para arrojar los demonios [3]. El número doce hace referencia a las doce tribus de Israel, y se indica con esto que comienza un nuevo pueblo escogido, la comunidad escatológica, o de los últimos tiempos, anunciada por los profetas. Es éste uno de los pasajes evangélicos invocados a favor de la *colegialidad episcopal* [4].

[3] Cf. J. Coutts, *The Authority of Jesus and of Twelve in St. Mark's Gospel:* JThSt (1957) 111-118; R. P. Meye, *Those About Him:* The Function of Discipleship in Marcan History and Theology. Diss Basel (1962).

[4] Cf. v.3. Patr. Maximos IV, *La collegialité épiscopale:* Iren 36 (1963) 317-25.

Simón (y añadió como nombre a Simón, Pedro), [17] y a Santiago el de Zebedeo, y a Juan el hermano de Santiago (y les añadió a ellos el nombre Boanerges, esto es, Hijos del Trueno), [18] y a Andrés, y Felipe, y Bartolomé, y Mateo, y Tomás, y Santiago el de Alfeo, y Tadeo, y Simón el Cananeo, [19] y Judas Iscariote, que hasta le entregó.

La añadidura de muchos códices después de *doce* (v.14), a los que llamó «apóstoles», es probablemente una armonización con Lucas 6,13.

A los apóstoles les corresponde la misma misión que a Jesús: anunciar el mensaje del reino, arrojar los demonios y curar los enfermos.

16-18 El nombre dado a Simón, Pedro, puede indicar carácter u oficio. Por el pasaje de Mt 16,18 consta que indica oficio o función. Aparece nombrado en primer lugar como en todas las listas de los apóstoles (Act 1,13). Algún códice de Marcos (D) y varios de Mateo, en vez de *Tadeo*, traen «Lebeo». Esto indica cierta inseguridad de la tradición respecto de algunos apóstoles (cf. Cullmann, bibliografía). *Simón Cananeo* es llamado en Lc 6,15 y Act 1,13 *Simón Zelotes. Cananeo* nada tiene que ver con el país de Canaán. *Cananeo* no es sino la transcripción de la designación aramea equivalente a *Zelotes* (la raíz semítica *Kaná* significa *celo).*

Los *zelotes* constituían el ala extrema del partido político de la oposición a Roma. Practicaban el terrorismo y eran partidarios de la resistencia armada y de la guerra santa, que había de ser una realidad en los años 66 a 70, en tiempo de Vespasiano.

Es chocante el que Mateo y Lucas llamen a Simón con el nombre griego *zelote*, y Marcos precisamente le llame con el nombre arameo *cananeo*, con la particularidad de que, mientras en otros casos Marcos traduce en atención a sus lectores los nombres arameos que emplea (3,17; 5,41; 7,11; etc.), aquí no lo traduzca.

La explicación puede estar en que, si Marcos escribe por el tiempo de la insurrección judía promovida especialmente por los *zelotes* (Josefo, *Bell. Iud.* 7,268-73), era un descrédito en el mundo romano para la religión cristiana si aparecía entre los apóstoles un *zelote.* En cambio, más tarde, cuando se escriben el tercer evangelio y los Hechos de los Apóstoles (Lc 6,15; Act 1,13), quedando lejos el tiempo de la insurrección, se podía ya libremente llamar al apóstol por el apelativo con que era conocido sin suscitar animadversiones. Si Mateo sigue a Marcos conservando el apelativo «cananeo» (Mt 10,4), es, sin duda, por la proveniencia judía de este evangelio (cf. S. G. F. Brandon, *The date of the Markan Gospel:* NTestSt 7 [1960] p.140-141).

19 Es un tributo notable a la fidelidad histórica de los evangelios el que sea francamente expresada la presencia de un traidor entre los doce. Si fuera una creación de la comunidad primitiva, este hecho resultaría inexplicable. El nombre *Iscariote* es probablemente la transcripción semítica del nombre latino *sicarius. Sicarius* es el nombre equivalente a zelotes (los del partido de la oposición

[20] Y viene a una casa, y se aglomera de nuevo la gente, hasta el punto de no poder ellos ni siquiera comer. [21] Y, habiéndolo oído sus parientes, salieron a apoderarse de él, pues se decía (decían) que estaba fuera de sí.

---

a los romanos) (cf. Act 21,38 y FLAVIO JOS., *Bell. Iud.* II 13,5; *Ant.* XX 8,6) [5].

3. **Cargos contra Jesús.** 3,19b-8,39

Este conjunto consta de cuatro cargos contra Jesús. Hay cierta lógica en su agrupación.

La hostilidad que el ministerio de Jesús despertaba según 3,19a-35 está en manifiesto contraste con 3,7-12, y se prepara así el camino para la parábola del sembrador (4,1-9). Tal vez por estas razones aparece en este sitio en Marcos. La predicación de Jesús iba trazando una línea divisoria (cf. parábola del sembrador).

1.º *Los temores de la familia de Jesús.* 3,19b-21 (sin paralelo en Mt y Lc)

La narración está basada en la mejor tradición histórica. Nadie tuvo la audacia de sugerir que sea una creación de la comunidad, pues sin la garantía de los hechos, ningún narrador primitivo hubiera insinuado que la familia de Nazaret pensase que Jesús estaba loco y viniera a apoderarse de él. Es un caso, por lo que toca a la historicidad, análogo a la mención de Judas el traidor entre los doce, inconcebible sin el respaldo de la tradición.

20 La *casa* de que se hace mención, como se insinuó en 2,1, debe de ser la de Pedro, en Cafarnaúm.

21 *Los suyos* (cf. 3,31-35) se refiere a sus parientes. Así en la *koiné* (cf. Prov 31,21; 1 Mac 11,73; 12,27). Los discípulos se designan no οἱ παρ' αὐτοῦ, sino οἱ περὶ αὐτὸν (cf. 4,10). Procedían, sin duda, con buena intención, aunque acusaban falta de comprensión de lo que era Jesús. Algunos manuscritos dicen *los escribas y restantes en torno de él*. Es, sin duda, un indicio de la dificultad que se encontraba ante este comportamiento de los parientes.

El cuarto evangelio dice también *que ni aun sus hermanos creían en él* (7,5) [6].

[5] Cf. C. H. TURNER, *The «Disciples» and «the Twelve»:* JThSt (1926-7) 22,30; J. DUPONT, *Le nom d'apôtres a-t-il été donné aux Douze par Jésus?:* L'Orient chrétien 1 (1956) 267-290. 425-444; VAN BOHEMEN, *L'institution et la mission des Douze. Contribution à l'étude des relations entre l'évangile de Matthieu et celui de Marc:* La formation des Evangiles (1957) 116-151; L. CERFAUX, *Pour l'histoire du titre Apostolat dans le Nouveau Testament:* RScR (1960) 76-92; O. CULLMANN, *Le douzième Apôtre:* RevHistPhRel 42 (1962) 133-140.

Sobre los zelotes véase M. HENGEL, *Die Zeloten* (Leiden 1961). Sobre la relación entre *zelotes* y sicarios, cf. S. ZEITLUIN, *Zealots and Sicarii:* JBibLit 81 (1962) 395-98.

[6] Cf. G. HASTMANN, S.I., *Mk 3,20:* BZ (1913) 249-279; J. E. STEINMÜLLER, *Jesus and the «oi para autoú» (Mk 3,20-21):* CBQ (1942) 355-9; P. G. GANNON, *The interpretation of St. Mark 3,20-21:* IEcRec (1944) 289-312; MCRORY, *The interpretation of St. Mark 3,20-21:* IEcRec (1945) 1-5; P. G. GANNON, *Could Mark employ «autoú» in 3,21 refering to «ojlos» in 3,20:* CBQ (1953) 460s; A. WIMMER, *Mc 3,20-21:* VD (1953) 131-142.

22 Y los escribas que habían bajado de Jerusalén decían que «Tiene
a Belzebú» y que «En el príncipe de los demonios echa a los demo-
nios». 23 Y, llamándoles, les decía en parábolas: 24 «¿Cómo puede Sa-
tanás arrojar a Satanás? Y si un reino está dividido contra sí mismo,
no puede ese reino permanecer en pie. 25 Y si una casa está dividida
contra sí misma, no podrá la tal casa permanecer en pie. 26 Si, pues,
Satanás se alza contra sí mismo y está dividido, no puede sostenerse,
sino que toca a su fin.
27 Pero no puede nadie, entrando en la casa del fuerte, saquear sus
cosas si primero no ata al fuerte, y entonces saqueará su casa.
28 En verdad os digo que todo se les perdonará a los hijos de los

---

2.º *El conflicto con Satanás.* 3,22-27 (= Mt 12,22-26; Lc 11,14-18)

Esta narración revela la fiera oposición a que se vio expuesto el ministerio de Jesús y su firme persuasión de que se encontraba en una lucha a muerte con Satanás y todos sus poderes.

El trozo (3,22-30) interrumpe la escena de los parientes de Jesús que se había comenzado a narrar, y que se concluirá en 3,31-35.

22 Los escribas son introducidos sin presentación previa. Tal vez fueron enviados de Jerusalén oficialmente para observar la conducta de Jesús, que comenzaba a llamar la atención y a preocupar a las autoridades religiosas. *Beelzebul* significa probablemente «Señor de la casa» (cf. Mt 10,25, οἰκοδεσπότης).

23 Ἐν παραβολαῖς aquí es igual a *en comparaciones.*

24-27 Tenemos aquí el significado de todas las narraciones de exorcismos. Se trata de una lucha entre el Espíritu, que obra en Jesús, y Satán. Es la lucha de que habla el Protoevangelio (Gén 3,15).

27 *El fuerte,* usado aquí como un nombre de Satanás, refleja la influencia de Isaías (49,24-25).

Sus exorcismos prueban que ha penetrado en la casa del fuerte, que le ha atado y que le ha robado todos sus bienes. La idea de atar a los poderes malvados es una concepción escatológica encontrada en Is 24,22-23, y por lo que respecta a Satán, ilustrada en Ap 22,2-3 y en la literatura apocalíptica.

3.º *El pecado contra el Espíritu Santo.* 3,28-30 (= Mt 12,31-32; Lc 12,10)

28 *A los hijos de los hombres* es una versión literalísima del original arameo (cf. Mt 12,31: *a los hombres).*

En la fuente común de Lucas y Mateo es mencionado *el Hijo del hombre* (Lc 12,10; Mt 12,32). Probablemente, las dos versiones son traslaciones diferentes de la misma frase aramea.

Algunos comentaristas prefieren la forma común de Mateo y Lucas (Bultmann, etc.). Pero la mayoría, con razón, parece prefieren la forma de Marcos. Se ha conjeturado, sin embargo, que, al unir a *los hijos de los hombres* con *se les perdonará,* Marcos modifica el dicho original, en el que blasfemia e injuria *contra los hombres* (cf. Rom 3,8; 1 Cor 10,30) estaba en contraste con blasfemia *contra el Espíritu Santo.*

**hombres, los pecados y las blasfemias cuantas digan. [29] Pero quien
blasfemase contra el Espíritu Santo, no tiene perdón por los siglos,
sino que es reo de pecado eterno». [30] Porque decían: «Un espíritu in-
mundo le posee».**
**[31] Y llegan su madre y sus hermanos, y, estando fuera, le manda-
ron a llamar. [32] Y una multitud estaba sentada en torno a él, y le di-
cen: «He aquí que tu madre y tus hermanos, fuera, te buscan».
[33] Y, respondiendo, les dice: «¿Quién es mi madre y mis hermanos?»
[34] Y, mirando en torno a los que estaban sentados en círculo alrededor
de él, dice: «He aquí mi madre y mis hermanos. [35] El que hiciere la
voluntad de Dios, éste es mi hermano, y mi hermana, y mi madre».**

Es interesante la reproducción de este logión evangélico en el *Evangelio apócrifo de Tomás*, recientemente descubierto (logión 45): «Jesús dice: el que blasfeme al Padre, le será perdonado. El que blasfeme al Hijo, le será perdonado. Pero el que blasfeme contra el Espíritu Santo, no le será perdonado ni en la tierra ni en el cielo». Este logión parece representar el estadio final de un desarrollo desde Marcos («toda cosa será perdonada a los hijos de los hombres») a través de Mateo y Lucas («cualquiera que diga una palabra contra el Hijo del hombre»), hasta Tomás («quienquiera que blasfeme contra el Hijo») [7].

29-30 En 3,29, como consta por 3,30, blasfemia es el acto de atribuir obras benéficas de curación realizadas por el poder del Espíritu Santo (Lc 11,20) a la acción de Beelzebul (3,22a). Tal cargo es una negación deliberada del poder y grandeza del Espíritu de Dios.

Del que así blasfema se dice que *no tiene perdón nunca* y es *culpable de eterno pecado*. El pecador que así se comporta, por lo que de él depende, se cierra obstinadamente a la gracia. Pero la misericordia divina puede vencer esta obstinación [8].

4.º *Sobre el parentesco verdadero de Jesús*. 3,31-36 (= Mt 12,46-50; Lc 8,19-21)

31-32 Esta escena continúa la narrada en 3,20ss.

La madre de Jesús aparece sólo aquí en Marcos (pero cf. 6,3: *el hijo de María)*.

La ausencia de alusión a José aquí y en 6,3 es generalmente explicada por la suposición de que había muerto ya.

33-34 ¿Se trata de un juicio desfavorable de la familia de Jesús? No precisamente, sino que sienta el principio de un parentesco más alto.

35 El acierto del dicho está en poner la obediencia a Dios como superior a todo el parentesco carnal, que es necesario sacrificar cuando Dios lo exige, como en el caso del seguimiento de Cristo (cf. Mt 8,21s).

[7] Cf. R. McWilson, *Studies in the Gospel of Thomas* (London 1960) 147.
[8] A. Lemonyer, *Blasphème contre le S. Esprit:* SDictBib 1 (1928) 981-90; T. Castrillo, *Spiritus blasphemiae non remittetur:* EstBib 1 (1929) 60-7; G. Fitzer, *Die Sünde wider den hl. Geist:* TZBas (1957) 161-82.

Excursus 3.—Los hermanos de Jesús

La cuestión de «los hermanos de Jesús» (Mt 12,46; Mc 3,32; Lc 8,11; Mc 6,3; Mt 13,55; Jn 2,12; 7,3; Gál 1,19; 1 Cor 9,5) es la misma que la «virginitas post partum» de María. La cuestión parte de estos textos, en que expresamente se habla de «hermanos de Jesús», y del texto de Mt 1,25, en que se dice que «José no conoció a su esposa *hasta que* («eos ou») dio a luz a su primogénito». La cuestión es célebre ya desde antiguo. Tertuliano *(De Virginibus velandis* 6: R 330) parece insinuar que María, después de la concepción virginal de Jesús, tuvo otros hijos de modo natural.

El *Protoevangelio de Santiago* (hacia el 160) resolvió el problema de los hermanos de Jesús haciéndolos hijos de San José en un matrimonio anterior (9,2). Del *Protoevangelio de Santiago* parte la idea que arraigó tanto en la imaginación popular, que San José era un anciano cuando desposó a María.

La explicación del *Protoevangelio* tuvo inmenso éxito. La siguieron Clemente de Alejandría, Orígenes *(In Mt* 10,17*:* PG 13,876-7) y fue común en Oriente. En Occidente la recibieron al principio algunos, como San Hilario (PL 9,922) y San Ambrosio (PL 16,317), pero San Jerónimo introduciría otra explicación que desplazaría la del *Protoevangelio de Santiago*.

En los últimos años del siglo IV se levantaron contra la virginidad de María Helvidio y Bonoso, diciendo que había tenido hijos naturalmente después de Jesús. Helvidio invocaba a Tertuliano en favor de su tesis. Helvidio escribió su libro en Roma y levantó gran escándalo. Se le encargó a San Jerónimo que le refutase (384). A Bonoso le refutó San Ambrosio, quien hizo que le condenaran en el concilio de Capua, donde se reunieron muchos obispos de Italia (a.391). El papa Siricio testimonió gran deferencia a los decretos de este concilio y rechazó con horror la aserción de Bonoso (D 91, cf. nota).

En la refutación de Helvidio por San Jerónimo (PL 23,124ss) se muestra primeramente con textos de la Escritura que la fórmula de Mt 1,25 no implica que, después del nacimiento de Jesús, María hubiera usado del matrimonio. A la autoridad de Tertuliano opone San Jerónimo, «Tertullianum virum Ecclesiae non fuisse» (*Adv. Helv.* 17). Como significado de «hermanos» propone «primos», según un uso bíblico, y afirma la virginidad de San José: «Tú dices que María no permaneció virgen; yo retengo para mí más: que aun el mismo José fue virgen por María, para que de un matrimonio virginal naciera un hijo virgen» (PL 23,213; R 1361).

El entender ἀδελφοί como *primos* es la opinión generalmente admitida entre los católicos.

Las razones son que en hebreo la palabra *hermano* tiene ese amplio significado (Gén 15,14-16; 29,15; Lev 10,4; 1 Cor 23,21s), y que parecería raro si, teniendo la Virgen otros hijos carnales, fuese confiada por Jesucristo desde la cruz a Juan y no a uno de los hermanos, razón que aduce San Epifanio *(Pan.* 78,10).

En contra se hace valer que se usa en el NT una palabra para indicar el parentesco de *primo (*ἀνεψιὸς*:* Col 4,10) y que cuando se habla de Santa Isabel no se la llama *hermana*, sino *pariente* (Lc 1,36). Pero esto no quita la probabilidad, aun desde el punto de vista crítico, al uso de la palabra aramea *(ach)* en el sentido amplio que conocemos por varios textos del AT.

Si se tiene presente el sentir unánime de la tradición más primitiva y constante junto con el magisterio oficial de la Iglesia, la sentencia que hace estos «hermanos del Señor» hijos de la Virgen es totalmente falsa y herética. Y en los evangelios hay suficientes indicios históricos para excluirla. La misma teoría de que eran hijos de San José, hoy carece de aceptación. Para

evitar cualquier equívoco se debería traducir por «parientes» o «primos» de Jesús [9].

Excursus 4.—Las parábolas [10]

I. El concepto de parábola en relación con otros conceptos afines

Son conceptos emparentados: comparación, metáfora, parábola, alegoría, símbolo.

1. **La comparación** comprende tres elementos: *a)* la cosa que se compara; *b)* la cosa con que se compara; *c)* el *punto preciso* en que se compara. El *punto preciso* en que se compara tiene mucha importancia para toda exégesis. Cuando en la Escritura, por ejemplo, se dice que todo hombre es como el *heno* y toda gloria humana como la flor del heno (1 Pe 1,24), el único elemento del heno, entre todos los posibles, que en este caso se toma como significativo, es la *caducidad*, la efimeridad del heno, que florece y desaparece rápidamente, y en este aspecto de efimeridad se compara con el heno la gloria humana. En cambio, cuando en Sal 71,16, en la pintura de la gran prosperidad de los tiempos mesiánicos, se dice que los habitantes de las ciudades florecerán como la *hierba de los campos*, el aspecto que se considera en el heno no es la caducidad, sino todo lo contrario, la vitalidad y la *pujanza* con que brota y prospera. El heno en sí se distingue por varias cualidades, cuya totalidad registra una descripción completa. Pero, si se trata de una comparación, se aíslan o consideran algunas solamente, prescindiendo de las que no hacen al caso. Esta observación tendrá plena aplicación en la parábola.

2. **La parábola** es, en líneas generales, a la manera de una comparación desarrollada, sólo que se emplea para ilustrar una verdad de orden moral o religioso, y el campo, de donde se toma el material de la parábola, es ordinariamente el de la vida humana. Si se toma el material ilustrativo del mundo de los animales, entonces se denomina *fábula*.

La parábola comprende también tres elementos como la comparación.

a) *La imagen parabólica*, que corresponde al término de la comparación. La historia que ha de ser punto de comparación puede ser, en su conjunto, fingida.

b) *La lección de orden moral* que se ilustra con la historia fingida o imagen parabólica corresponde en la comparación a la cosa que se compara.

c) *El punto de contacto* entre la imagen parabólica y la lección moral corresponde al punto de contacto en la comparación. Así como en la comparación el punto de contacto es generalmente uno solo, así también en la parábola. De aquí que se puedan distinguir en la parábola dos elementos.

1.° *El núcleo significativo*, donde realmente está el punto de contacto con la lección moral.

2.° *Los elementos puramente ornamentales*, que no son significativos, sino que no hacen otra cosa que vestir al núcleo. Así, por ejemplo, en la parábola del amigo importuno, nada significan en concreto el amigo que viene de viaje o los hijos que están ya acostados. No son más que elementos ornamentales que visten al núcleo. Este núcleo significativo es, en este caso,

[9] Cf. F. Prat, *La parenté de Jésus:* RScR (1927) 135-6; A. Jones, *Reflections on a Recent Dispute (Mc 6,3: ¿hermano o primo?):* Script (1956) 13-23; J. Blinzler, *Zum Problem der «Brüder» des Herrn:* TTZ 2 (1958) 129-45.

[10] Cf. D. Buzy, *Introduction aux Paraboles évangéliques* (París 1912); J. M. Vosté, *De natura et interpretatione Parabolarum* (Romae 1926); C. H. Dodd, *The Parables of the Kingdom* (Londres 1956); J. M. Bover, *Las parábolas del Evangelio:* EstB (1944) 229-257; J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu* (Zurich 1947); M. Hermaniuk, *La Parabole évangélique* (Lovaina 1947); A. George, *Parabole:* DBS 6 (1960) 1149-77.

cómo la constancia (o importunidad en la súplica) vence las resistencias (hora inoportuna, hijos ya acostados). Querer dar otra significación fuera de vestir el núcleo a elementos puramente ornamentales es salirse de la intención de la parábola.

3. **La metáfora** es en el fondo *una comparación*, pero se diferencia de ésta en algunas cosas.

1.º *Externamente*, la comparación lleva siempre una partícula comparativa *(como)*; la metáfora, no.

2.º *Internamente*, en la comparación las palabras se toman en el *sentido propio*; en la metáfora, en *sentido trasladado*. Si se dice que la gloria humana es *como la flor que se marchita*, *flor* designa verdaderamente *una flor*. Si se dice que la gloria humana *es una flor que se marchita*, *flor* aquí no designa propiamente una flor, sino la gloria humana.

No es necesario, para el fin que se pretende, profundizar más en el análisis psicológico de la comparación y de la metáfora.

4. **La alegoría** es una metáfora continuada. Ezequiel dice en nombre de Dios a Faraón (29,3-5): *Cocodrilo enorme recostado en medio de tus Nilos... Yo te pondré aros férreos con cadena en las quijadas..., y te sacaré de en medio de tus ríos..., y te arrojaré al desierto...*

Todos los elementos son significativos: el cocodrilo designa a Faraón y a su pueblo; la cadena, la derrota y esclavitud por un pueblo extranjero; el arrojarle al desierto, la devastación de Egipto (cf. 29,8-13).

Igualmente, en la alegoría de la vid del capítulo 15 de San Juan tiene significado la *vid*, los *sarmientos*, el *llevar fruto*, etc.

5. **Género mixto.** Lo propio de la alegoría, en cuanto a los elementos significativos, es que *todos ellos* signifiquen; lo propio de la parábola es que signifique *un núcleo central* y que los demás elementos sean *puramente ornamentales*. Pero tanto la alegoría como la parábola pueden no darse *puras* bajo este aspecto, de tal manera que se tenga lo que podemos llamar *alegoría parabolizante* y *parábola alegorizante*.

a) Así, por ejemplo, es una *alegoría parabolizante* el *canto de la viña* de Is 5,1ss: *Mi amigo tenía una viña sobre un collado fértil, la cavó y despedregó y plantó de buena cepa, construyó además torre en su centro y hasta excavó en ella lagar; y así concibió esperanzas que produciría uvas, mas produjo agrazones*. Tienen significado la *viña*, que es el pueblo de Israel; las *uvas* que esperaba su dueño, que serían las buenas obras; los *agrazones* que de hecho produjo, que son las malas obras (cf. 5,7). Pero tratar de buscar significación a la torre, al lagar, al hecho de haberla despedregado, etc., diciendo, por ejemplo, que el haberla despedregado significaba la expulsión de los cananeos de Palestina y que la torre significaba el templo, es llevar la interpretación demasiado lejos. Todas estas acciones respecto de la viña significan únicamente la elección y providencia especial de Yahvé para con su pueblo, sin especificar más en concreto. Pero, cuando se trata de describir un cuidado especial respecto de la viña, se describe por menudo en sus detalles, sin intención de dar equivalencia a estos detalles en la cosa figurada. Por no tener en cuenta este aspecto, se puede caer en interpretaciones forzadas.

b) Es una *parábola alegorizante*, por ejemplo, *la parábola del sembrador* tal como se encuentra interpretada en Mc 4,14-20, donde los enemigos de la semilla (los pájaros, los peñascales de poca tierra y las espinas) tienen su significación particular.

6. **Las parábolas pueden ser en acción.** El profeta Ahiyyá, encontrándose un día con Jeroboam y llevando sobre sus hombros un manto nuevo, tomó el manto y lo desgarró en doce trozos. Luego dijo a Jeroboam: *Toma*

para ti diez trozos (3 Re 11,29ss). Expresaba así el profeta intuitivamente el cisma de las diez tribus, de las que Jeroboam iba a ser el primer rey.

Tales parábolas en acción, o *acciones simbólicas*, abundan en la literatura profética, sobre todo en Ezequiel (4 Re 13,14ss; Os 1; Is 8,1; Jer 13,1-14; 18,1-20; 27,1; Ez 4,1; 12,1; 24,1).

En el evangelio se puede citar como parábola en acción la *entrada triunfal de Jesús en Jerusalén* montado sobre un pollino. Era una manera de presentarse como Mesías. Es también una parábola en acción, según algunos, *la higuera seca maldecida*. Sería un símbolo de lo que había llegado a ser Jerusalén.

7. **El símbolo.** Estas acciones que acabamos de enumerar pueden clasificarse entre las parábolas o pueden designarse con el nombre especial de *símbolo*.

El símbolo es un *objeto* o una *acción* con lo que se quiere figurar o representar otra cosa. Como ejemplo de objeto simbólico se puede poner la *bandera*, con la que se quiere representar la patria; como ejemplo de *acción simbólica*, el *lavarse las manos de Pilato*, en señal de inocencia (Mt 27,24).

Algunas cuestiones generales referentes a las parábolas evangélicas

1. La cuestión de la finalidad de las parábolas se trata a propósito de Mc 4,10ss.

2. Una primera cuestión que se plantea en torno a las parábolas evangélicas es saber cuál fue el *significado primitivo* que tuvieron en labios de Jesús. Esta cuestión procede del hecho observable de adaptación y alegorización que han sufrido en la predicación.

La tendencia a la alegorización delante de una parábola es manifiesta. Dodd [11] cita como ejemplo la parábola del buen samaritano explicada por San Agustín, aunque el santo Doctor no trata de hacer exégesis literal, sino una acomodación práctica.

Bajaba uno de Jerusalén a Jericó (se entiende Adán); *Jerusalén* es la ciudad de paz de donde cae Adán; *Jericó* significa la luna, y se entiende así nuestra mortalidad; *los ladrones* son el diablo y sus ángeles. *Le despojaron* se entiende de su inmortalidad; *le cubren de heridas*, persuadiéndole el pecado, y *le dejaron medio muerto*, puesto que, en tanto que no puede conocer a Dios, vive; pero, en cuanto que está oprimido por el pecado, está muerto. Por eso se dice que está *medio muerto*. *El sacerdote y el levita* que le vieron y pasaron de largo significan el sacerdocio del Antiguo Testamento, que no podía servir para la salvación.

Samaritano significa *guarda*, y está indicado el Señor bajo este nombre. *La ligadura de las heridas* es el enfrenamiento de los pecados. *El aceite* es la consolación de la buena esperanza. *El vino* es la exhortación a obrar con fervoroso espíritu. *El jumento* es la carne en que se dignó venir a nosotros. *El ser cargado sobre el jumento* significa la fe en la encarnación de Cristo. *La posada* es la Iglesia, donde los caminantes reposan en el viaje de vuelta a la patria eterna. *El otro día* es después de la resurrección del Señor. *Los dos denarios* son, o los dos preceptos del amor, o la promesa de esta vida y la venidera. *El mesonero* es el Apóstol (Pablo). Lo que da de superogación es, o su consejo del celibato, o el hecho de que trabajó con sus propias manos para no ser carga a ninguno, aun siéndole lícito vivir del Evangelio [12].

Salta a la vista que esta interpretación alegorizante puede pasar como acomodación, pero que no da el verdadero sentido. La parábola trata sola-

[11] P.11.
[12] *Quaestiones Evang.* 11,19: ML 35,1340-41.

mente de pintar a uno en desgracia que no es socorrido por un sacerdote y por un levita y que lo es por un extraño.

Los ladrones, los golpes, etc., no hacen sino pintar la desgracia, como el curarle, cargarle sobre el jumento, no hacen sino pintar la obra caritativa que realiza el samaritano.

Ahora bien, este proceso de alegorización o reinterpretación, si se ha obrado, como parece, ya en la predicación de la Iglesia primitiva, de donde proceden los evangelios, exige un deslindamiento entre los elementos adventicios alegorizantes y los elementos primitivos. Un caso de este tipo se discutirá a propósito de la parábola del sembrador en el capítulo 4.

No se olvide que la alegorización o reinterpretación en la Iglesia primitiva no se opone al valor histórico del Evangelio, porque tal colorido nuevo del auténtico magisterio de Jesús entra en su misma predicación polivalente. La catequesis primitiva no ha cambiado la realidad histórica, sino que la ha iluminado, la ha explicitado, la ha orientado hacia horizontes que Cristo vio y pretendió, aunque dejó entre nubes.

3. Otra cuestión en conexión con la precedente, referente a la interpretación de las parábolas, es, en la terminología del método de historia de las formas, *la inserción en la vida*. Esta puede ser doble: la inserción en las circunstancias en que Jesús dijo la parábola y la inserción en las circunstancias en que la Iglesia la predicó adaptándola. *Como ejemplo* puede citarse la parábola de la *oveja perdida*, referida por Lucas (15,4-8) y Mateo (18,10-14). Lucas parece reflejar fielmente las circunstancias en que Jesús la predicó. Jesús tuvo que hacer apología frecuentemente, ante las murmuraciones de los fariseos, de su conducta respecto a los pecadores. La parábola de la oveja perdida *en Lucas*, perteneciente al capítulo de las parábolas de la misericordia, carga el acento en la alegría del pastor por la oveja recobrada, y de Dios por el pecador convertido.

Es una parábola de misericordia, muy de acuerdo con las circunstancias en que parece haberse encontrado Jesús repetidas veces, precisado a responder a los fariseos.

En Mateo, en cambio, la parábola se encuentra en un contexto de exhortaciones pastorales a los discípulos. Todo el acento está puesto en el afán del pastor por que no se pierda y por buscar, si se ha perdido, la oveja descarriada. Las diversas circunstancias matizan diversamente la redacción, fundándose en las diversas virtualidades que tenía la predicación original de Jesús.

4. Enseñanza en parábolas. 4,1-34

Esta sección del capítulo 4 comprende la parábola del sembrador (1-9), la enunciación del fin de las parábolas (10-12), una interpretación de la parábola del sembrador (13-20), un grupo de sentencias (21-25), la parábola de la semilla que crece secretamente (26-29), la parábola del grano de mostaza (30-32), una afirmación resuntiva sobre el uso de las parábolas (33-34). (Sobre la parábola en general véase excursus 4)

El capítulo 4 está rudimentariamente compuesto, agrupando el material un poco artificial y desordenadamente. De este ejemplo y de otros parecidos deducen algunos que Marcos, por razones desconocidas, no pudo darle la última mano a su evangelio (cf. H. A. Guy, *The Origin of the Gospel of Mark)*.

Hay detalles contradictorios en la descripción de la situación.

4 **1 Y de nuevo comenzó a enseñarles junto al mar. Y se reúne**
junto a él una multitud inmensa, de tal manera que, subiendo a una
barca, se sentó en el mar, y toda la multitud estaba en tierra junto al
mar. 2 Y les enseñaba en parábolas muchas cosas, y les decía en su
instrucción:
3 «Escuchad: He aquí que salió el sembrador a sembrar. 4 Y su-
cedió que, al sembrar, una parte cayó en el camino, y vinieron los
pájaros y la comieron. 5 Y otra parte cayó en terreno pedregoso, don-
de no tenía mucha tierra, y al instante brotó por no tener profundidad
la tierra. 6 Y, cuando salió el sol, se abrasó y, por no tener raíz, se secó.
7 Y otra parte cayó entre espinas, y brotaron las espinas y la ahogaron,
y no dio fruto. 8 Pero otras partes cayeron en buena tierra, y daban
fruto que subía y crecía, y llevaban una treinta, y otra sesenta, y otra
ciento». 9 Y les decía: «El que tiene oídos para oír, oiga».

En el v.1 Jesús está enseñando a la turba desde la barca. En el v.36 se recoge este detalle: los discípulos le cogen *como estaba en la barca*. Pero en el v.10 este detalle se olvida, trasladando a Jesús a otra situación, *cuando está solo*.

Juntamente con este cambio de situación va un cambio de *auditorio*. En el v.1 y siguientes, Jesús se dirige a la turba, como también en los v.33.36; en cambio, en el v.10 Jesús aparece respondiendo a las preguntas de *un círculo más reducido* (los que estaban alrededor de él con los doce).

Aparece, pues, que Marcos se ha desinteresado de los detalles geográficos de encuadramiento y se ha centrado más en una agrupación de lógicas ideas (véase *Bibliografía*, al fin de la sección).

1 El adverbio *de nuevo* hace alusión a 2,13 ó 3,7, donde aparece también Jesús junto al mar enseñando o realizando curaciones. El detalle pintoresco de la multitud que le circunda, tanto que tiene que subirse a una barca, parece delatar un testigo ocular.

a) *La parábola del sembrador*. 4,2-9 (= Mt 13,1-9; Lc 8,4-8)

3-4 *Junto al camino* (παρὰ τὴν ὁδόν) es probablemente traducción del arameo *al 'urha*, que puede significar o *junto al camino* o *en el camino*. Esto segundo parece lo propio (cf. Lc 8,5: κατεπατέθη).

5-9 Parece extraña una manera de sembrar tal, que se pierde tanta semilla. Sin embargo, se refleja aquí la manera de sembrar ordinaria en Palestina, donde se siembra antes de arar, como hay referencia en los escritos judíos aun del tiempo de Jesucristo.

El sembrador que siembra en un terreno no arado, siembra en el camino, sendero que ha formado la gente al atravesar por la tierra. Al labrador no le importa que caiga semilla allí, porque tiene la intención de arar, y entonces la semilla quedará debajo de tierra.

Siembra entre espinas y hierbazales que han crecido en la tierra en barbecho. Algo de grano cae también sobre terreno pedregoso, el terreno que a causa de las lluvias perdió algo de la tierra que lo cubría. Al arar, el terreno se hace uniforme. Sólo que entre tanto la semilla corre diversas suertes.

10 Y, cuando estuvo a solas, le preguntaban los que estaban alrededor de él con los doce las parábolas. 11 Y les decía: «A vosotros os es dado el misterio del reino de Dios. Pero a los de afuera todo les resulta en enigmas, 12 de tal manera que viendo, ven y no entienden, y oyendo, oyen y no comprenden, para que no se conviertan y se les perdone».

En cuanto a la abundancia de fruto de la semilla caída en la buena tierra, hay una mayoración sobre lo que sucede en la realidad. Dalman dice que un producto del 10 por 1 en Palestina es una buena cosecha y que el término medio es el 7,5 por 1. Esta mayoración responde, sin duda, a la intención doctrinal. Como sucede en la cantidad fantástica de 10.000 talentos (unos 60 millones de pesetas oro) (Mt 18,24) que un siervo debía a su señor [1].

El v.9 parece que no debe traducirse «el que tiene oídos *para oír*, oiga». Hay subyacente un *hebraísmo:* «El que tiene oídos, *oír oiga*», que indica una intensificación: «que se esfuerce por oír bien» (cf. Gén 2,17, «morir morirás») [2].

b) *La finalidad de las parábolas.* 4,10-12 (=Mt 13,10-15; Lc 8,4-10)

La *dificultad* de este texto es clásica. Si se toman las palabras como aparentemente suenan, ¿sería compaginable con la bondad del Señor que usase de las parábolas precisamente para que no pudieran comprenderle, porque estaban reprobados?

Marcos hasta este momento no dice nada por donde aparezca que las turbas merezcan la reprobación. El entusiasmo de las turbas, como consta en los capítulos precedentes, es creciente, y en esta escena se apelotonan en torno a él para escucharle. Por ninguna parte se advierte mala voluntad. «¿Se querría que Jesús respondiese a esta sed de su palabra con enigmas, que la turba no pudiera comprender y para cooperar a su reprobación positivamente, para castigarles de la dureza de su corazón? Si esto es lo que ha querido decir Marcos, se sentitía uno obligado a concluir con Loisy que él no ha comprendido las intenciones de Jesús...»; y un poco más abajo: «Preferiríamos admitir que Marcos ha redactado un poco torpemente más bien que atribuir a Jesús un procedimiento que ningún predicador celoso ni ningún hombre leal querrían emplear en su enseñanza». Así se expresa un judío de nuestros días que quiere liberar a su raza del estigma de reprobación con que se la marca a partir de frases del evangelio [3].

El problema es grave y exige proceder con cautela. Es preciso empezar por el texto de base de Isaías.

[1] Véase la bibliografía al final de la sección.
[2] Cf. E. LEVESQUE, *Notes d'Ecriture Sainte: Quelques traductions courantes inexactes:* RevPApol 30 (1920) 423-429.
[3] J. ISAAC, *Jésus et Israel* (1948) 307-308.

Excursus 5.—El texto de Is 6,9-10

I. Texto hebreo y traducciones

Ponemos la traducción castellana totalmente literal.

a) *El texto hebreo:* «[4] Y dijo (Yahvé): «Ve y hablarás a este pueblo: 'Oír, oíd y no entendáis. Ver, ved y no conozcáis'.

(Aunque la orden se refiere al futuro, se puede tener en cuenta la dureza de corazón del pueblo, que ha sido ya un hecho en el pasado.)

[11] Haz grueso el corazón de este pueblo. Haz sus orejas duras. Tapa sus ojos, no sea que vea con sus ojos, y con sus orejas escuche, y su corazón entienda y se convierta, y le venga la salud».

(Viene a decir al profeta que haga obtusos todos los sentidos del pueblo.)

A primera vista, como dijimos antes, Dios parece pretender la obcecación del pueblo, y no solamente la obcecación, sino también la no conversión. La partícula *pen* (no sea que) indica una cosa temible que se quiere evitar.

b) *La Vulgata* lo traduce bien. Solamente pone en primera persona el último verbo *(et sanem eum)*, cuando el original está en *tercera*, aunque con significación pasiva: *Y le venga a él la salud*. El sentido es el mismo.

c) *Los LXX* no hacen a Dios causa de la ceguera. Sólo le hacen predecir o describir la ceguera de los judíos. Ponen futuros en vez de imperativos, con lo que se indica más bien el *efecto* que la *intención*.

«[9] Vete y di a ese pueblo: 'Con audición oiréis, y no entenderéis, y mirando miraréis, y no veréis'.

[10] Se ha endurecido el corazón de este pueblo, y con sus oídos han oído pesadamente y han cerrado sus ojos, para no ver con sus ojos, y no oír con sus oídos, y no entender con su corazón, y no convertirse y que los sane».

d) *El Targum* suaviza un poco.

«[1] Ve y di a este pueblo, que oyendo, oyen y no entienden, y viendo, ven y no saben.

[11] Entorpece el corazón de este pueblo, y endurece sus oídos, y cierra sus ojos, no sea que vean con sus ojos, y con sus oídos oigan, y con sus corazones entiendan, se conviertan y se les perdone» (Wzystebek).

Se diversifica del *texto hebreo* y de los *LXX* en que éstos usan la segunda persona en estilo directo. *El Targum*, en cambio, la tercera. El v.9 aparece un poco suavizado, y en el v.10, en vez del verbo *sanar*, se encuentra el verbo *perdonar* [4].

e) *Los rabinos* interpretaban el texto de Is 6,10b no como una amenaza de endurecimiento, sino como una promesa [5].

II. Interpretaciones diversas

a) *Ceguera penal*. 1. Algunos lo interpretan sin atenuaciones, entendiendo que se trata de *ceguera penal*, en castigo de obstinaciones precedentes.

«La misericordia de Dios tiene un límite en la justicia de Dios. Cuando el hombre pecador, o también un pueblo pecador, presta a las exigencias religioso-morales de Dios una buena voluntad, puede muy bien ser que por el anuncio de estas exigencias se siga una conversión. Pero si, a pesar de las frecuentes advertencias, no se sigue ningún cambio, entonces más predi-

[4] Las citas del evangelio están tomadas, en el relato de Mateo, de los LXX; en el relato de Marcos, del Targum (lo que tiene todas las garantías de historicidad).

[5] Cf. Str.-B., I 662ss.

cación aumenta la resistencia y el endurecimiento, que es el comienzo del juicio penal divino. Este endurecimiento es ya un castigo, y un justo castigo por su conducta de repulsa tenida hasta ahora para con las advertencias de Isaías, y por eso recibe el profeta el mandato formal de llevar a término, mediante su predicación, el endurecimiento total... Ya nunca encontrará salvación, pues ya no la merece, sino que ha incurrido en la sentencia» [6].

2. No hay duda de que el texto induce a tal interpretación, pero se hace duro admitirla. El profeta es enviado a llamar al pueblo a conversión. Eso es lo que pretende Dios. De aquí que otras interpretaciones, como ya algunas versiones, por ejemplo, los LXX, vayan marcadamente en un sentido de mitigación.

b) *La predicación equivalente al hecho.* 1. Sánchez [7] sigue una interpretación que él da por común entre los autores del tiempo.

La explicación estaría en que, según un modo de expresión frecuente en los profetas, se da como realizado por los profetas el hecho que predicen como futuro.

Sánchez cita *algunos ejemplos* que se pueden ampliar.

En el Lev 13,11.20, cuando se habla de proferir el juicio sobre la existencia de la lepra, se dice que *le contaminará* (al leproso) *el sacerdote* [8]. Lo que es una mera pronunciación de palabras, se da como una realización de lo que las palabras significan.

En Job 9,31: Me abominarán mis vestidos. Es decir, mis vestidos, como con palabras, mostrarán que soy abominable. Se pasa también de la palabra o la expresión al hecho.

En Is 43,28: Contaminé a los príncipes, es decir, los declaré contaminantes, *y los traté como si estuvieran contaminados.*

Dios dice a Jeremías (1,9-10): *He aquí que puse mis palabras en tu boca. He aquí que te he constituido hoy sobre las gentes y sobre los reinos para que arranques y destruyas, para que extermines y arrases y para que edifiques y plantes.* Jeremías no iba, por mandato de Dios, a arrancar y destruir en persona y a edificar y plantar, sino que iba a anunciar con su palabra indefectible, como de profeta, destrucción de reinos e implantación de otros, como el futuro reino mesiánico.

La palabra puede ser en acción. La acción no solamente representa lo que anuncia, lo produce en cierta manera.

Jeremías coloca un yugo sobre sus espaldas para significar el yugo que va a ser impuesto a Jerusalén; pero los falsos profetas se apoderan de este yugo y le rompen, pensando así vaciar a la profecía de sus efectos (Jer c.27-28).

Hay, pues, en la mentalidad semítica, sobre todo tratándose de la palabra profética, una especie de equivalencia entre la palabra y el hecho. De la palabra se pasa al hecho [9].

En nuestro caso se dice que Isaías cegará el corazón del pueblo por el hecho de predecir que se cegará.

2. Esta interpretación explica satisfactoriamente algunos pasajes de los profetas; por ejemplo, Jer 1,9-10: *He aquí que puse mis palabras en tu boca. He aquí que te he constituido hoy sobre las gentes y sobre los reinos para que arranques y destruyas... y para que edifiques y plantes.*

Pero, sin violencia, no puede adaptarse a nuestro texto de Isaías, donde no se trata de predicción, sino de simple predicación. La predicación del

[6] Cf. J. FISCHER, *Das Buch Isaias:* HSNT (1937) 63.
[7] G. SÁNCHEZ, *In Isaiam Prophetam Commentarii* (1615).
[8] El hebreo dice *timme'o* (forma *piel*). Los LXX: *miainei.* La Vulgata: *contaminabit.* Las versiones modernas suelen traducir: *Le declarará impuro.*
[9] Puede consultarse sobre este punto, por ejemplo, THORLEIF BOMAN, *Das hebraische Denken im Vergleisch mit dem Griechischen* (1954) 45ss.

profeta (por orden de Dios) está en una determinada relación con la ceguera del pueblo.

Además, hay otros muchos casos en la Escritura, fuera de los profetas, donde Dios aparece, por lo menos a primera vista, como autor directo de un estado espiritual de endurecimiento o de pecado.

Para citar algunos ejemplos, tales son los textos donde se dice que *Dios endurecerá el corazón del Faraón* (Ex 4,21; 10,20.27), que Dios hizo pecar a David cuando lo del censo (2 Sam 24,1), que decretó que el corazón de los cananeos se endureciese para castigarles después (Jos 11,20), etc. En el mismo Isaías se dice (29,10) que Dios dio al pueblo *un espíritu de letargia.*

Todos estos casos no parecen puedan solucionarse a base de una predicción tan eficaz, que se la exprese equivalentemente como causativa.

Por eso, otros recurren a otra explicación.

c) *Falta de distinción en el pensamiento semítico entre categoría de causas.*

1. Retenido el texto hebreo, muchos mitigan el significado sobre una doble base. Por una parte, la forma gramatical *hifil* empleada aquí puede significar una mera *ocasión* o *permisión.* Por otra parte, faltaba entre los hebreos la clara distinción de categorías de causas diversas, y así se atribuía a Dios lo que dependía de él en alguna manera, lo que él podía impedir y de hecho no lo impedía.

Así, pues, se podría traducir:

«Sé ocasión de que este pueblo se ciegue, ya que ellos no recibirán tu predicación, no porque yo así lo quiera, sino porque así será de hecho por su culpa».

Condamin se expresa así:

«La predicación de Isaías, vistas las malas disposiciones de sus oyentes, será *la ocasión* de su endurecimiento. Hay que contar con la concepción semítica que considera poco las causas segundas, y refiere muy fácilmente todos los acontecimientos a Dios, causa primera y principal. Esta concepción está bien apoyada por la lengua, que distingue mal las diversas especies de causalidad; lo que Dios *permite* cuando lo prevé y podría impedirlo, se considera que él lo hace: *endurece* el corazón del Faraón, etc. Mantener en todos los sitios el sentido intencional estricto de ciertas locuciones *(lema'an* o *pen),* explicando que el bien, siendo obtenido del mal más adelante, el mal entra así en el plan providencial, y puede ser, en cierta manera, objeto de la *intención* divina (KNABENBAUER, 140-1), es atribuir, parece, a los semitas de los tiempos antiguos una metafísica demasiado sabia» [10].

2. En apoyo de esta interpretación se pueden invocar *varias razones.* Si a Dios se le atribuye en unos textos el endurecimiento o algún estado similar pecaminoso, en otros textos referentes al mismo caso no aparece Dios como el autor, sino otras causas.

1.º *En el caso del Faraón,* muchos textos, en concreto los pertenecientes al yahvista, no presentan a Dios, sino al mismo Faraón, como el responsable del endurecimiento (Ex 8,11 [Vg. 8,15]; 8,28 [Vg. 8,32); 9,7; 9,34] [11]. Hay, por lo tanto, fluctuación.

En este mismo caso del Faraón, el redactor insinúa una solución que aleja de Dios la responsabilidad directa del endurecimiento. Las tres primeras narraciones se concluyen con la frase *se endureció el corazón del Faraón, según la palabra del Señor* (cf. 7,13.22; 8,15).

[10] A. CONDAMIN, *Le livre d'Isaie* (1905) 46.

[11] El *elohista* fluctúa: Ex 9,35 designa endurecimiento por sí mismo, 10,20 y 10,27 por Dios. El *Priestercodex* presenta generalmente el endurecimiento por parte de Dios. Cf. E. HESSE, *Das Verstockungsproblem im Alten Testament. Eine frommigkeitsgeschichtliche Untersuchung* (1955) 18ss.

El caso de Dios previendo la dureza y prediciéndola entra en la misma categoría de los profetas, que predecían catástrofes, y eran presentados como causadores de esas catástrofes, según vimos en los ejemplos anteriormente citados.

2.º *En el caso del pecado de David* cuando hizo el censo, aparece Dios en el libro de Samuel (2 Sam 24,1) como el responsable directo, pero en el libro de las Crónicas (1 Cr 2,1) no es Dios el responsable directo del pecado de David, sino Satán, análogamente a como en el prólogo de Job es Satán y no Dios el autor de las calamidades que sufre el varón de Hus.

3.º *Respecto a la ceguera del pueblo*, a la que se refiere Isaías, tenemos también en los profetas diversa presentación. Oseas presenta al pueblo mismo como responsable de la infidelidad (Os 4,12; 5,4).

Es especialmente interesante el texto de Jeremías en que parece aludir al pasaje de Isaías (6,9-10), pero sin poner a Dios en relación causal con el endurecimiento. Reconoce el hecho del endurecimiento, pero no lo atribuye a la actividad del profeta, que sería, en último término, atribuirlo a la voluntad de Yahvé. El texto de Jeremías dice simplemente: *Oye, pueblo necio, que no tienes corazón; que teniendo ojos, no veis, y oídos, no oís* (Jer 5,21).

En un salmo (81,13) se expresa con terminología moderna la intervención de Dios en el endurecimiento del pueblo. *Yahvé ha dejado* (sillah) *a los israelitas en su pervicacia.*

De estas diversas presentaciones por los autores bíblicos del pecado de Israel, se deduce que todos ellos son aspectos diversos, que no agotan cada uno de por sí lo que hay de real en el hecho. El pueblo se endurece, pero también Dios le endurece, en el sentido que permite que se endurezca y que le deja en su endurecimiento y que todo está bajo el dominio absoluto de Dios.

Conciliar ambos hechos no era de los autores bíblicos, a quienes faltaban modos de expresión y lo decían según sus posibilidades, sino de la teología posterior, que tenía a su disposición una mayor riqueza de conceptos filosóficos elaborados.

Se puede objetar que la partícula *pen* sigue en pie y que designa algo temido que se quiere evitar, en este caso la conversión del pueblo. Pero se puede responder que ese aspecto va implicado al presentar a Dios como autor directo de la ceguera. Esa presentación lleva consigo que aparezcan como intenciones todas las consecuencias de la ceguera. Cuando en realidad lo que aparentemente es ceguera causada directamente por Dios pasa a ser ceguera nada más que permitida, toda la cadena de consecuencias ya no son necesariamente intenciones, sino que pueden quedar rebajadas al plano de la mera permisión.

III. Interpretación más en particular del texto de Isaías

Aunque la interpretación propuesta precedentemente puede ser ya satisfactoria, cabe, en el caso de Isaías, matizar un poco más.

Hay que plantear aquí una cuestión necesaria para la recta inteligencia del texto.

Cuando Isaías o algún discípulo puso por escrito este episodio, ¿reflejó literalmente lo acontecido o interpretó a la luz de lo que sucedió después el sentido de la misión que Dios le confiara al principio de su vida pública?

Una *cuestión análoga* se plantea respecto de un incidente de la vida del profeta Oseas. Tal como suena el texto del capítulo 1, Oseas recibe el mandato, por parte de Dios, de tomar como esposa una meretriz, de la que ha de tener hijos adulterinos. Es decir, la meretriz seguirá, después del matrimonio con el profeta, su vida anterior, que ahora será de adulterio. Los

hijos nacidos del adulterio, jurídicamente serán del profeta. Esto quiere decir la frase *y ten de ella hijos de adulterio.* En este hecho de su propia vida encuentra el profeta un símbolo de lo que sucede entre Dios y el pueblo. La alianza la transporta a alegoría matrimonial, y la infidelidad a adulterio. Los israelitas son hijos adulterinos.

Pero se pregunta: ¿Recibió el profeta realmente ese mandato de tomar como esposa una meretriz? No es necesario entenderlo a la letra. Prescindiendo de otras interpretaciones, una muy aceptable lo entiende así:

No hace falta suponer que el profeta desposó a una mujer conocida ya como meretriz. Los términos de la narración pueden simplemente significar que, cuando el profeta interpretó su propia vida proféticamente a la luz de los acontecimientos posteriores, lo que sucedió muy naturalmente, aunque bajo la Providencia, se lo atribuye a Dios.

Aquel hecho en la vida personal del profeta había de tener repercusión en el cumplimiento de su misión, y en la profundización del conocimiento de las relaciones entre Dios y el pueblo por medio de la alianza, que por primera vez había de ser designada bajo alegoría matrimonial. Al ser llamado a profeta por una voluntad expresa de Dios, el profeta entiende que todo lo suyo está bajo esta voluntad expresa de Dios y todo se orienta al profetismo. Por eso pone su matrimonio infeliz, a la luz de la repercusión que tuvo en su vida de profeta, como respondiendo a una voluntad especial de Dios, que expresa después por un mandato [12].

En el caso de Isaías, si se puso por escrito el relato de su vocación, como es lo más probable, cuando su misión de hecho aparecía ya *como un fracaso,* pudo interpretar la misión que le dio Dios, a la luz de lo que sucedió, como una misión de ceguera. Dios le mandaba a predicar para iluminar al pueblo y que se siguiera la conversión; pero como Dios, por sus secretos juicios, iba a *permitir* que el pueblo siguiera en su ceguera, de hecho le enviaba a cegar al pueblo. Es lo que vio el escritor cuando narraba con los hechos en retrospectiva.

El estilo, por otra parte hiriente y sin matices, es muy propio del énfasis semítico.

IV. El uso del texto por los evangelistas [13]

Dejemos a Marcos para el final.

Mateo (13,13-16) cita el pasaje todo entero, poniéndolo en boca de Jesús y según los LXX, lo que no deja de crear alguna dificultad, pues los judíos palestinenses, de lengua aramea, no usaban esa traducción.

La acción de Dios cegadora no aparece en Mateo ni en 13,13, donde resume la idea de la cita: *Por eso les hablo en parábolas,* "porque" (no *para que) mirando, no miran; ni oyendo, oyen ni entienden. Se cumple para ellos la profecía de Isaías, que dice,* etc. Según Mateo, la ceguera es la *causa* de que les hable en parábolas.

Lucas (8,10-11) da sólo el comienzo, eliminando así las palabras más duras: *A los demás, en parábolas, para que mirando, no miren, y oyendo, no entiendan.*

Juan (12,39-40) da la cita de Isaías en cuanto al sentido según el texto hebreo, pero con la particularidad de no ponerla en labios de Jesús, sino que la presenta como una reflexión propia. *Por eso no podían creer, pues había dicho Isaías,* etc.

Marcos refiere así la cita: *Todo va en parábolas, para que mirando, miren*

[12] Una disquisición parecida se podría hacer a propósito de otros pasajes proféticos; v.gr. Ez 24,15ss; Jer 32,7.

[13] J. Gnilka, *Die Verstockung Israels:* Isaías, 6,9-10 in der Theologie der Synoptiker (Studien zum A. und N. T., Band III) (München 1961).

y no vean, y oyendo, oigan y no entiendan, y no sea que se conviertan y se les perdone.

Marcos da el principio y el fin del texto isaiano, pero no conforme al hebreo, sino conforme al Targum. El Targum era el texto que se comentaba en las sinagogas. Esta circunstancia dice mucho a favor de la historicidad de la cita en labios de Jesús.

Marcos, al revés de Mateo, presenta la ceguera como *consecuencia* de que les hable en parábolas.

La solución. Algunos buscan la solución a base de un desplazamiento del texto. Este fenómeno no es infrecuente en los evangelios, como consta claramente de la comparación de unos con otros. Las mismas frases unos las colocan en una circunstancia, otros en otra.

Los *indicios* de desplazamiento son los siguientes:

a) Estos versos rompen la narración que presenta a Jesucristo junto al mar al principio y al final del capítulo.

b) Ha precedido una parábola, la parábola del sembrador. En el v.13ss la interpreta. En el v.10 no se sugiere que Jesús fuese interrogado sobre por qué hablaba en parábolas, sino que el reproche del v.13 sugiere que la pregunta en el v.10 originariamente fue sobre el significado de la parábola del sembrador.

Considerada como una sentencia independiente, podemos tratar de interpretarla en sí misma. J. Jeremías da esta interpretación.

1. Hay que notar la antítesis por la que se contraponen los discípulos y los de afuera: *A vosotros os es dado conocer el misterio del reino* de Dios; a los de afuera, en cambio, en parábolas.

La pasiva *os es dado* es una circunlocución para evitar el nombre divino. Equivale a decir: «Dios os ha dado conocer el misterio del reino de Dios».

2. El significado *en parábolas* debe estar condicionado por el paralelismo antitético de la frase.

Si *parábola* lo tomamos en el sentido que tiene a veces de enigma o de cosa obscura (cf. Ez 17,2; Hab 2,6; Sal 49,5; Prov 1,6, etc.; Mc 7,17), toda la frase sería así: «A vosotros os es dado el misterio del reino de Dios, pero a los de afuera todo les resulta obscuro».

3. La partícula *hina* no expresa la intención de Jesús, sino la de Dios. De hecho casi equivale a *para que se cumpla* (ἵνα πληρωθῇ)

Es posible también que el arameo *de* que está subyacente a *hina*, como en el Targum Is 6,9, tenga la fuerza de un pronombre relativo: *Para aquellos que están fuera, todo es obscuro, que ven, y, sin embargo, no ven...*

4. Jeremías insinúa una interpretación nueva para μήποτε. Dice que el arameo *dilema* que le está subyacente, según el Targum, puede significar *para que no, no sea que, por miedo de,* y también *a no ser que, a menos que.* Y añade que el *dilema* del Targum, a juzgar por la exégesis rabínica de Is 6,10, debe entenderse en el último sentido de *a no ser que.*

De aquí concluye que, al tener la fraseología de Mc 4,12 una coincidencia en detalles con la paráfrasis del Targum de Is 6,10b, el μήποτε de Mc 4,12 debe traducirse por *a no ser que, a menos que.*

6. De aquí que se deba traducir, según Jeremías, Mc 4,11ss: *A vosotros os ha dado Dios el secreto del reino de Dios*; pero para aquellos que están fuera, todo es obscuro, para que (como está escrito) puedan ver, y, sin embargo, no vean; puedan oír, y, sin embargo, no entiendan, a menos que se conviertan y Dios les perdone»

7. *La conclusión* es que el *logion* no se refiere a las parábolas de Jesús, sino a su predicación en general. En Jn 16,25 se designa toda la predicación de Jesús como una predicación *in proverbiis*; en Mc 4,11, *in parabolis.* El secreto del reino presente es manifestado a los discípulos, pero para los ex-

traños las palabras de Jesús permanecen obscuras, porque no conocen su misión ni se arrepienten. Así, para ellos se cumple el terrible oráculo de Is 6,10. Permanece, sin embargo, todavía una esperanza: *Si se arrepienten, Dios les perdonará.* Las últimas palabras ofrecen un rasgo de la misericordia perdonadora de Dios.

8. *En cuanto al tiempo* en que Jesús pronunció esta frase, Jeremías opina, a causa del fuerte contraste entre los discípulos y los extraños, que no debe ser antes de la confesión de Pedro, sino a partir de ésta, o sea en el período de la enseñanza secreta de Jesús.

Se describe el perpetuo doble éxito de toda predicación evangélica: el ofrecimiento de la misericordia y la amenaza del inminente juicio inseparable de él: salvación y destrucción, vida y muerte.

9. Queda el último punto: cómo esta frase vino a ser colocada en este contexto de parábolas.

Jeremías lo explica diciendo que Marcos (o un compilador anterior) erróneamente entendió *en parábolas,* como si se tratase de las parábolas evangélicas, y lo insertó así en el capítulo de las parábolas, formando un paréntesis entre Mc 4,10 y Mc 4,13, que originariamente empalmaban sin interrupción.

10. *Crítica de Jeremías.* La tesis de Jeremías es, en general, aceptable. El significado que da al μήποτε griego de *a no ser que* no parece que se pueda probar.

Gramaticalmente suena *para que no se conviertan.* Pero eso no quiere decir que la ceguera y no conversión sean la consecuencia de una intención de Dios o de Jesús. El texto de Isaías que se cita, explicado como lo explicamos antes, da la clave de solución.

Jesús vio en el texto de Isaías y en la predicación del profeta un tipo de su propia predicación.

La cita empleada tantas veces respondía a una preocupación de la Iglesia primitiva de justificar ante la opinión cristiana el escándalo que representaba la incredulidad del judaísmo ortodoxo. La respuesta era que ese hecho ya estaba profetizado de antemano. Cuando se redactan los evangelios viven en medio de esa dificultad, y es natural que pongan de relieve todos los elementos que encuentran en el evangelio para dilucidarla. Así, pues, *parábolas* parece en este pasaje polivalente. La predicación *en parábolas* era una predicación clara; pero de hecho, por mala disposición permitida por Dios, resultó oscura, cumpliéndose, lo mismo que en la misión de Isaías, enviado al mismo tiempo a esclarecer y a cegar.

Misterio designa aquí el secreto divino de que el reino de Dios ha comenzado en la persona y actuación de Jesús.

c) *La interpretación de la parábola del sembrador.* 4,13-20 (= Mt 13,18.23; Lc 8,11-15)

La palabra de Dios que se compara en la interpretación de esta parábola con la semilla fecunda, se compara en Is 55,10-11 con la lluvia y la nieve que descienden del cielo y hacen germinar y dar fruto a la semilla.

Se plantea la cuestión de si la interpretación que tenemos aquí pertenece a Jesucristo o a los predicadores de la Iglesia primitiva. Generalmente, los comentaristas modernos independientes se pronuncian por lo segundo. Las razones pueden verse detalladamente en Jeremías y resumidas en Taylor. Son de orden lingüístico, a saber: palabras que pertenecen al lenguaje típico de las epístolas

13 Y les dice: «¿No conocéis esta parábola, y cómo conoceréis todas
las parábolas? 14 El sembrador siembra la palabra. 15 Los que están
en el camino donde se siembra la palabra, cuando la oyen, en seguida
viene Satanás y les quita la palabra sembrada en ellos. 16 Y son igual-
mente los sembrados en pedregal aquellos que, al oír la doctrina, al
momento la reciben con gozo; 17 pero no tienen raíz en sí mismos,
sino que son tornadizos, y en cuanto suceda una tribulación o perse-
cución por causa de la doctrina, en seguida se escandalizan. 18 Y otros
son los sembrados en las espinas. 19 Estos son los que han oído la pala-
bra, y las preocupaciones del mundo, y el engaño de las riquezas, y
las demás ambiciones brotan y ahogan la palabra, y se hace infructuosa.
20 Y aquellos son los sembrados en buena tierra que oyen la palabra y

---

o de la Iglesia primitiva; por ejemplo, *logos* (la palabra), término técnico acuñado y usado constantemente por la Iglesia primitiva para designar el Evangelio, etc. La Iglesia primitiva le dio, según estos autores, una interpretación más bien alegorizante. El sentido original que tuvo en boca de Jesucristo fue ofrecer un cuadro de contraste. El advenimiento del reino es comparado con la recolección, que ciertamente llega a pesar de las *múltiples frustraciones.* A pesar de todo fracaso, el reino de Dios viene al fin. Tal vez fue pronunciado teniendo como transfondo aparentes fracasos, tales como los que se entrevén en Mc 6,1-6 (Nazaret) y 11,21 (Corozaín y Betsaida).

Se podría citar como un paralelo parcial Jn 12,24. Lo que en Marcos es un contraste, es en Juan una paradoja. En la parábola de Marcos viene el reino a pesar del fracaso aparente. En la imagen de Juan, precisamente viene el reino del mismo fracaso aparente, que es la cruz: *Si el grano de trigo, cayendo en la tierra, no muere...,* pero *si muere, dará mucho fruto.*

Otros autores católicos (v.gr., Lagrange) e independientes (verbigracia, Plummer) no ven dificultad en que Jesucristo hablase de la diferente clase de oyentes, aunque después en la redacción influyesen las circunstancias para que el evangelista emplease determinadas palabras.

13-14 *Logos* (la palabra) es el término técnico para designar la predicación evangélica (cf. Act 4,4; 6,4; 8,4, etc.; Gál 6,6; Col 4, 3, etc.).

15 Hay un poco de inseguridad en la aplicación de la parábola: tan pronto los oyentes son la semilla sembrada como los diversos terrenos donde cae. Entre los enemigos de la palabra es nombrado en primer lugar Satanás.

16-17 Las causas del fracaso de la palabra vienen del exterior.

18-19 Las causas que impiden el desarrollo de la palabra vienen del interior.

20 Aquí están representados los verdaderos cristianos.

d) *Sentencias diversas.* 4,21-25 (= Mt 13,12; Lc 8,16-18)

La lámpara y el celemín (21-23). Los diversos evangelistas colocan esta pequeña parábola en diverso contexto, con interpretación

la reciben, y dan fruto, uno de treinta, otro de sesenta, y otro de ciento».
[21] Y les decía: «¿Se tiene acaso la lámpara para ser colocada debajo
del celemín o bajo la cama, o no más bien para ser puesta sobre el
candelero? [22] Pues no hay nada oculto; sino para ser manifestado; ni
nada escondido, sino para que venga a la luz. [23] Si alguno tiene oídos
para oír, oiga». [24] Y les decía: «Fijaos en lo que oís. En la medida con
que midieseis, se os medirá a vosotros, y con creces. [25] Pues al que
tiene, se le dará, y al que no tiene, lo que tiene, se le quitará».

---

diversa. La interpretación que parece darle Marcos, dado el lugar en que la coloca, es que, si el reino es ahora como luz oculta para los de afuera, no ha de permanecer siempre así, sino que la intención de Dios es que se revele hacia el mundo, como la lámpara sobre el candelero [14].

24-25 En Marcos estas dos sentencias, dado también el contexto en que se colocan, deben referirse al comportamiento con respecto a la palabra. Según sea el entusiasmo con que la oigan, será el éxito.

e) *La parábola de la semilla que crece secretamente.* 4,26-29

Esta parábola sólo la trae Marcos. Se refiere al reino de Dios pero no está determinado cuál es precisamente el punto de comparación, si la semilla, o si el crecimiento, o si la recolección. Se han propuesto las tres explicaciones.

1.ª El reino de Dios es *como la semilla:* es una fuerza vital interna que transforma al individuo o a la sociedad. Eso fue el mensaje de Jesús para el mundo. En este caso Jesús fue el sembrador de la semilla.

2.ª El reino de Dios es *como todo el proceso del crecimiento.* El reino de Dios, ya en el mundo, se va realizando gradualmente.

3.ª El reino de Dios es *como la recolección.* La *recolección o la mies* es un símbolo bíblico frecuente para designar el acontecimiento escatológico, el día del Señor (cf. Jl 3,13). En los evangelios se encuentra la frase *La mies es mucha, pero los obreros pocos. Rogad, pues, al señor de la mies que envíe obreros a su heredad.* Se trata allí de la mies ya a punto de siega.

Así, pues, según esta interpretación, el reino de Dios se puede comparar a la semilla, pero considerado ya el acabamiento de un proceso.

Jesús en este caso no es el sembrador de la semilla, sino el que está en presencia del grano maduro y da los pasos para recogerle en el granero. El sembrador es Dios, que con un acto anterior a toda actividad humana (la gracia preveniente) inició un plan salvífico en el mundo. Los estadios de crecimiento fueron los que precedieron la venida de Jesús. Jesús consideraba su obra como el acabamiento de la obra de los profetas.

Pero también se puede referir el crecimiento secreto al minis-

[14] Cf. J. M. Bover, *«Nada hay encubierto que no se descubra» (Mc. 4,21 par.):* EstB (1954) 319-23.

[26] Y decía: «Así es el reino de Dios como un hombre que arroja la
semilla en la tierra [27] y duerme y despierta noche y día, y la semilla
germina y crece como él mismo no sabe. [28] Por sí misma la tierra da
el fruto, primero hierba, después espigas, después el trigo en la espiga.
[29] Y, cuando el fruto está a punto, echa la hoz, porque ha llegado la
siega».
[30] Y les decía: «¿Cómo compararemos el reino de Dios o en qué
parábola lo expondremos? [31] Es como el grano de mostaza, que, cuan-
do se siembra en tierra, es el más pequeño de todas las semillas sobre
la tierra, [32] y cuando está sembrado, sube y se hace mayor que todas
las hortalizas y echa ramas grandes, de tal manera que es posible que
bajo su sombra aniden las aves del cielo».
[33] Y con muchas parábolas así les exponía la doctrina según podían

---

terio de Jesús. La conclusión del proceso de crecimiento pertenece todavía al futuro, pero llegará ciertamente, puesto que ya está en marcha [15].

f) *La parábola del grano de mostaza.* 4,30-32
(= Mt 13,31-32; Lc 13,18-19)

En esta parábola encontramos también, como en la precedente, la dificultad de determinar cuál es el punto de comparación.

30-32 El detalle de la pequeñez de la semilla sólo se encuentra en Marcos. El grano de mostaza no es la semilla más pequeña. Es probable que el evangelista, o la fuente de que depende, pusiera este detalle porque quería dar a la parábola la interpretación de contraste entre pequeños comienzos y grandes resultados. La Iglesia es pequeña en sus comienzos, pero el germen del reino universal de Dios.

Si prescindimos de este detalle, podemos tomar como idea prevalente la del crecimiento, hasta el punto de que pueden anidar en ella las aves del cielo. Ahora bien, esta imagen de un gran árbol en el que anidan las aves del cielo la encontramos en el Antiguo Testamento como símbolo de un gran imperio que ofrece protección a sus súbditos (cf. Dan 4,12; Ez 31,6; 17,23). La interpretación pudiera ser en escatología realizada como la de la anterior. El reino de Dios es el gran árbol que ofrece cobijo a todas las aves del cielo, y el reino de Dios ya está presente en el mundo. Todos son llamados a venir a él. En escatología futurista, el reino de Dios todavía no ha venido, pero vendrá ciertamente, pues la potencialidad de lo significado por el grano de mostaza está ya en acción. Lo significado por el grano de mostaza en crecimiento es el ministerio de Jesús.

g) *Resumen sobre la enseñanza en parábolas.* 4,33-34
(= Mt 13,34-35)

33-34 Por aquí consta que la parábola era empleada por Jesucristo para ser mejor comprendido de la turba. La distinción entre turba

[15] Cf. F. Mussner, *Gleichnisauslegung und Heilsgeschichte. Dargetam am Gelichnis von der wachesden Saat (Mc. 4,26-29)*: TTZ (1955) 257.

entender, [34] y sin parábolas no les hablaba; pero en particular a sus propios discípulos se lo explicaba todo.
[35] Y les dice en aquel día venida la tarde: «Pasemos al otro lado».

---

y discípulos, en cuanto a la enseñanza de Jesucristo, pertenece a un período más posterior del ministerio de Jesús [16].

5. **Una serie de milagros.** 4,35-5,43

Aunque el orden de Marcos no siempre es visible, aquí sí aparece un orden claro en todo este contexto.

Después de haber presentado Marcos a Jesús como *maestro*, le quiere presentar como *obrador* de maravillas. El «Mesías de la acción» después del «Mesías de la palabra». Como maestro le presenta en la predicación en parábolas (4,1-34). Como obrador de maravillas, a partir de 4,35, donde con el milagro de la tormenta inicia una serie de milagros, que se agrupan geográficamente en torno al mar de Galilea. Estos milagros son de diverso orden, y es probable que el evangelista los escogiera, entre la multitud de los milagros referidos por la tradición, con la intención de presentar en ejemplos típicos el poder de Jesús en diferentes esferas. La calma de la tormenta en el mar le presenta con poder sobre los elementos de la naturaleza; la liberación del endemoniado de Gerasa, con poder sobre los demonios; la curación de la hemorroisa, con poder sobre las enfermedades; la resurrección de la hija de Jairo, con poder sobre la muerte.

Que esta idea ordenadora de perícopas (Jesús maestro, Jesús obrador de maravillas) fue consciente en Marcos para toda esta sección, parece desprenderse de la escena en Nazaret, que corona toda esta sección, donde se refiere el asombro de los nazaretanos precisamente por la sabiduría de Jesús (maestro) y por su poder de hacer milagros (Mc 6,2).

Se distinguen estas narraciones por la riqueza de los detalles.

1.ª *La tempestad en el lago.* 4,35-41 (= Mt 8,23-27; Lc 8,22-25)

35 *En aquel día, a la tarde*, se refiere al día de la predicación de las parábolas. La travesía del lago requería varias horas. Siendo ya tarde cuando partieron, la tormenta debió de suceder en la noche.

[16] Cf. G. Dalman, *Arbeit und Sitte in Palästina* (1933) 153-165; P. Lagrange, *Le but des paraboles d'après l'Evangile selon Saint Marc:* RB (1910) 5-36; A. Skrinjar, *Le but des paraboles sur le Règne et l'économie des lumières divines d'après l'Ecriture Sainte:* B (1930) 291-321.426-449; E. Percy, *Liknelos teorien i Mark 4,11-12 och Kompositionem au Mark 4,1-34:* SvExegArbs (1947) 258-78; O. A. Pipev, *The Mystery of the Kingdom of God (Mc 4,10-12):* Interp. (1947) 183-200; D. Hangg, *Das Ackergleichnis (Mc 4,19):* ThQ (1947) 60-81.166-204; C. Masson, *Les Paraboles de Mc 4;* C. H. Dodd, *The Parables of the Kingdom* (Londres 1935); C. Barry, *The Literary and Artistic Beauty of Christ's Parables:* CBQ (1948) 376-83; J. Jeremias, *The Parables of Jesus* (trad. ingl. 1955) 9ss.255-71; W. Marxsen, *Redaktiongeschichtliche Erklärung der sogenannten Parabeltheorie des Markus:* Zeits. f. Theol. und K. (1955) 255-71; J. A. Baird, *A pragmatic approach to Parable exegesis: some new evidence on Mark 4,11.33-34:* JBLit (1957) 200-207; P. H. Igarashi, *The Mystery of the Kingdom (Mc 4,10ss):* JBRel (1956) 83-89; W. Manson, *The Purpose of the Parables: A Reexamination of Mc 4,10ss:* ExpT (1956s) 132-135; E. Morel, *Jésus au miroir des Paraboles:* FoiVi (1957) 173-194; G. H. Boobyer, *The Redaction of Mk 4,1-34:* NTSt 8 (1961s) 59-70.

36 Y despiden a la turba y le toman tal cual estaba en la barca, y había
con él otras embarcaciones. 37 Y sucedió una gran tormenta de viento,
y las olas se lanzaban en la barca de tal manera, que ya se llenaba la
barca. 38 Y él estaba en la popa durmiendo sobre el cabezal. Y le des-
piertan y le dicen: «Maestro, ¿no te atañe a ti, que perecemos?» 39 Y, le-
vantándose, amenazó al viento y dijo al mar: «Calla, enmudece».
Y cesó el viento y se hizo una gran bonanza. 40 Y les dijo: «¿Por qué
sois tan tímidos? ¿Todavía no tenéis fe?» Y temieron con un temor
grande, y se decían unos a otros: «¿Quién, pues, es éste, a quien el
viento y el mar obedecen?»

5 1 Y llegaron a la otra parte del lago, a la región de los gerasenos.

---

36 *Así como estaba* se refiere al detalle dado en 4,1, en que Jesús se ve obligado a subir a una barca y predicar desde allí a la turba que estaba en la orilla.

37 El lago está sujeto a tormentas repentinas.

38 La verdadera naturaleza humana de Jesús aparece en este detalle del sueño que se toma, cansado de un día intenso de trabajo.

39 Se nota en el tono poco respetuoso con que se dirigen a Jesús la situación desesperada. Mateo y Lucas, como otras veces, suavizan las expresiones.

Según Mc y Lc le llaman «Maestro» *(didáskale, epistáta)*. Según Mt, «Kyrie» (Señor), que a juzgar por otros pasajes tiene el alcance de designar a Jesús como dotado de poderes divinos (cf. 8,2.6; 9,28; 15,27; 17,15; 20,30). En Marcos y Lucas la apelación que le dan los discípulos es solamente un título humano de respeto.

40 *Todavía no tenéis fe* alude tal vez al hecho de que han visto ya el poder de Jesús en otros milagros, y debían por eso no dejarse coger así por el temor estando en compañía de Jesús.

41 Este milagro muestra a Jesús como Señor de los elementos. Es un milagro de nuevo género, que deja a los discípulos llenos de un respetuoso temor.

Mateo, con algunos cambios, intencionados, ha dado a la escena dimensiones tipológicas, haciendo resaltar el *simbolismo* que está implícito en Marcos. Los discípulos en medio de la tormenta, mientras Jesús duerme, simbolizan a los discípulos contemporáneos del evangelista en medio de las dificultades, de las que terminan vencedores por la intervención de Jesús [17].

2.ª *El endemoniado de Gerasa.* 5,1-20 (= Mt 8,28-34; Lc 8,26-39)

Todos reconocen la dificultad de este pasaje, sobre todo en el relato de los cerdos.

1 *El lugar* (Mc: en la región de los gerasenos; Mt: ... de los gadarenos; Lc: ... de los gergesenos). En Marcos hay algunos manuscritos que ponen o *gadarenos* o *gergesenos*, pero probablemente son armonizaciones con el texto de Mateo y Lucas.

[17] H. Hegermann, *Bethsaida und Gennesar:* Eine Redaktionsgeschichtliche Studie zu Mc 4-8: Beih ZNWiss 26 (1960) 130-140; J. B. Bauer, *Procellam cur sedavit Salvator?:* VD (1957) 89-96; Cf. G. Bornkamm y H. G. Held, *Überlieferung und Auslegung im Matthäus-Evangelium:* Neukirchen Kreis Moers (1960) 48-53 y 189-92; J. Alonso Díaz, *Pasaje de la calma de la tormenta en el Evangelio según San Mateo:* CultBib (1963) 149-57.

2 Y, saliendo él de la barca, en seguida le salió al encuentro de los se
pulcros un hombre con espíritu impuro 3 que tenía la habitación e
los sepulcros, y ni con cadenas podía ya nadie sujetarle, 4 porque fu
muchas veces atado con grillos y cadenas, y rompió él las cadenas
destrozó los grillos, y nadie podía domarle, 5 y durante toda la noch
y el día estaba en los sepulcros y en los montes gritando y golpeándos
a sí mismo con piedras. 6 Y, al ver de lejos a Jesús, corrió y se postr
ante El. 7 y, gritando con una voz muy grande, dice: «¿Qué tengo y
que ver contigo, Jesús, Hijo de Dios Altísimo? Te conjuro por Dio
que no me atormentes». 8 Pues le decía: «Sal, espíritu inmundo, d
este hombre». 9 Y le preguntaba: «¿Cuál es tu nombre?» Y le dice

---

La lección de Marcos crea una gran dificultad, pues la escen fue junto al mar, y Gerasa está demasiado lejos (60 kms.) del luga del incidente como para poder ser una designación familiar, gener para toda aquella localidad.

Lucas y Mateo notaron la dificultad y la suprimieron, omitiend *al otro lado del mar*. Mateo dice *al otro lado*, y Lucas *en la regió de los gergesenos*, que está al otro lado de Galilea.

La explicación de la dificultad puede ser la siguiente: Marco escribió *de los gerasenos*, refiriéndolo no precisamente a Geras sino a otra ciudad junto al lago, que bien puede coincidir con la actuales ruinas de Kersa o Kursi, en la orilla oriental.

A dos kilómetros de esta localidad hay una rampa de uno 30 metros sobre el mar. Es muy probable que después lectores copistas muy de los comienzos lo entendieran de Gerasa, localida más conocida.

2-5 Toda la impresión que deja la descripción del poses es la de un loco furioso. Mt pone *dos*, tal vez por el que omitió d Mc 1,21-28.

6-7 El apelativo que da el demonio a Jesús, *Hijo de Dio Altísimo* (Mc), *Hijo de Dios* (Mt), no presupone que conociera l naturaleza divina de Jesucristo; de lo contrario, no le conjurarí el demonio *por Dios*, como por uno más excelso. Es, como el títul *el Santo de Dios* (Mc 1,24), una expresión de dignidad y santida sobrehumana propia del Mesías.

Se puede suponer que la fama de los milagros de Cristo le habí precedido (cf. Mt 4,24: *Su fama se extendió a toda Siria...)*. Est confesión puede ser del demonio mismo o del mismo endemoniad que se siente en cierta manera identificado con el demonio. Viend acercarse a Jesús, pudo sospechar que era el gran obrador de mi lagros, cuya fama había llegado a aquellas regiones.

¿Vienes aquí a atormentarnos antes de tiempo? (Mt): La fras nos introduce en la atmósfera de las ideas corrientes acerca de lo demonios y su actividad y su destino. Los demonios, según lo libros apócrifos, tenían poder para afligir a la humanidad hasta e día del juicio; entonces serían castigados (cf. *Henoc* 15-16).

9-10 *Legión* originariamente significa una unidad de tropa d más de 6.000 hombres. Se indica en esta frase la multitud de demo nios que poseen al loco.

«Legión es mi nombre, pues somos muchos». 10 Y le rogaba insistentemente que no los echase fuera de la región. 11 Ahora bien, había por allí en la falda del monte una gran piara de cerdos paciendo.
12 Y le suplicaron: «Envíanos a los puercos para que entremos en ellos». 13 Y se lo permitió. Y, saliendo los espíritus inmundos, entraron en los cerdos, y se lanzó la piara por el precipicio abajo al mar, como unos dos mil, y se ahogaron en el mar. 14 Y los que los apacentaban huyeron y lo anunciaron a la ciudad y en los campos, y vinieron a ver

---

Fuera de la región: Lucas dice *al abismo* (es decir, a la gehena), el lugar de los malos espíritus. Se ha supuesto que la frase significa *fuera de la tierra,* siendo, por lo tanto, equivalente la expresión en Lucas y en Marcos. Pero claramente Χώρα (región) no significa la *tierra* como distinta del mundo inferior (o *sheol,* o infierno), sino una parte de la tierra en cuanto distinta de otra (una región de otra región). Γῆ (tierra) es la palabra propia para designar la tierra o mundo. Claro está que la traducción *fuera de la región* (puesta en boca de los demonios) crea otra nueva *dificultad.* Qué preferencia pueden tener los demonios por una región sobre otra, es uno de los misterios ligados a estos relatos de posesiones diabólicas.

La variante de Lucas es probablemente un intento de remover la dificultad: *que no los mandara ir al abismo* (Lc 8,31).

11-15 La crianza de cerdos estaba prohibida a los hebreos (Lev 11,7). Pero este hecho sucede en la Transjordania, región semipagana.

La Decápolis (las diez ciudades), al sudeste del lago de Genesaret, estaba habitada preferentemente de griegos y sirios, estando sometida directamente al gobernador de la provincia romana de Siria.

Este incidente es el que crea mayor dificultad.

A) Los críticos independientes ven en ello el extremo adonde llegó la credulidad de otros tiempos. Los hechos en este caso, dicen, son la cura del enfermo y el despeñamiento de los cerdos asustados. El relato tradicional los une de tal manera, que hace a Jesús responsable lo mismo de uno que de otro. Wellhausen va más lejos. Como esta narración muestra poca simpatía por los cerdos y sus dueños gentiles (era animal inmundo), sugirió que se trataba tal vez de un cuento referente originariamente a un judío exorcista en un país extranjero, y adaptado posteriormente y aplicado a Jesús.

1. *El fenómeno de la posesión* los críticos independientes más moderados lo explican así:

No admiten en estos casos verdadera posesión diabólica. Se trataba simplemente de enfermedad de tipo psicológico, como se dan también hoy día, sin que se atribuyan al demonio. Entonces todo eso se le atribuía al demonio, y esa idea estaba muy difundida en el pueblo y profundamente arraigada.

2. *Acomodación de Jesucristo.*—Jesucristo, aunque sabía que todos aquellos fenómenos no procedían del demonio, se acomodó en sus acciones y adaptó sus palabras a aquella manera de pensar propia del tiempo, común a todos los pueblos de Oriente.

qué había sucedido. [15] Y se llegan a Jesús, y contemplan al endemo-
niado sentado, vestido y en su sano juicio el que había tenido una le-
gión, y se aterrorizaron. [16] Y los que lo habían visto les referían cómo
había sucedido con el endemoniado y lo de los cerdos. [17] Y comenza-
ron a rogarle que se alejase de sus contornos. [18] Y, al subir él a la barca,
le pedía el antes endemoniado ir con él, [19] y no se lo permitió, sino
que le dice: «Vete a tu casa con los tuyos y cuéntales cuanto el Señor
ha hecho contigo y se compadeció de ti». [20] Y se fue y comenzó a pre-
dicar por la Decápolis cuanto Jesús le hizo, y todos se admiraban.

Se trataría de la misma acomodación al *lenguaje popular* que tiene cuando habla de que *sale el sol* o que *se pone* (Mt 5,44-45), contra lo que en realidad es, o de que *el grano de trigo, cayendo en la tierra, muere* (Jn 12,24-25) (cuando en realidad sólo en *apariencia* muere).

Este error no tenía por qué corregirlo, pues puede considerarse de tipo científico (aunque no todos lo ven así), y Cristo no traía la misión de suprimir errores científicos.

Por otra parte, hubiera sido prácticamente imposible e inútil ir contra ese error, dado lo arraigada que la creencia demonológica se encontraba en el Oriente.

El pueblo, finalmente, no hubiera creído a la palabra de Jesucristo si, v.gr., ante la objeción de los fariseos *que echaba a los demonios en nombre de Beelzebul* hubiera respondido que no existían tales espíritus malos. Todos los presentes hubieran tenido esa respuesta como una escapatoria, y los fariseos se hubieran aprovechado de muy buena gana de esta ocasión para desautorizar a Jesús ante el pueblo, diciendo de él que era un partidario de la secta incrédula de los saduceos, que negaban la existencia de los espíritus (Act 23,8).

Añaden algunos que en el fondo había algo de verdad en aquella concepción popular, pues todas las enfermedades, siendo consecuencia del pecado, están algo relacionadas con el demonio, y el curar las enfermedades en realidad era una victoria sobre el demonio.

B) *Los exegetas católicos* generalmente lo interpretan todo a la letra.

1. No creen que Cristo se hubiera podido acomodar a ese error popular, sino que opinan que, de existir tal error, debía haberle corregido.

2. *La pérdida de los cerdos* la explican diciendo que era conveniente una señal visible de que el demonio había abandonado al hombre y había quedado aniquilado su poder al ahogarse los cerdos en el mar. La pérdida que suponía para los propietarios la permitió como se permiten las inundaciones, terremotos, etc., etc.

15-17 El efecto que produce el milagro en los de la región no es de alegría, sino de espanto, y por eso le ruegan que se aleje de entre ellos.

18-20 Al liberado de la posesión Jesús no le permite que le acompañe, tal vez por ser de origen pagano, tal vez porque, de constitución enferma, no es apto para ser discípulo.

21 Y, habiendo pasado Jesús de nuevo a la otra orilla, se le reunió mucha gente y estaba junto al mar. 22 Y llega uno de los jefes de la sinagoga por nombre Jairo, y, viéndole, cae a sus pies 23 y le suplica insistentemente, diciendo: «Mi hijita está en las últimas; ven a poner

---

Llama la atención el que le encargue comunicar a los suyos todo lo sucedido, cuando en otras ocasiones impone el silencio (1,44; 3,12; 7,36; 8,26). La razón está en que en la región de la Decápolis, preferentemente pagana, no había el peligro de que su mesianismo despertase entusiasmos populares que obstaculizasen el desarrollo normal y previsto del ministerio de Jesús.

Desde el punto de vista de comparación de los sinópticos, es digna de atención una pequeña diferencia respecto del evangelio de Lucas. Lucas dice *por toda la ciudad;* Marcos, *en toda la Decápolis.* La frase de Lucas parece una mala traducción de la palabra aramea *mediná,* que en el arameo palestinense podría significar *provincia.* Marcos parece dar el sentido verdadero *(en la provincia de Decápolis),* y Lucas no parece depender aquí de Marcos, sino de una fuente aramea anterior [1]. La Decápolis comprendía las ciudades de Damasco, Rafana, Dión, Canatha, Scythópolis, Gadara, Hippos, Pella, Gerasa y Filadelfia.

3.ª *La resurrección de la hija de Jairo.* 5,21-24 (= 35,43; Mt 9,18-26; Lc 8,40-56)

La narración está partida por la curación de la hemorroísa. La íntima trabazón de los dos milagros tiene todo el aspecto de pertenecer a la tradición primitiva y no ser mera disposición del evangelista. Mateo esta escena de la orilla del lago la ha trasladado a «cuando Jesús está en casa» (9,18).

21 Del otro lado del Jordán vuelve otra vez al lado de acá.

No se indica con más precisión el sitio. Puede ser en los alrededores de Cafarnaúm, y así lo indica Mateo (9,1).

21-23 Descripción del suplicante. Bajo el peso de su tribulación, deja aparte su dignidad y cae a los pies de Jesús. El jefe de la sinagoga era el que debía dirigir el sábado las ceremonias religiosas.

Lucas le da el nombre de Jairo. Mateo no; ni tampoco Marcos, según el códice Beza y la *Vet. Lat.*

El motivo de la petición de Jairo lo dan distinto los tres evangelistas. Marcos dice: «está en las últimas». Lucas: estaba «muriendo»; Mateo: «acaba de morir». La razón está en que Marcos y Lucas distinguen dos comunicados, el del padre (está muriendo) y el del mensajero posterior (ha muerto). Mateo «condensa» los dos comunicados en uno, como suele hacer otras veces.

Marcos, que gusta de los diminutivos, dice: «mi hijita» (v.23).

[1] Cf. M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts* (1945) 11; J. Smit, *De Daemoniacis in historia evangelica* (Romae 1913); Bauernfeind, *Die Worte der Dämonen in Markusevangelium* (1927) 23ss.69ss.34ss; T. A. Burkil, *Concerning Mk. 5,7 and 5,18-20:* StTh (1958) 159-166; J. A. Kleist, *The Gadarene demoniacs:* ChBQt 9 (1947) 101-105; T. A. Burkil, *Concerning Mk. 5,7 and 5,18-20:* StTh (1958) 159-166.

las manos sobre ella para que sane y viva». 24 Y se fue con él. Y le
acompañaba gran gentío y le estrujaban.
25 Y una mujer que padecía flujo de sangre desde hacía doce años
26 y había sufrido mucho de muchos médicos y gastado toda su hacien-
da sin utilidad ninguna, antes bien viniendo a estar peor, 27 habiendo
oído lo que se contaba de Jesús, llegóse entre la turba por detrás y tocó
su manto, 28 pues decía: «Si tocare aunque sólo fuera sus vestidos,
sanaré». 29 E inmediatamente se secó la fuente de su sangre y sintió
en su cuerpo que estaba curada de su dolencia. 30 Y en seguida Jesús,
como conociendo en sí mismo la virtud que había salido de él, vol-
viéndose en medio de la multitud, dijo: «¿Quién me tocó los vestidos?»
31 Y le dicen los discípulos: «Estás viendo la multitud que te estruja,
y dices: '¿Quién me ha tocado?'» 32 Y miraba en derredor para ver
a la que había hecho esto. 33 Entonces la mujer, asustada y temblorosa
viendo lo que le había sucedido, vino y se postró ante él y le dijo toda
la verdad. 34 Pero él le dijo: «Hija, tu fe te ha sanado; vete en paz y
queda curada de tu mal».

---

24 El verso con su referencia a las multitudes que le estrujaban prepara la narración de la mujer con el flujo de sangre.

No se menciona ninguna respuesta de Jesús, sino que se echa a andar.

4.ª *Episodio intercalado de la mujer con el flujo de sangre.* 5,25-34 (= Mt 9,20-22; Lc 8,43-48)

25 La frase que estaba *en flujo de sangre* es semítica, como uno *en espíritu inmundo.* Tal enfermedad, según el Levítico (15,19-27), la constituía en estado permanente de impureza legal y la excluía del trato social.

26 Mateo, y también, según algunos manuscritos, Lucas, el médico, omiten toda la frase de Marcos, *que había sufrido mucho de parte de muchos médicos y que había gastado todo su patrimonio, sin tener ningún alivio, más bien empeorando.*

27-29 Marcos dice en otros sitios (3,10; 6,56), resumiendo la actividad de Jesús, que obraba muchas curaciones con sólo su contacto. Este hecho ha llegado a conocimiento de la mujer, y con plena fe quiere lograr tocar a Jesús.

30 La pregunta de Jesús prepara hacer público aquel milagro oculto, y también la fe de la mujer que le ha tocado.

31-32 La réplica de los discípulos es omitida por Mateo. *¡Te están estrujando, y dices quién te ha tocado!* Lucas suaviza un tanto: poniéndola en boca de Pedro: *Las turbas te cercan y te estrujan.*

La diferencia ilustra el carácter primitivo del relato marcano. «La reflexión de los discípulos no es muy respetuosa para Jesús; procede de un grueso sentido común que no penetra la intención del Maestro» (LAGRANGE).

Sobre el mirar Jesús en derredor, cf. 3,5.

33-34 La mujer que, faltando a las leyes, se mezcla con la turba y toca a Jesús, quiso pasar inadvertida. Ahora tiene que confesar su enfermedad. Jesús no la reprende. El término *hija* mani-

[35] Estando él hablando, llegan de casa del jefe de la sinagoga di-
ciendo: «Tu hija ha muerto. ¿A qué molestas ya al Maestro?» [36] Pero
Jesús, habiendo escuchado la conversación hablada, dice al jefe de la
sinagoga: «No temas, sólo ten fe». [37] Y no permitió a nadie que le
acompañara, fuera de Pedro, Santiago y Juan, el hermano de Santia-
go. [38] Y llegan a la casa del jefe de la sinagoga y ve el alboroto y a los
que lloraban y plañían; [39] y, entrando, les dice: «¿Por qué alborotáis
y lloráis? La niñita no murió, sino que duerme». [40] Y se reían de él.
Pero él, echando a todos fuera, toma consigo al padre de la niñita y
a la madre y a los que iban con él y entra a donde estaba la niña [41] Y, co-
giendo la mano de la niña, le dice: «Taliza koum», que significa: «Mu-
chacha, a ti te lo digo, levántate». [42] E inmediatamente se levantó la
muchacha y andaba, pues era de doce años. Y quedaron fuera de sí
con gran asombro. [43] Y les recomendó mucho que nadie supiera aque-
llo y dijo que le dieran de comer.

---

fiesta benevolencia. Nótese el contraste con la escena del leproso de Mc 1,41, en que, según una lección probable, Jesús se irrita, tal vez porque el leproso transgredió la ley mosaica.

Jesús atribuye la curación de la mujer a su fe. Πίστις significa aquí, igual que en 2,5; 4,40; 5,36; 9,23ss; 10,52, la creencia en el poder de Dios, presente y activo en Cristo mediante los milagros, que son los signos de la venida del reino [2].

Una leyenda hizo de esta mujer la Verónica, que enjugó el rostro de Jesús camino del Calvario.

5.ª *La resurrección de la hija de Jairo.* 5,35-43 (= Mt 9,23-26; Lc 8,49-56)

Se distinguen cuatro estadios en la narración: 1.º Junto al lago (21-34). 2.º En el camino (35-37). 3.º En el patio de la casa (38-40). 4.º En la habitación de la niña (41-43).

35-36 Se puede suponer la angustia en el ánimo de Jairo durante la detención ocasionada por la hemorroísa. Al opinar los que traen la noticia que la ayuda es demasiado tardía por estar ya la niña muerta, se reconocía a Jesús solamente un poder sobre las enfermedades, pero no sobre la muerte. Jesús inculca la fe al jefe de la sinagoga. El uso del imperativo presente indica la continuación de la acción de creer: *Sigue creyendo.*

37-38 Sólo tres de sus discípulos le acompañan como testigos, que más tarde serán testigos también de su transfiguración (9,2). En la casa se encuentran ya, según la costumbre oriental, las plañideras y otras personas venidas para dar el pésame.

39-40 La risa con que recibe la turba presente la afirmación de Jesús de que la niña no está muerta, sino dormida, es una prueba de incredulidad. La muerte pasajera de Lázaro también la designó Jesús como un sueño (Jn 11,11).

41-42 El poder de Jesús, que manda a la muerte, produce, como otros milagros, el temor religioso en los que lo contemplan.

43 El mandato de callar entra en la serie de textos del llamado «secreto mesiánico» del evangelio de Marcos (cf. 1,44).

[2] EMM. A SAN MARCO, *Mulier hemorroissa sanatur:* VD 11 (1931) 321-5.

6 [1] Y salió de allí y va a su patria, y le acompañan sus discípulos.
[2] Y, siendo sábado, comenzó a enseñar en la sinagoga. Y los muchos
que le oían se admiraban, diciendo: «¿De dónde a éste estas cosas, y
qué sabiduría es ésta que le ha sido dada, y esos milagros hechos por
medio de sus manos? [3] ¿No es éste el artesano, el hijo de María, y el
hermano de Santiago, y José, y Judas, y Simón? ¿Y no están sus her-
manos aquí entre nosotros?» Y se escandalizaban de él. [4] Y los dijo Je-
sús: «No hay profeta despreciado sino en su patria y entre sus parien-
tes y en su casa». [5] Y no pudo hacer allí ningún milagro, a excepción
de unos pocos enfermos que curó imponiéndoles las manos. [6] Y se
maravillaba de su incredulidad.

Es de observar el detalle, que trae sólo Marcos, de la indicación de Jesús que dieran de comer a la niña. Es un rasgo psicológico. Los padres, en la alegría, habían olvidado que la niña necesitaba comer.

6. **Jesús en Nazaret.** 6,1-6a (= Mt 13,53-58; Lc 4,16-30)

1-2 Nazaret se puede llamar su *ciudad natal*, porque allí vivió principalmente. Jesús predica en la sinagoga el sábado. Lc 4,17-21 cuenta más detalladamente lo ocurrido.

3 Hay dos variantes importantes en este verso: 1) *el artesano, el hijo de María;* 2) *el hijo del artesano*. Esta lección era la que leía Orígenes, pues contestando a Celso, dice que en ninguna parte del evangelio se lee que Jesús fuera artesano *(Contra Celso* 1,28). Mateo dice: *¿No es éste el hijo del artesano? ¿No se llama su madre María?* (Mt 13,55). Lucas dice: *¿No es éste hijo de José?* (Lc 4,22). En esta inseguridad de la tradición es difícil saber cuál fuese la frase original. Probablemente, *el artesano, el hijo de María*, es la lección original, y las otras variantes podrían explicarse por un deseo de los copistas de evitar a los lectores gentiles algo que éstos pudieran considerar como ofensivo para Jesús: *ser él mismo un carpintero*. Otros (Klostermann), en cambio, tienen por más primitiva la lección de Orígenes *(el hijo del artesano)*, y consideran otras lecciones como correcciones dogmáticas en favor de la concepción virginal [1].

El no nombrar más que a María puede indicar que José ya había muerto para entonces. Según otros, indica desprecio el no nombrar a uno sino con referencia a su madre. Τέκτων (artesano) significa más probablemente *carpintero* que *albañil*, como entendieron algunos. Respecto a los parientes, cf. 3,35.

4-6 Se dice que, a causa de la incredulidad de los nazaretanos, Jesús no pudo hacer ningún milagro, si no es la curación de unos pocos enfermos. Y es que sus milagros están ligados como condición a la fe de aquellos que deben experimentar su poder salvífico.

El proverbio referente al profeta se ilustra con Jer 11,21. Jesús, según Marcos, ya no vuelve a entrar en ninguna sinagoga.

[1] Sobre la relación de este pasaje con la virginidad después del parto, cf. A. Brassac, *Mc 6,3: valeur de l'article dans le Grec biblique:* RevAp 36 (1923) 636-38; cf. C. S. C. Williams, *Alterations to the Text of the Synoptic Gospels and Acts* (Oxford 1951) 30.

Y recorría las aldeas del contorno enseñando. [7] Y llama a los doce, y comenzó a enviarlos de dos en dos y les dio poder sobre los espíritus inmundos. [8] Y les ordenó que no tomasen para el camino nada, fuera de un bastón; ni pan, ni alforja, ni calderilla en la faja. [9] Sino calzados sandalias, y «No vistáis dos túnicas». [10] Y les decía: «Dondequiera que entréis en una casa, permaneced allí hasta que salgáis de allí. [11] Y si algún lugar no os acogiere ni os escuchasen, saliendo de allí, sacudid el polvo de debajo de vuestros pies en testimonio para ellos». [12] Y, sa-

---

Toda la escena aparece como símbolo de la reyección de Israel, que comenzó recibiéndole con entusiasmo y termina repudiándole [2]

7. La misión de los apóstoles. 6,7-13 (= Mt 9,35; Jn 1,9-11; Lc 9,1-6)

7 Les da el poder de arrojar los demonios. Era ello una confirmación de su predicación. El mandarlos a predicar es en cumplimiento de aquello para que habían sido elegidos (cf. 3,15).

8-12 Les exige la máxima simplicidad: no deben llevar consigo ni víveres, ni dinero para el viaje, ni deben tener el «lujo» de dos bastones, ni tampoco alforjas para llevar las provisiones. Se les permite solamente el bastón y las sandalias.

Lucas y Mateo introducen en sus versiones del material marcano un rigorismo todavía mayor del ascetismo exigido a los discípulos en el original. Los primeros misioneros cristianos, ya desde un principio, aparecieron muy semejantes en la forma a los predicadores cínicos itinerantes del mundo helenístico. Es muy probable que la necesidad de competir con ellos llevase *a la prohibición de las sandalias*, que Marcos enfáticamente permite.

En Mc 6,9, la introducción de *pero calzados con sandalias* entre la cláusula *hina* y el discurso directo de *no os pongáis* sugiere que Marcos está al tanto de la creciente tendencia hacia el ascetismo y ha insertado la cláusula para combatirlo [3].

En Mc 6,11, los discípulos, en caso de no ser escuchados en una ciudad determinada, deben marcharse y *sacudir* el polvo de debajo de sus pies. Este detalle está a favor del uso de sandalias como originario, pues es difícil imaginar un gesto dramático de sacudir el polvo de los pies, no así de sacudir el polvo de las sandalias.

Como un testimonio para ellos, es decir, como una advertencia.

Respecto a hospedar a los apóstoles o enviados, la *Didajé* contiene esta norma curiosa (XI 4s): «Todo apóstol que viene a vosotros sea recibido como el Señor; permanecerá un día, y, si fuera necesario, también el siguiente; pero, si permaneciere tres, es un seudoprofeta».

12 Como único argumento de predicación de los apóstoles se indica solamente el llamamiento a la conversión, con que Jesús había iniciado su predicación del reino de Dios (cf. 1,15).

[2] P. J. Temple, *The Rejection at Nazareth:* CathBiblQuart (1955) 349-62; W. H. P. Hatch, *A Conjecture Concerning original Text of Mark, 6,6:* JBLit (1956) VII.

[3] Cf. B. Ahern, *Staff or no Staff (Mt. 10,10; Mc. 6,8):* CBQ (1943) 332-7; W. L. Knox, *The Sources of the Synoptic Gospels* vol.2 (Cambridge 1957): *The charge to the Disciples* 48-60.

liendo, predicaron que se convirtiesen, [13] y echaban a muchos demonios
y ungían con aceite a muchos enfermos y los sanaban.
[14] Y oyó el rey Herodes, pues su nombre se había hecho manifies-
to, y decían que Juan Bautista había resucitado de entre los muertos,
y por eso actúan en él poderes maravillosos. [15] Otros decían que es
Elías. Otros decían que es uno de los profetas. [16] Y, oyéndolo Hero-
des, decía: «Juan, a quien he decapitado, ha resucitado».

---

13 *La unción con óleo* para curar a los enfermos, muy difundida entre los hebreos como sistema puramente médico, simboliza el poder sobre las enfermedades dado a los apóstoles.

IV. *MINISTERIO FUERA DE GALILEA.* 6,14-8,26

Los acontecimientos que siguen, a excepción de 6,53-56 y 8,11-13, tienen lugar fuera de Galilea. Jesús se retira cada vez más del pueblo.

1. **Un interludio.** 6,14-29

Se encuentra entre la misión de los doce (6,6b-13) y la vuelta de los discípulos (6,30-34). Dónde estuvo Jesús en el intervalo y qué hizo, no lo sabemos.

a) *Temores de Herodes.* 6,14-16 (= Mt 14,1-2; Lc 9,7-9)

14 Herodes era el hijo de Herodes el Grande y de Maltace, y recibió a la muerte de su padre la tetrarquía de Galilea y Perea. Tenía su residencia en Tiberíades, junto al lago de Genesaret.

Su ambición por ser rey le condujo al destierro, bajo Calígula, el año 39.

El título de *rey* que le da Marcos aquí y en 6,22, etc., ha sido citado a veces como un error, pero el uso puede reflejar la costumbre local. Lucas (9,7) y Mateo (14,1) no le dan este título.

Las opiniones populares que identificaban a Jesús con el Bautista redivivo o con Elías redivivo, o que le comparaban con alguno de los profetas, son mencionados de nuevo en 8,28.

15-16 Por lo que respecta a la creencia de la vuelta de Elías, véase Mal 3,1; 4,5 y Mc 1,6; 9,9-13. En este último pasaje, Jesús identifica al Bautista con Elías.

b) *La muerte del Bautista.* 6,17-29 (= Mt 14,3-12; Lc 3,19-20)

Esta escena colocada aquí debe de pertenecer a una época anterior, pues ya antes Herodes se hace eco de los rumores populares sobre Jesús de que tal vez era Juan resucitado (6,14), lo cual supone que ya había sido muerto [4].

Las dificultades de la narración proceden de las divergencias de Marcos con los datos de Josefo (cf. *Excursus* 6).

1.ª En contra de Josefo, Marcos presenta como primer marido de Herodías a Filipo, realmente el marido de Salomé.

[4] J. B. Tyson, *Jesus and Herodes Antipas:* JBLit 79 (1960) 239-46.

17 Y es que Herodes envió a prender a Juan y lo encadenó en la
cárcel por causa de Herodías, la mujer de Filipo, su hermano, pues la
había desposado. 18 Porque decía Juan a Herodes: «No te es lícito te-
ner la mujer de tu hermano». 19 Y Herodías le odiaba y quería matarle,
y no podía, 20 pues Herodes temía a Juan, sabiéndole un hombre jus-
to y santo, y le protegía, y oyéndole quedaba perplejo, y le escuchaba
con gusto. 21 Y llegó un día oportuno. Cuando Herodes en su cumple-
años hizo un banquete a sus magnates, a los tribunos y a los primates
de Galilea, 22 y, entrando la hija de la misma Herodías y habiendo
bailado, agradó a Herodes y a los comensales. Y el rey dijo a la mucha-
cha: «Pídeme lo que quieras y te lo daré». 23 Y le juró insistentemente:

2.ª Parece colocar la cena en Tiberíades, mientras Josefo dice de Juan que fue encarcelado en la fortaleza de Maqueronte.

3.ª Además difiere de Josefo al atribuir la muerte de Juan a la implacable hostilidad de Herodías, mientras Josefo la presenta como debida a motivos políticos: «Por temor de que suscitase una rebelión, dada su influencia en el pueblo» *(Ant.* 18,5,2).

Marcos se hubiera equivocado en identificar al primer marido de Herodías con Filipo el Tetrarca, pero bien puede ser que en una familia en que los mismos nombres son usados repetidamente, se llamase también Filipo el marido residente en Roma.

En cuanto al lugar del suceso, Marcos realmente no lo nombra, y muchos comentaristas opinan que no es imposible colocar el incidente en el palacio de Maqueronte.

Respecto a la dificultad política, los dos móviles no se excluyen.

17-18 Los aoristos de 17-19 son virtualmente pluscuamperfectos: *había apresado..., había encarcelado.*

Herodías era la hija de Aristóbulo, el hijo de Herodes el Grande y de Marianne, y, por tanto, sobrina de Antipas. La afirmación que era la esposa de Filipo, hermano de Antipas, está manifiestamente en contra de Josefo si Marcos quiere referirse al tetrarca Filipo, que se casó con Salomé, la hija de Herodías (22); pero, como se dijo antes, puede tratarse de un personaje del mismo nombre del tetrarca y distinto de él.

19-20 La situación entre Herodías y Juan tiene cierto parecido a la situación entre Jezabel y Elías (cf. 3 Re 19,2).

21-22 La hija de Herodías (de un matrimonio precedente) se llamaba, según Josefo *(A. I.* 18,5,4), Salomé.

Salomé se casó con Filipo, el tetrarca (murió el año 34), y más tarde con Aristóbulo [5].

Aunque las danzas en los banquetes solían ejecutarlas las mujeres públicas, sin embargo, en este caso es explicable que la madre hubiera tramado este plan para coger a Herodes en estado de embriaguez y arrancarle la sentencia de muerte contra el odiado Bautista.

[5] Cf. Josefo, *Ant.* 18,5.4.

«Te daré lo que pidieres, hasta la mitad de mi reino». 24 Y, saliendo,
dijo a su madre: «¿Qué pediré?» Y ella dijo: «La cabeza de Juan Bau-
tista». 25 Y, entrando luego con prisa ante el rey, le pidió, diciendo:
«Quiero que al instante me des en un plato la cabeza de Juan Bautis-
ta». 26 Y, habiéndose puesto triste el rey, a causa del juramento y los
comensales, no quiso desairarla. 27 Y en seguida, enviando el rey un
verdugo, ordenó traer su cabeza. Y, yendo, le decapitó en la cárcel,
28 y trajo su cabeza en un plato y se la dio a la muchacha, y la mucha-
cha se la dio a su madre. 29 Y, habiéndolo oído sus discípulos, vinieron
y tomaron su cadáver y lo pusieron en un sepulcro.
30 Y se reúnen de nuevo los apóstoles con Jesús y le referían todo
cuanto hicieron y enseñaron. 31 Y les dice: «Venid aparte vosotros a
un lugar desierto y descansad un poco». Pues eran muchos los que
iban y venían, y ni para comer tenían tiempo. 32 Y se fueron en la

---

24-28 El plan de Herodías tuvo éxito. El hecho de que la sentencia se ejecutase inmediatamente hace suponer que el banquete tiene lugar en la fortaleza de Maqueronte, donde Juan Bautista estaba preso. «Speculator» parece que significa *verdugo*[6].

29 Los discípulos, a juzgar por Mt 11,2 (Lc 7,18), estaban en comunicación con el Maestro en la prisión, y ahora recogen su cadáver y lo sepultan.

Excursus 6.—Testimonio de Josefo sobre Juan Bautista

Algunos entre los judíos pensaban que el ejército de Herodes había perecido por la ira de Dios, que castigaba justamente la muerte de Juan, por sobrenombre Bautista. Pues Herodes había mandado matar a éste, que era un hombre bueno y movía a los judíos a la práctica de la virtud, mandando que se acercaran al bautismo por la justicia de unos para con otros y la piedad para con Dios. Pues decía que así sería el bautismo aceptable a Dios, al usarlo no para expiación de los pecados, sino para la purificación del cuerpo, por estar ya de antemano las almas purificadas por la justicia. Muchos venían a él de todas partes conmovidos por sus palabras; por lo que Herodes, temiendo que su gran influencia moviese a los súbditos a una rebelión (pues parecían dispuestos a hacer cualquier cosa que les aconsejara), pensó que era mejor quitarle de en medio antes de que surgiera alguna novedad por su causa, que, puesto en un aprieto por un cambio de la situación, tener que arrepentirse. Y así, por esta sospecha de Herodes, le hicieron prisionero y le enviaron a la fortaleza de Maqueronte, que antes mencioné, y allí le degollaron *(Antiq. Iud.* l.18 c.5 § 3).

2. **La vuelta de los discípulos.** 6,30-33 (= Mt 14,13; Lc 9,10-11a)

30 Los apóstoles vuelven gozosos de su misión. *Apóstoles* en Marcos no es un título oficial, como en los Hechos y en las cartas de Pablo. Parece significar los *misioneros*.

31-32 El lugar solitario a donde se retiran es localizado por muchos comentaristas en el noroeste del lago. Allí deben tomarse un poco de descanso y depurar sus experiencias apostólicas en diálogo con Jesús y lejos de los hombres.

[6] Cf. L. Vidman, Σπεκουλατωε (*Mk* 6,27): Listy filologicke 4,1s (Praha 1956).

barca a un lugar retirado. 33 Y los vieron marchar y se dieron cuenta
muchos, y a pie todas las ciudades corrieron allá y se les adelantaron.
34 Y, saliendo (de la barca), vio a una mucha multitud, y se con-
movió por ellos, pues eran como ovejas que no tienen pastor, y co-
menzó a enseñarles muchas cosas. 35 Y, siendo ya hora avanzada, acer-
cándose a él sus discípulos, le decían: «El lugar es desierto y la hora
avanzada; 36 despídelos para que, yendo a las alquerías y aldeas de los
contornos, se compren qué comer». 37 Pero él, respondiendoles, les
dijo: «Dadles vosotros de comer». Y le dicen: «¿Iremos a comprar
doscientos denarios de pan?» 38 Y él les dice: «¿Cuántos panes tenéis?
Id y ved». E, informándose, dicen: «Cinco y dos peces». 39 Y les or-
denó que se sentasen todos por grupos sobre la hierba verde. 40 Y se
sentaron en corros de cien y de cincuenta. 41 Y, tomando los cinco
panes y los dos peces, mirando al cielo, los bendijo, y partió los panes
y daba a sus discípulos para que se los distribuyeran; y también repar-
tió a todos de los dos peces. 42 Y comieron todos y se hartaron. 43 Y re-

---

33 Las turbas en seguida se les congregan en el lugar solitario, deshaciendo sus planes de soledad.

En Marcos resulta un poco inverosímil el detalle de que las turbas corrieran tanto a pie rodeando el lago que se adelantaron a Jesús y a los discípulos que iban en barca. En Mateo se omite el detalle que se le adelantaron.

3. Multiplicación de los panes para cinco mil personas. 6,34-44 (= Mt 14,14-21; Lc 9,11b-17) [7]

34 Jesús no se siente molesto porque la turba obstaculiza sus planes de trato solamente con los apóstoles; se siente movido a misericordia.

35-40 La respuesta un poco ruda de los discípulos es muy propia del estilo de Marcos. La respuesta en Mateo es mucho más obvia: *No tenemos aquí más que cinco panes y dos peces* (14-17). Lucas también suaviza de parecida manera: *A no ser que vayamos y compremos alimentos para todo este gentío* (9,13). La frase *en la hierba verde* no implica necesariamente que fuese primavera y por el tiempo de la Pascua. Pero, según San Juan (6,4), por este tiempo sucedió el hecho.

41-42 Marcos tal vez ha conformado el vocabulario del pasaje con el de la última cena en la creencia que, en cierto sentido, la comida de comunión en el desierto era una anticipación de la eucaristía. La misma eucaristía alude a la fiesta mesiánica en el reino de Dios (14,25) (cf. Taylor).

Pero tal vez esos contactos reales son explicables por el ceremonial judío en los banquetes.

43 Mateo y Lucas toman la cifra 5.000 como un número redondo *(como 5,000)*, y Mateo añade: *Sin contar las mujeres y los niños.*

[7] Cf. L. Cerfaux, *La section des pains (Mc. 6,31-8,26)*: Synoptische Studien (A. Wikenhauser) (1954) 64-67.

cogieron doce canastos llenos con las sobras de los panes y de los peces. 44 Y eran los que comieron los panes cinco mil hombres.

45 Inmediatamente obligó a sus discípulos a subir a la barca y pre-

---

44 Marcos no dice nada, como otras veces, de la impresión que el milagro produjo en los testigos de él. Juan (6,15) refiere que, llenos de entusiasmo, quisieron proclamarlo rey.

Excursus 7.—**Cuál fue el móvil que concentró a los 5.000 en el desierto** [8]

En este pasaje la atención se suele centrar en el carácter milagroso del hecho, pero hay también otro aspecto que puede presentarse a consideración. ¿Cuál fue la razón de tal concentración de multitud en el desierto? «Muchos iban y venían» (Mc 6,31). Se ha sugerido que el trasfondo de la escena hace sospechar, por parte de las turbas, la preparación de un movimiento mesiánico de tipo político en torno a Jesús, a quien, por su creciente popularidad, ven como un posible jefe de tal movimiento. La frase «como ovejas que no tienen pastor» puede muy bien significar a la luz del AT (cf. Núm 27,16ss) no una congregación sin jefe, sino un *ejército sin general*, una nación sin un caudillo nacional.

La multitud muy probablemente constaba de solos hombres. Así aparece en Marcos (6,44). La misma frase de Mateo *(joris gynaikón kai paidíon)* se puede traducir muy bien por «sin ninguna mezcla de mujeres y niños» (no precisamente «sin contar las mujeres y niños»). Todos estos detalles pueden ser indicios de que les llevaba en torno a Jesús un móvil político.

Jesús no cede a la tentación. A los discípulos los forzó *(enánkasen)* (verbo fuerte) a alejarse (Mc 6,45), tal vez porque también ellos simpatizaban con las aspiraciones de las masas. Muchos discípulos poco después de este incidente (cf. Jn 6,66ss), tal vez decepcionados en sus íntimas esperanzas, abandonan a su Maestro. Es lo que se puede llamar la *crisis galilea.* Jesús se retira al monte a orar (Mc 6,46), a reafirmarse de nuevo, como en la escena de la tentación, en seguir su verdadero camino de «Siervo de Yahvé», sin concesiones al mesianismo popular político.

En Mateo y Lucas este carácter de la escena que se puede entrever en Marcos está oscurecido por el hecho de algunas añadiduras y omisiones. Mateo refiere que Jesús curó en el desierto a los enfermos (14,14), y Lucas que habló a las multitudes sobre el reino de Dios (9,11). Juan puede confirmar la interpretación que se deja adivinar en Marcos cuando dice que le quisieron proclamar Mesías (6,15).

4. **La travesía del lago.** 6,45-52 (= Mt 14,22-23; Jn 6,15-21)

A partir de aquí, Lucas omite todo el material marcano contenido hasta 8,26, sin que para explicar esta omisión sea necesario recurrir a la hipótesis de que utilizó un Marcos distinto del actual. La omisión pudo ser porque Lucas vio un duplicado (segunda multiplicación), o el material no tenía interés para sus lectores gentiles (v.gr., la discusión sobre las abluciones), o por el deseo de abreviar.

45 Probablemente, Betsaida Julias, en la desembocadura del Jordán, reconstruida por Herodes Filipo y llamada después Julia en honor de la hija de Augusto [9].

[8] H. Montefiore, *Revolt in the Desert (Mc 6 30ss):* NTSt 8 (1961s) 135-141.
[9] Cf. L. Vaganay, *Essai de critique textuelle:* RB (1940) 5-32.

cederle al otro lado en Betsaida mientras él despedía a la gente. [46] Y, habiéndoles despedido, se fue al monte a orar. [47] Y, venida la tarde, estaba ya la barca en medio del mar y él solo en tierra. [48] Y, viéndolos fatigados en su navegar, pues el viento les era contrario, alrededor de la cuarta vigilia de la noche viene a ellos andando sobre el mar y hacía ademán de pasar de largo. [49] Pero ellos, viéndole andando sobre el mar, creyeron ser un fantasma y gritaron, [50] pues todos le vieron y se turbaron. El, en cambio, en seguida habló con ellos y les dice: «Tened ánimo; yo soy, no temáis». [51] Y subió con ellos a la barca y cesó el viento, y quedaron muy fuera de sí, pues no habían entendido lo de los panes. [52] Sino que su inteligencia estaba embotada.

[53] Y, habiendo hecho la travesía hasta tierra, llegaron a Genesaret, y atracaron. [54] Y, saliendo de la barca, en seguida, reconociéndole,

---

46 Es éste uno de los pocos textos, en comparación de los muchos de Lucas, en que Marcos habla de la oración de Jesús (cf. Mc 1,35; 14,32ss).

47 Los discípulos están en medio del lago sin poder avanzar a causa del viento contrario (v.48).

48 En la cuarta vigilia de la noche, es decir, entre las tres y las seis de la mañana.

49-50 El duplicado probablemente se debe a la fusión de dos narraciones.

51-52 El efecto del milagro es narrado de distinta manera en Marcos y en Mateo.

Mc 6,52 dice: *Estaban llenos de estupor, pues no habían comprendido nada del asunto de los panes. Su espíritu estaba cerrado.*

Mateo, en cambio (14,33), dice: *Los que estaban en la barca se prosternaron ante él diciendo: «Tú eres verdaderamente el Hijo de Dios».*

En Marcos, aunque Jesús se ha revelado como lo que es, el «secreto mesiánico» no será descubierto hasta el momento señalado por Dios [10].

5. **Jesús en el territorio de Genesaret.** 6,53-56 (= Mt 14,34-36)

53-54 Del ministerio fuera de Galilea vuelve otra vez a Galilea.

La dificultad está en que, según 6,45, iban hacia Betsaida, «al otro lado», y ahora llegan a Genesaret. Se ha tratado de conciliar la dificultad diciendo que el viento contrario (v.48) les obligó a volver al mismo sitio de donde habían partido. Lo más probable es que Marcos no estaba familiarizado con la geografía del norte de Palestina, creyendo tal vez que Genesaret estaba por las inmediaciones de Betsaida. Hay que tener en cuenta, sin embargo, que Josefo, sin duda conocedor de la geografía de Palestina, tiene también imprecisiones topográficas [11].

[10] Cf. J. Renié, *Une antilogie évangélique:* B (1955) 223-6; L. H. Jenkins, *A Markan Doblet (6,31-7,37 y 8,1-26)* (1942).

[11] Cf. W. L. Knox, *Sources of Synoptic Gospels* I p.46 n.1.

55 corrieron en torno a él toda aquella comarca, y comenzaron a traer-
le en camillas a los que se encontraban enfermos a donde oían que
estaba. 56 Y adondequiera que iba, a las aldeas, o a las ciudades, o a los
campos, colocaban en las plazas a los enfermos y le pedían tocar si-
quiera la orla de su manto; y cuantos le tocaban eran sanados.

7 1 Y se reúnen junto a él los fariseos y algunos de los escribas ve-
nidos de Jerusalén, 2 y, viendo a algunos de sus discípulos que comían
el pan con manos comunes, esto es, no lavadas, 3 pues los fariseos y
todos los judíos, si no se lavan cuidadosamente las manos, no comen,
siguiendo la tradición de los antiguos, y, 4 viniendo de la plaza, si no se
bañan, no comen, y otras muchas cosas hay que recibieron por tradi-
ción que hay que cumplir: lavatorios de vasos, y jarros, y bandejas.
5 Y le preguntaban los escribas y fariseos, diciendo: «¿Por qué no ca-
minan tus discípulos según la tradición de los ancianos, sino que co-
men el pan con manos comunes?» 6 Y les dijo: «Muy bien profetizó
Isaías de vosotros, hipócritas, como está escrito: 'Este pueblo me honra
con los labios, pero su corazón está lejos de mí, 7 pues en vano me dan
culto enseñando doctrinas que son preceptos de hombres'. 8 Descui-
dando el precepto de Dios, os aferráis a la tradición de los hombres».

55-56 Se trata de un resumen que hace el evangelista, como otras veces, del ministerio de Jesús. El detalle que el contacto de su vestido curaba tiene su confirmación en el episodio de la hemorroísa (5,27).

6. La pregunta sobre el lavarse las manos y la tradición de los antiguos. 7,1-8 (= Mt 15,1-2,7-9)

El pasaje tiene la importancia de confrontar una religión ritualista con un culto verdaderamente espiritual.

1-2 No se dice cuándo ni dónde tuvo lugar el incidente. La alusión a algunos escribas que vinieron de Jerusalén sugiere que el incidente sucedió en Galilea y que los fariseos mencionados residían probablemente en la capital. En la pregunta se advierte que los escribas y fariseos hacen responsable a Jesús de esta transgresión de los discípulos.

3-4 Este verso y el siguiente dan una explicación del ceremonial judío de abluciones para los lectores gentiles del evangelio.

Este ceremonial no estaba contenido en la ley mosaica, sino que procedía de las interpretaciones de los rabinos.

5-8 La respuesta de Jesús está dada con las palabras de Is 29,13, que son aplicadas directamente a los escribas y fariseos en el v.8. El hecho de que el texto se apoya más bien sobre los LXX plantea una dificultad, a saber, que la cita sea debida al evangelista o a una de sus fuentes más bien que a Jesús; pero el texto hebreo ofrece también una base para el reproche. Jesús sigue aquí en la misma línea de muchos profetas, que denunciaron el culto israelítico en ocasiones en que era puramente ritualista y sin contenido de buenas obras (cf., v.gr., Am 5,21-22; Os 6,6; Is 1,11-20, etc.).

[9] Y les decía: «Muy bien violáis el precepto de Dios para mantener
la tradición. [10] Porque Moisés dijo: 'Honra a tu padre y a tu madre';
y: 'El que maldiga a su padre o a su madre, muera'. [11] Pero vosotros
decís: 'Si uno dijere a su padre o a su madre: 'Qorban' (esto es, don)
lo que de mí podría serte útil', [12] ya no le permitís hacer nada por su
padre o por su madre, [13] anulando el mandato de Dios con vuestra
tradición que os habéis transmitido; y hacéis otras muchas cosas
como ésta».
[14] Y, llamando a toda la turba, les decía: «Escuchadme todos y
entended. [15] Nada hay fuera del hombre que, entrando en él, pueda
mancharle. Pero las cosas que salen del hombre, ésas son las cosas

---

7. La cuestión del «Qorban». 7,9-13 (= Mt 15,3-6)

9 La fórmula *Y les decía* es frecuentemente una frase introductoria de dichos. Se trata, pues, de una nueva fórmula introductiva, que nos lleva a otro momento en que Jesús acusa a los fariseos, que suprimen el precepto de Dios por seguir sus tradiciones.

10 Un punto de no pequeña importancia es que, mientras la tradición oral es atacada por Jesús, la ley del decálogo es aceptada por él como obligatoria. Lo que Dios dijo a través de Moisés, permanece (cf. 10,3).

11-12 *Qorban* es un don ofrecido a Dios. Marcos lo explica en atención a sus lectores. Según los rabinos, un hijo podía rehusar a sus padres todos sus servicios si los presentaba de antemano como ofrecidos a Dios. Así suprimían un precepto de Dios mediante una interpretación humana [1].

13 *Y hacéis muchas cosas como éstas* es peculiar en Marcos y pudiera ser una explicación homilética. El uso un poco extraño del verbo παρεδώκατε en vez de παρελάβετε, tal vez se pueda explicar porque se les presenta a los escribas, no como nuevos transmisores de una tradición reprobable, sino como activos elaboradores de ella.

8. Dichos acerca de la impureza. 7,14-23 (cf. Mt 15,10-11; 15-20)

Se trata aquí de un punto muy importante para el cristianismo primitivo, que se libraba de la esclavitud del legalismo.

14-15 Estos dichos implican la abrogación de la ley tocante a los alimentos puros e impuros (cf. 7,19b); pero esta consecuencia no está expresamente afirmada y ni es probable que Jesús repudiara directamente tales leyes (Lev c.11; Dt c.14). De lo contrario, serían inexplicables las vacilaciones de la Iglesia primitiva en este punto (cf. Act 10,14; 15,28-29; Gál 2,11-17; Rom 14,14; Col 2,20-22). El dicho aparece en el v.17 como una *parábola* o comparación. Jesús insiste así, como en los textos proféticos citados antes, en la interioridad de la verdadera religión.

[1] Cf. J. A. FITZMEYER, S.I., *The aramic Qorban Inscription from Jebel Hallet Et-Turi and Mk 7,11*: JBLit (1959) 60-65.

que contaminan al hombre. [16] El que tenga oídos, que oiga». [17] Y,
cuando entró en casa apartándose de la turba, le preguntaban
sus discípulos la parábola. [18] Y les dice: «¿Tan sin entendimiento es-
táis también vosotros? ¿No entendéis que todo lo que entra de afuera
en el hombre no puede mancharle, [19] porque no entra en su corazón,
sino en el vientre, y va al estercolero?», declarando puros todos los ali-
mentos. [20] Y les decía que lo que sale del hombre, eso mancha al
hombre. [21] Pues de dentro del corazón de los hombres salen los malos
pensamientos, fornicaciones, robos, [22] homicidios, adulterios, codi-
cias, maldades, dolo, intemperancia, mal ojo (envidia), blasfemia, so-
berbia, insensatez. [23] Todas estas cosas malas salen de dentro y man-
chan al hombre.
[24] Y, subiendo de allí, marchó a los confines de Tiro, y, entrando
en una casa, no quería que nadie lo supiera; pero no podía permane-
cer oculto, [25] sino que en seguida, habiendo oído una mujer acerca de
él, viniendo, se postró ante sus pies. [26] Pero era la mujer griega, siro-
fenicia de nación, y le suplicaba que echase de su hija el demonio.

---

16 Jesús añade aquí la frase que suele añadir a las parábolas: *El que tiene oídos, oiga* (es decir, reflexione). Sobre el hebraísmo, cf. 4,9.

17 Como en la ocasión de las parábolas del c.4, los discípulos, en casa, reciben una explicación de lo que dijo a la turba. Aquí *parábola* tiene más bien el significado de *palabra enigmática*, como sucede a veces en el AT con la palabra *mashal* (cf. Prov 1,6).

18-19 Al declarar que no hay diferencia entre los alimentos puros e impuros, atacaba una ley muy arraigada en el judaísmo, como se observa todavía en los escritos del NT (cf. Act 10,10-16; 15,20; Gál 2,11, etc.) [2].

20-23 De los doce nombres de la lista marcana, seis están en plural, indicando acciones malas, y seis en singular, describiendo los diferentes vicios. La enumeración se apoya en Dt 5,17ss [3].

9. **La mujer siro-fenicia.** 7,24-30 (= Mt 15,21-28)

El escenario de las narraciones que siguen es territorio pagano.

24 En algunos manuscritos falta la frase *y de Sidón*. La intención del retiro no es misional. La frase *y deseaba no conocer a nadie* indica que Jesús iba buscando soledad. Al entrar en una casa pagana, incurría, según las leyes judías, en impureza legal. Pero Jesús no concede valor a estas leyes. Por más que quiera, le es imposible a Jesús el ocultarse. Su fama ha pasado de Galilea a los países gentiles limítrofes.

25-26 Algunos rasgos lingüísticos sugieren que la narración refleja tradición aramaica. Este punto es de importancia con miras a la posibilidad de que Marcos haya adaptado la narración para los lectores gentiles.

La narración de Mateo es de un tono más judaico, y por eso

[2] Cf. J. Bonsirven, *Sur une incise dificulteuse de Marc (7,19):* Mélanges Podechard (1945) 11-15.

[27] Y le decía: «Deja primero que se harten los hijos, pues no está bien
tomar el pan de los hijos y echárselo a los cachorrillos». [28] Pero ella le
respondió, diciendo: «Señor, también los cachorrillos comen debajo
de la mesa las migajas de los hijos». [29] Y le dijo: «Por estas palabras,
vete; ha salido de tu hija el demonio». [30] Y, yendo a su casa, encontró
a la niña echada en la cama y que el demonio había salido.

---

algunos la consideran como más original. Mateo (15,23) dice: *No he sido enviado sino a las ovejas que perecieron de la casa de Israel.*

27-28 En el v.27, *primero* lo tienen algunos como una modificación de la narración original introducida por Marcos o un redactor posterior bajo la influencia de la doctrina paulina de Rom 1,16 (a los judíos primero, y también a los griegos). Jesús habla aquí solamente de su misión personal.

Perros era una designación que los judíos daban a los gentiles. Aquí se encuentra suavizada con el empleo del diminutivo *(cachorrillos)*. La frase del v.28 *(debajo de la mesa)* indica que se trata de perros domésticos.

29-30 Jesús obra el milagro a distancia, como en el caso del siervo del centurión (Mt 8,5-13) y en el del hijo del régulo (Jn 46-54). Marcos no hace mención de la fe, Mateo sí. Esto plantea la cuestión hasta qué punto emplea Mateo otra fuente (cf. *Excursus* 8).

Excursus 8.—Cuestión sinóptica y universalidad del mensaje cristiano en el pasaje de la mujer cananea (Mc 7,24-30; Mt 15,21-28)

El pasaje de la *cananea*, que se encuentra en Marcos y Mateo, tiene especial importancia para dos aspectos del evangelio, uno crítico y otro doctrinal, íntimamente ligados entre sí [1].

El *aspecto* crítico es el referente al orden de dependencia entre Marcos y Mateo. Es bastante corriente, aun entre católicos, sostener que el evangelio «según Mateo» ha utilizado el evangelio de Marcos. Parece ser la mejor manera para explicar el hecho de las múltiples coincidencias aun en detalles mínimos de expresión, lo que postula una dependencia literaria (y no solamente de tradición oral), y además la dependencia parece estar por parte de Mateo, por las mejoras de estilo y teología que ordinariamente se advierten en él comparado con Marcos.

Pero hay algunos pasajes, en concreto este de la *cananea*, en que parece que la teología de Mateo es más primitiva que la de Marcos y que Marcos es el que escribe posteriormente a Mateo ampliando su perspectiva teológica.

El *aspecto teológico* implicado en el aspecto crítico es: ¿Cuál fue la actitud de Jesús respecto a la misión entre los gentiles? Si Mateo refleja bien las palabras de Jesús, Jesús parece, por lo menos a primera vista, opuesto a la misión de los gentiles, y es Marcos, por su cuenta, el que le presta miras más universalistas. Si, en cambio, Marcos refleja bien las palabras de Jesús, Jesús es universalista, pero Mateo, escribiendo posteriormente, le hace particularista.

Empecemos por tomar contacto con los textos considerando cada evan-

[1] Como bibliografía *reciente* sobre este punto, además de la referida en el texto, puede citarse: S. Knak, *Neutestamentliche Missionstexte nach neuerer Exegese:* Theologia viatorum V (1954) 27-50; T. W. Manson, *Jesus and the Non-Jews* (London 1955); J. Jeremias, *Jésus et les païens*, trad. franc. Delachaux et Niestslé (Neuchâtel-París 1956).

gelio en particular, poniendo antes en paralelo los versículos más importantes de Mateo y Marcos.

Mateo c.15		*Marcos c.7*	
	....		
24.	Pero él, respondiendo, dijo: «No he sido enviado sino a las ovejas que perecieron de la casa de Israel».		
25.			
26.	«No está bien tomar el pan de los hijos y echárselo a los perritos».	27.	«Deja 'primero' que se sacien los hijos, pues no está bien tomar el pan de los hijos y echárselo a los perritos».
27.		28 y 29.	
28.	Entonces, respondiendo, Jesús le dijo: «¡Oh mujer!, grande es tu fe. Hágase para ti como quieres!». Y quedó curada su hija desde aquella hora.	30.	Y, marchándose a su casa, encontró a la niña echada en el lecho y al demonio salido.

I. Consideraciones de los tres evangelios

a) *Ausencia de la perícopa en Lucas*

El evangelio de Lucas silencia completamente no sólo el episodio de la mujer pagana, sino también la ida de Jesús a Tiro y Sidón, escenario donde tiene lugar el hecho.

Los comentaristas, por ejemplo Vannutelli, insinúan, para explicar esta omisión, *dos razones* y otra complementaria [2].

1.ª Temió el evangelista que a sus lectores no agradase este errar de Jesús sin un designio claro. Aún más, según la presentación mateana, quería substraerse, aparentemente al menos, como asustado ante los adversarios provocados en el fiero debate de las manos no lavadas.

2.ª Temió el *evangelista gentium* que sus lectores gentiles entendiesen mal aquellas palabras que leemos en Mateo: «No fui enviado sino a las ovejas perdidas de la casa de Israel», o el aparente desprecio de Jesús por la pobre extranjera, o que los hebreos fuesen llamados los señores de los paganos.

3.ª Como *complemento* de esta segunda razón para la omisión de Lucas está el hecho de que Marcos, también *evangelista gentium*, que ha aceptado en su evangelio este relato, precisamente en los puntos indicados difiere del de Mateo.

b) *Particularidades de la perícopa en Mateo*

Salta a primera vista que la narración de *Mateo* contiene *rasgos muy judaicos* y muy duros para los gentiles: «No he venido sino a las ovejas que han perecido de la casa de Israel».

En Mateo esta mujer de Sidón se llama «cananea», cuando en Marcos sólo se llama «griega» («hellenis», mujer pagana). La razón debe de ser (cf. Vannutelli) porque, según 1 Crón 1,13, Sidón era hijo primogénito de Canaán, y en cuanto descendiente de Canaán, tiene que reconocer a Israel como señor de su raza (cf. Gén 9,25ss). Se indicaría, pues, aquí una sumisión,

[2] Cf. Primo Vannutelli, *Sinossi degli Evangeli con introduzione e note:* Terza edizione migliorata ed accresciuta (Roma 1942) 310-311.

naturalmente para el plan salvífico, de los paganos, representados en la mujer cananea, a los judíos.

c) *Particularidades de la perícopa en Marcos*

Marcos ofrece una narración más considerada con los gentiles mediante un «proton» (primero) que no se encuentra en Mateo. No quedan excluidos los gentiles, como a primera vista parecen quedar excluidos en Mateo. «Deja *primero* que se sacien los hijos» da a entender evidentemente, también según la doctrina de San Pablo (Rom 1,16; Act 13,46; 3,2-5ss), que la buena nueva no era para Israel sólo, sino *primero* para Israel, *después* para las gentes.

Pero este universalismo de Marcos, que suena aparentemente distinto de las palabras referidas por Mateo y está de acuerdo con la mentalidad paulina, ¿no parece que da base para la tesis del paulinismo de Marcos? Es decir, que Marcos, según esta tesis, expresa la teología paulina, y aquí en concreto modificando el dicho primitivo de que Jesús venía sólo para los judíos, modelando la frase de tal manera que abarque a los gentiles

II. Crítica de algunas hipótesis sobre la interdependencia literaria.

Diferencias que parecen tan notables requieren una explicación, que no se presenta como fácil. Se han dado varias en conformidad con las posiciones referentes a la cuestión sinóptica en general.

1. *Marcos depende de Mateo y no al contrario*

Podemos citar como mantenedor de esta posición a Vannutelli, según su teoría de un Mateo inicial, en griego, de quien depende el Mateo actual, con la diferencia de algunos ligeros retoques, y Marcos y Lucas. Este último depende también de Marcos [3].

Respecto a la perícopa de la *cananea*, se expresa así: «No es verosímil que un reelaborador de Marcos cual sería, en la hipótesis de los que considera como adversarios, el primer evangelista, después de la fructuosísima predicación entre las gentes de Pablo y Pedro, omitiendo las bellas palabras: «Deja *primero* que se sacien los hijos», insertase las palabras oscuras: «No fui enviado sino a las ovejas de Israel», y que insertase también en el evangelio de Marcos refiriendo el discurso a los tiempos de después de la desaparición de Jesús: «Por el camino de los gentiles no vayáis.., no terminaréis las ciudades de Israel».

Marcos dice sólo «mujer pagana» *(hellenís)*, porque la palabra «cananea» no habría sido tal vez entendida entre los gentiles.

Véase qué potente hebraizador hubiera sido el autor de Mateo en la hipótesis de los adversarios. Si la vida de la Iglesia fue, por decirlo así, primero hebraica, después greco-romana, ¿cómo los escritos evangélicos recibidos en ella habrían sido primero greco-romanos, después hebreos?

La dificultad es digna de consideración, pero no parece que necesariamente obligue a aceptar la hipótesis de posterioridad de Marcos con la serie de dificultades consiguientes. En general, si se exceptúan contadísimas escenas, la impresión es que Mateo depende literariamente de Marcos, a quien depura en el estilo y en la teología. Aquí, en cuanto a la teología, parece lo contrario, que Mateo, supuesto posterior, es retroceso en lo tocante a la teología universalista de Marcos. En el recuento de las diversas hipótesis veremos si es conciliable el relato mateano con su posterioridad sobre Marcos. Entre tanto, no parece que se debe abandonar la hipótesis de poste-

[3] P. Vannutelli, o.c., p.7ss.

rioridad, fundada en multitud de perícopas, por unas pocas perícopas que parezcan estar en contra.

2. *Mateo ha utilizado no al Marcos actual, sino al «Urmarcus»*

Defiende esta teoría, por ejemplo, W. Bussmann[4]. Bussmann concibe el evangelio de Marcos como el resultado de tres redacciones sucesivas En el Marcos primitivo que utilizó Mateo faltaba todavía la forma actual que fue introducida más tarde por un redactor.

Esta teoría tropieza con las dificultades generales de admitir estratos diversos en el evangelio de Marcos, que presenta homogeneidad lingüística en todas sus partes[5].

3. *Mateo no ha conocido la frase universalista de Marcos*

Defiende esta posición Bultmann[6]. Insinúa que el v.27 de Marcos ha sido redactado más tarde con la introducción del *proton*. La razón es que este «proton», que de antemano concede una excepción, debilita la comparación, sobre la que se apoya la argumentación de Jesús. Podría ser también toda la frase «deja que primero se sacien los hijos» una adición secundaria en el texto de Marcos.

Esto ciertamente sería una explicación de por qué Mateo no pone en labios de Jesús la frase explícitamente universalista. No la pone porque no la encontró en las fuentes. Pero no es ésa, como veremos, la única explicación de la frase en el relato de Mateo.

4. *Mateo conoció al Marcos actual, pero conoció también otra fuente, que es la que utiliza en este caso.*

Podemos ver insinuada la teoría en esta forma en V. Taylor[7]. Reconoce Taylor (p.347) que la relación entre Marcos y Mateo es difícil de decidir, y tiene por la mejor hipótesis la de aquellos que dicen que Mateo ha combinado dos fuentes (la de Marcos y la especial de Mateo, que se representa por la sigla M). La dependencia de Marcos parece manifiesta por la coincidencia entre Mt 15,21.26-27 con Mc 7,24.27-28. Mateo añade de la fuente M por lo menos el v.24: «No he sido enviado sino a las ovejas que perecieron de la casa de Israel» (versículo ausente en el relato marcano). Este versículo, como algún otro parecido de Mateo, era posiblemente utilizado por los judíos cristianos en las controversias primitivas respecto a la misión de los gentiles.

Taylor no admite (p.350) la opinión, corriente entre muchos, que el «proton» de Marcos sea una modificación del relato original, introducida por Marcos o por un redactor tardío bajo el influjo de la doctrina paulina de Rom 1,16 («a los judíos primero, y también a los griegos»). Opina que hay buenas razones desde el punto de vista de la consistencia interna para pensar que Mc 7,27a es primitivo, pues algún aliento debió de ser dado a la mujer para que ésta insistiera.

Pero prescindiendo de la cuestión de si el «proton» en Marcos es primitivo o no, es una seria dificultad el que, conociéndolo Mateo, lo omita y siga aquí otra fuente. Mateo es francamente universalista (cf., v.gr., 28,19; 21,43). En este último pasaje es incluso antijudaico: «He aquí que se os quitará el reino y se dará a una nación que haga frutos dignos de él». ¿Cómo en este pasaje de la *cananea* parece negar su mentalidad respecto a la misión

[4] *Synopt. Studien* I (1925) 49ss.

[5] Puede verse esto un poco más ampliado en BAC, *La Sagrada Escritura* I (1961) *Introducción a Marcos* 2.ª ed. p.321-5.

[6] R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, 4 Auflage (Göttingen 1958) 38.

[7] *The Gospel according to St. Mark* (London 1955) 347-351.

31 Y de nuevo, saliendo de las fronteras de Tiro, vino por Sidón al

---

de los gentiles, omitiendo de una fuente un versículo que la expresaba tan claramente?

III. La explicación que parece más probable

1.ª *En cuanto al aspecto crítico*, parece que hay que admitir para Mateo dos fuentes que aparecen compiladas en su relato: una Marcos, y probablemente tal como lo tenemos hoy, por lo que se dirá inmediatamente, y otra, además de Marcos, escrita u oral, en la que se encontraban los rasgos más judaicos, como el de que «no he venido sino por las ovejas que perecieron de la casa de Israel».

Marcos, si conoció esta segunda fuente, es muy explicable que suprimiera, teniendo en la mente la misión de los gentiles, la frase que se prestaba a ser mal entendida, como si Jesús hubiera querido significar no una restricción en su misión personal, sino una restricción en absoluto. Marcos, añadiendo el «proton» («deja *primero* que se sacien los hijos»), da la verdadera mente de Jesús, sin peligro de malas interpretaciones.

2.ª *En cuanto al aspecto teológico*, hay que explicar por qué Mateo, siendo universalista y conociendo a Marcos, sigue aquí otra fuente distinta de Marcos, que podía desorientar en la idea que se formasen los lectores sobre el universalismo del mensaje cristiano.

a) Mateo y Marcos dicen lo mismo, sólo que desde diverso punto de vista [8].

Del evangelio de Marcos, que escribe en un ambiente de cristianos procedentes del paganismo, claramente se desprende la preferencia del judaísmo, pero también la admisión de los gentiles, en un segundo plano, al cristianismo. Este es el contenido del «proton» marcano.

El evangelio de Mateo también supone en esta narración la admisión de los gentiles, sólo que en vez de insistir en el hecho, trata de hacer resaltar *el modo*. El modo fue la *fe*. «¡Oh mujer!, grande es tu fe, hágase como quieres».

Se reconoce así en la narración mateana que la *fe* constituye para los paganos el camino hacia la salvación. La *fe* derriba las fronteras de separación.

Mateo da así una lección a sus destinatarios cristianos procedentes del judaísmo. Sus privilegios quedan reconocidos, pero también los derechos de los gentiles creyentes.

b) Se puede ilustrar el pensamiento de Mateo con un pasaje paralelo, *el del centurión*.

En ambos pasajes se trata de una gracia de Jesús concedida a los gentiles, de una curación a distancia y después de un diálogo largo. En ambos Jesús se admira de la *fe* que muestran sus interlocutores paganos (15,28; 8,10).

El tema, pues, de la *fe*, tan prominente en el evangelio de Mateo, es el que explica el que Mateo haya procedido como procedió en la selección de fuentes. No siguió a Marcos en la frase explícitamente universalista, porque siguiendo la otra fuente, sin dejar de ser universalista, ponía más de relieve el poder y privilegios de la *fe*.

10. **La curación del sordomudo.** 7,31-37 (= Mt 15,29-31)

31 Este verso es una nota redaccional que liga la narración con lo que sigue. Se presenta una dificultad geográfica en el itinerario,

[8] Véase J. Held en *Überlieferung und Auslegung in Matthäus-Evangelium* (Neukirchen 1959) 186-189, y C. E. B. Cranfield, *The Gospel according to St. Mark* (Cambridge 1959) 245.

mar de Galilea a través de la Decápolis. 32 Y le llevan un sordo y tar-
tamudo, y le ruegan que extienda sobre él la mano. 33 Y, tomándole
aparte de la turba, metió sus dedos en los oídos de él y con su saliva
tocó su lengua. 34 Y, mirando al cielo, suspiró y le dice: «Effata»,
esto es, «¡Abrete!», 35 y se le abrieron los oídos y se le desató la atadura
de su lengua, y hablaba rectamente. 36 Y les encargó que a nadie lo
dijesen. Pero cuanto (más) se les encargaba, ellos tanto más lo publi-
caban. 37 Y en extremo se admiraban, diciendo: «Todo lo hizo bien,
y a los sordos hace oír, y a los mudos hablar».

---

sobre todo en el *a través de Sidón*. Sidón está en la costa unos 30 kilómetros al norte de Tiro. ¿Se aleja para venir a Galilea? La variante *y de Sidón* es más fácil, pero es probablemente un intento temprano de suprimir la dificultad geográfica.

Mateo omite las referencias a Tiro, Sidón y Decápolis, diciendo solamente que Jesús partió de allí y vino al mar de Galilea (15-29).

Según las referencias de Marcos, Jesús se interna primeramente en país pagano hacia el norte, de allí hacia el este, de allí hacia el sur, para llegar, a través de la Decápolis, hasta la orilla oriental del mar de Galilea. Es digna de mención la corrección que sugiere Welhausen: «Puesto que en 8,22 va a Betsaida, la lectura *a través de Sidón*, ¿no podía provenir de una confusión tal como בצידו De Tiro vino a Betsaida por el mar de Galilea» [4].

32-34 La acción de Jesús, que toma al hombre aparte, tiene un paralelo en la curación del ciego (8,22-26).

La referencia a la turba, mencionada aquí por primera vez, puede indicar que originariamente la narración estaba en otro contexto. Las razones para apartarse pudieran ser el deseo de escapar a la publicidad ocasionada por las curaciones espectaculares.

35-36 Los resultados de la curación son descritos sencillamente. Se prescribe, como en otros casos (1,44; 5,43, etc.), el silencio, pero no observan esta prescripción.

37 El efecto de la curación es que la gente se admira en gran manera. La conclusión parece referirse a Is 35,5-6: *Y oirán los oídos de los sordos... y será expedita la lengua de los mudos* [5].

11. **Segunda multiplicación de los panes.** 8,1-10 (= Mt 15,32-39)

Se discute si la sección que empieza con el c.8 y llega hasta el v.26 es un *duplicado* de 6,34 a 7,37, lo que probaría que Marcos había usado fuentes.

En ambas series se dan estos hechos: dar de comer al pueblo, cruce del lago, controversia con los fariseos, un viaje, un incidente en que se menciona el pan y una narración de una curación en la que Jesús usa los mismos medios materiales. La cuestión se plantea especialmente respecto a las dos multiplicaciones de los panes.

[4] Cf. J. Wellhausen, *Das Evangelium Marci* (Berlín 1909) 58.
[5] Cf. J. Hering, «*Kalós panta pepoieken*». *Rémarques sur Mc 7,37:* Coniect. Neotest. (1947) 91-96.

8 1 En aquellos días, habiendo de nuevo mucho gentío y no te-
niendo qué comer, llamando a sus discípulos, les dice: 2 «Me com-
padezco por esta turba, que ya tres días permanece conmigo y no tie-
nen qué comer. 3 Y si los despido en ayunas a sus casas, desfallecerán
en el camino», pues algunos de ellos habían venido de lejos. 4 Y le
respondieron los discípulos: «¿De dónde se podría hartar de pan a
éstos aquí en el desierto?» 5 Y les preguntaba: «¿Cuántos panes tenéis?»
Y ellos le dijeron: «Siete». 6 Y manda a la turba que se siente en el sue-
lo, y, tomando los siete panes, dando gracias, los partió y se los daba
a sus discípulos para que los distribuyeran y los sirvieran a la turba.
7 También tenían algunos pececillos. Y, habiéndolos bendecido, dijo
que repartieran también éstos. 8 Y comieron y se hartaron, y recogie-
ron lo restante de los trozos, siete espuertas. 9 Eran como unos cuatro

---

Pero, aunque algunos (cf., v.gr., TAYLOR) las tengan como tales, las pruebas aducidas no parecen imponerse [1].

1 Aunque no se da ninguna referencia local, la colocación después de 7,31 sugiere que Marcos piensa en las proximidades del nordeste del lago.

2-3 La afirmación de 6,34 *(Se compadeció de...)* está aquí en estilo directo *(Tengo compasión)*. Pero el motivo es diferente. Allí Jesús se mueve a compasión porque la turba es como un rebaño que no tiene pastor, aquí porque hace ya tres días que no toman alimento. *Tres días* es peculiar de esta narración. En 6,35-44, la travesía del lago, la multiplicación de los panes y la vuelta tienen lugar en un solo día.

La frase *pues habían venido de lejos*, dado el ambiente de orientación hacia los gentiles que tiene toda esta sección, probablemente hay que interpretarla como un eco (filológica e ideológicamente) de Josué 9,6.9 o Is 60,4, donde se habla del acceso de los gentiles al pueblo escogido [2].

4-5 En la respuesta no son mencionados los peces, pero Marcos se refiere a ellos en el v.7. El hecho de que los discípulos se encuentren perplejos a pesar de lo que ha sido narrado en 6,35-44, es una de las principales razones que lleva a algunos comentaristas modernos a pensar que las dos narraciones son relatos variantes del mismo incidente. En la segunda ocasión no se hubieran extrañado. Pero esta extrañeza es explicable si se tiene en cuenta la lentitud de los discípulos en creer y si se suponen ambas escenas separadas por largo tiempo.

6-7 Todo el desarrollo de la escena es paralelo a la primera multiplicación. No hay alusión a la *hierba verde* ni a los grupos *de cien en cien y de cincuenta en cincuenta*. En resumen, el relato es desnudo e incoloro.

8-9 Una comparación de 6,35-44 y 8,1-9 deja la impresión de que, en varios respectos, la segunda es una versión abreviada de la primera, y los detalles peculiares de ella sugieren compila-

---

1 J. KNACKSTEDT, *De duplici miraculo multiplicationis panum:* VD 41 (1963) 39-51.
2 Cf. F. W. DANKER, *Mark 8,3:* JBLit 82 (1963) 215-16.

mil, y los despidió. [10] Y en seguida, subiendo a la barca con sus discí-
pulos, vino a las partes de Dalmanuta.
[11] Y salieron los fariseos y comenzaron a disputar con él, pidién-
dole un signo del cielo para tentarle. [12] Y, suspirando en su espíritu,
dice: «¿A qué esta generación busca un prodigio? En verdad digo:
no se le dará a esta generación un prodigio». [13] Y, dejándolos, se em-
barcó de nuevo y se dirigió a la ribera opuesta.
[14] Y se olvidaron de tomar panes, y no tenían en la barca con ellos

---

ción independiente. Aquí hay siete panes y algunos peces; allí, cinco panes y dos peces. Allí son cinco mil los que participan del milagro; aquí, cuatro mil. Allí, los restos recogidos llenan doce canastas; aquí, siete. Pero no hay ninguna dificultad en pensar, sin recurrir al duplicado, que Jesús multiplicó dos veces los panes en circunstancias muy parecidas. Y ésta es la sentencia tradicional y la actual de la exégesis católica.

10 La identidad de Dalmanuta es desconocida. Sólo se encuentra aquí en Marcos, sin uniformidad en los manuscritos. Mateo trae *Magadán* en el lugar paralelo [3].

12. **La petición de un signo del cielo.** 8,11-13 (= Mt 16,1-4)

11 El *signo del cielo* que buscan los fariseos es un signo milagroso obrado directamente por Dios, al estilo del maná o del sol detenido por Josué en Gabaón (cf. Jn 6,30-31).

Hacían esto tentándole: No esperaban que sucediese tal signo, sino que intentaban comprometer a Jesús ante el pueblo al no darse en favor de él ningún testimonio del cielo.

Se puede entender también la tentación al estilo de la tentación de Satanás en el desierto, que le induce a signos redundantes sólo en provecho propio de Jesús.

12 Lo rehusa absolutamente, y la razón es la disposición radicalmente mala de los que lo piden. La fuente común a Mateo y Lucas añade *fuera del signo de Jonás,* que después ambos evangelistas comentan diversamente.

La repulsa no solamente va dirigida a los fariseos, sino también a la generación incrédula influenciada por ellos.

13 Jesús pasa de nuevo al otro lado del lago y ya no vuelve a la región de Galilea. La última frase, que aparece pronunciada en territorio galileo, suena como una condena a consecuencia de la incredulidad [4].

13. **El misterio de la levadura.** 8,14-21 (= Mt 16,5-12)

14 Marcos coloca esta escena durante la travesía del lago. Mateo (16,2), al otro lado del lago. Los discípulos aparecen preocu-

[3] Cf. B. Hjere-Hansen, *Dalmanutha (Mc. 8,10). Enigme géographique et linguïstique:* RB (1946) 372-84; L. H. Jenkine, *A Markan Doblet (6,31-7,37 y 8,1-26)* (1942); L. Cerfaux, *La section des Pains (Mc. 6,31-8,26):* Synop. Studien A. Wikenhauser (1953) 64-77.
[4] Cf. P. Seidelin, *The Jonaszeichen:* StTh (1952) 129; A. Vogtle, *Der Spruch vom Jonaszeichen:* Synop. Studien Wikenhauser (1953) 230-277; A. George, *Les miracles de*

nás que un pan. [15] Y les amonestaba diciendo: «Mirad: guardaos del
ermento de los fariseos y del fermento de Herodes». [16] Ellos dispu-
aban unos con otros de que no tenían panes. [17] Y, conociéndolo, les
lice: «¿Qué vais discutiendo de que no tenéis panes? ¿Aún no enten-
éis ni comprendéis? ¿Tenéis embotado vuestro corazón? [18] ¿Teniendo
jos no veis y teniendo oídos no oís? ¿No recordáis, [19] cuando partí los
inco panes para los cinco mil, cuántos cestos llenos de trozos cogis-
eis?» Dícenle: «Doce». [20] Y cuando los siete para los cuatro mil,
cuántas espuertas llenas de trozos cogisteis?» Y le dicen: «Siete».
[1] Y les decía: «¿Aún no comprendéis?»
[22] Y llegan a Betsaida. Y le llevan un ciego y le suplican que le
oque. [23] Y, tomando la mano al ciego, le sacó fuera de la aldea, y,
oniendo saliva en sus ojos y extendiendo sus manos sobre él, le pre-
untaba: «¿Ves algo?» [24] Y, comenzando a ver, decía: «Veo hombres,
orque percibo como árboles que andan». [25] De nuevo puso las manos
obre los ojos, y vio claramente y se recobró, y veía a lo lejos todo.
[6] Y le envió a su casa, diciendo: «A nadie se lo digas en la aldea».

---

ados por haberse olvidado de proveerse de pan. Jesús los reprende or la preocupación tan natural.

15 Fuera de la parábola de la levadura (Lc 13,20-21; Mt 13,33), evadura en el NT es usado metafóricamente en mal sentido cf. 1 Cor c.5.6.7.8; Gál 5,9). También los rabinos lo usaban n sentido de mala disposición.

Marcos no interpreta la frase, pero el sentido de una mala isposición armoniza indudablemente con la narración. Se designa, robablemente, la manera mundana de pensar de los fariseos, en ontraste con el carácter espiritual del reino de Dios.

16-17 Los discípulos lo entienden ingenuamente a la letra, omo si se tratase de no aceptar el pan que viniere de los fariseos.

18-20 A Marcos le gusta insistir en la dureza de entender de os discípulos. Aquí les son aplicados textos de la Escritura que n la parábola del sembrador (c.4) se aplicaban a los de afuera.

14. **La curación del ciego.** 8,22-26

Este milagro y la curación del sordomudo (7,32-37) son pecu-ares de Marcos, con coincidencias lingüísticas notables entre ambas uraciones.

22-26 Ambas curaciones son realizadas a solas o casi a solas. ˎquí conduce al ciego fuera del pueblo.

En ambos casos es usada la saliva y la imposición de las manos. :l restablecimiento viene con dificultad o por etapas. El ciego em-ieza a ver los hombres confusamente, como árboles; después ve a distintamente. Finalmente, en cada caso es impuesto el silencio. :l decirle aquí que no entre en el pueblo, equivale a la imposición le silencio. El no entrar en el pueblo es para evitar la publicidad.

Hay, naturalmente, diferencias; pero las coincidencias son tan otables, que no es extraño que algunos autores (v.gr., Bultmann)

ésus dans les Evangiles Synoptiques: LumVie (1957) 7-20; J. Alonso, *Jonás, el profeta recal-trante* (Madrid 1963) 108-9.154-57.

[27] Y salió Jesús y sus discípulos para las aldeas de Cesarea de Fi-
lipo, y en el camino preguntaba a sus discípulos, diciéndoles: «¿Quién
dicen los hombres que soy yo?» [28] Ellos le dijeron: «Juan el Bautista»;
y otro, «Elías»; y otros, que «Uno de los profetas». [29] Y él les preguntaba a ellos: «¿Y vosotros quién decís que soy yo?» Respondiendo Pe-

---

tengan a ambas narraciones como dos versiones de un mismo incidente. Pero las coincidencias lingüísticas pueden explicarse sin recurrir al duplicado, por la tendencia de Marcos a repetirse. La escena sucede en Betsaida, patria de Pedro, Andrés y Felipe (Jn 1,44).

Mateo y Lucas omiten el relato tal vez porque vieron un duplicado o tal vez porque la curación gradual que quiso hacer Jesús pudiera ser mal entendida, como significativa de que no le resultó al primer intento.

En cuanto *a la intención* de Marcos, algún autor (A. Kuby) se pregunta: ¿Por qué Marcos ha colocado la curación del ciego de Betsaida (8,22-26) entre la queja de Jesús por la cerrazón de la inteligencia de sus discípulos y la confesión de Pedro que sigue inmediatamente? Y responde que porque tal vez le daba un simbolismo respecto de los discípulos. Los discípulos iban a pasar de la ceguera a la iluminación paulatina respecto a la persona y a la misión de Jesús [5].

V. *PERSPECTIVAS DE LA PASION Y VIAJE HACIA JERUSALEN.* 8,27-10,52

Toda esta sección está dominada por el pensamiento de la pasión inminente. Jesús, retirado del pueblo, se dedica exclusivamente a la instrucción de sus discípulos en los misterios del reino de Dios y de su dignidad mesiánica.

1. **La confesión de Pedro.** 8,27-30 (= Mt 16,13-20; Lc 9,18-21)

27 *Cesarea de Filipo*, para distinguirla de la otra Cesarea (Act 15 veces), sede del gobernador romano, en la costa.

Cesarea de Filipo está situada en el nacimiento del Jordán, en las faldas del Hermón, unos 40 kilómetros al norte de Betsaida. El tetrarca Filipo le dio el nombre de Cesarea en honor del emperador César Augusto.

28 La referencia de las varias opiniones recuerda 6,14-15. Es notable que en ambos casos, a pesar de los pasajes de 1,24.34; 3,11; 5,7, en que los endemoniados le dan títulos mesiánicos, la opinión popular no tenga a Jesús por Mesías. En contraste con Jn 2,28-31.49; 9,22, en que aparece ya desde un principio y entre el pueblo tenido por Mesías, Mateo y Lucas se expresan igual que Marcos.

29-30 Algunos códices añaden a *Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios vivo*, pero es evidentemente por influjo del texto de Mateo.

[5] Cf. A. Kuby, *Zur Konzeption des Markus-Evangeliums:* ZNTW (1958) 52ss; A. M. Denis, *Une théologie de la vie chrétienne chez Saint Marc (6,30-8,27):* VieSpir (1959) 416-427.

**dro, le dice: «Tú eres el Cristo» 30 Y les encargó que a nadie dijeran
acerca de El.
31 Y comenzó a enseñarles que conviene que el Hijo del hombre
sufra muchas cosas, y sea rechazado por los ancianos, y sumos sacer-
dotes, y escribas, y ser muerto y resucitar después de tres días, y decía
este lenguaje con claridad. 32 Y, tomándole Pedro aparte, comenzó a
reprenderlo. 33 Mas él, volviéndose y mirando a sus discípulos, re-
prendió a Pedro y dice: «Vete de mí, Satanás, pues no comprendes
las cosas de Dios, sino la de los hombres».**

Jesús acepta y no desmiente la confesión de Pedro (véase la *Intro-
ducción* para este punto y para el de la prohibición de decir a otros que fuera el Mesías). La idea que tiene Pedro, portavoz de los demás, de que Jesús es el Mesías, es exacta; pero, en cuanto al modo en que había de actuar Jesús como Mesías, era necesaria la instrucción que sigue.

2. **La primera profecía de la pasión.** 8,31-33 (= Mt 16,21-23; Lc 9,22)

31-32 Algunos comentaristas consideran las tres predicciones como variantes de un mismo dicho; pero cada una es distinta en la colocación, y es muy probable que Jesús predijo la pasión varias veces para familiarizar a sus discípulos con la extraña idea del sufrimiento mesiánico. El vaticinio, aunque no sea *post eventum,* como fuė redactado después del acontecimiento, pudo en los detalles precisarse a la luz de lo sucedido.

Lo nuevo de esta revelación es que la misión mesiánica de Jesús había de realizarse a través de la muerte. Las tres predicciones de la pasión tienen en el trasfondo la figura del Siervo isaiano.

El *Hijo del hombre ha de sufrir* significa que la figura triunfante de Dan 7,13 debe sufrir antes de que alcance la gloria que su nombre implica (véase *Introducción).*

La frase *después de tres días* aparece también en 9,31 y 10,34. Es sustituida por *al tercer día* en Mt 16,21; 17,22; 20,19; Lc 9,22 (9,44 omite) y 18,33.

En los LXX y en autores griegos tardíos parece que eran idénticas ambas expresiones (cf. Gén 42,17-18). Los días comenzados eran contados por entero.

32b-33 Reprensión de Pedro. Como antes Pedro fue el portavoz de los apóstoles confesando la mesianidad de Cristo, ahora es el portavoz de la naturaleza humana, enemiga de la cruz. Lucas omite la intervención de Pedro. Mateo suaviza las expresiones.

El *Apártate de mí, Satanás* (cf. Mt 4,10) sugiere que la interposición de Pedro implica el mismo género de tentación que la presentada en el desierto, es decir, la de aceptar el papel del Mesías popularmente esperado [6].

Mateo añade: *Eres para mí escándalo.*

[6] Sobre otra traducción, cf. F. Bussby, *St. Mark 8,33: A Mistranslation from the Aramaic:* JRLib (1948) 94-5.

[34] Y, llamando a la multitud con sus discípulos, les dijo: «Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo y tome su cruz y sígame. [35] Pues el que quiera salvar su vida *(«psyjé»)* la perderá. Pero el que

---

3. El seguimiento de Cristo y la venida del reino. 8,34-38 (= Mt 16,24-27; Lc 23-26)

Los dichos que siguen no se unen históricamente con la escena que precede. Jesús, por todo lo que parece, está en Cesarea, solo con sus discípulos, lejos de las turbas. Sin embargo, aquí aparece hablando a los discípulos y a las turbas. Por razones lógicas, Marcos quiso colocar aquí la doctrina sobre el seguimiento de Cristo en el camino de la cruz. Después que Jesús proclama cuál es su camino como Mesías (predicción de la pasión), viene lógicamente cuál debe ser el camino del que le siga.

Toda esta sección de enseñanza para todos está intercalada entre la conversación a solas de Jesús con los doce (8,27-33) y la subida al monte de la Transfiguración con los tres discípulos solamente (9,2ss). Mateo conserva para estos dichos el auditorio reducido de los discípulos (Mt 16,24). Lucas tiene un *Y dijo «a todos»* (Lc 9,23).

34 Sobre el llevar la cruz, Mateo (10,38) y Lucas (14,27) refieren otro dicho que dice así: *El que no toma la cruz y me sigue, no es digno de mí* (Mateo). Lucas dice *no puede ser mi discípulo.* En el pasaje que viene a continuación de Cesarea de Filipo coinciden prácticamente los tres sinópticos.

La expresión *llevar la cruz* es probablemente de uso cristiano, cuando ya había precedido la muerte de Jesús en cruz. El evangelista pudo ponerla en boca de Jesús para expresar la idea equivalente.

Negarse a sí mismo: Teniendo en cuenta el significado con que es usado en el NT el verbo *arnéomai* o *aparneomai, negarse a sí mismo* es decir «que no» a las exigencias que tiene el yo. El yo, en una especie de desdoblamiento de nosotros mismos, se erige en un ídolo que exige culto. Negarse a sí mismo es romper, independizarse, mirar al yo como a un extraño con quien nada tenemos que ver. Se trata de un rompimiento radical, de una especie de cambio de ser. Los Padres griegos comentan la frase con enérgicas expresiones: «Niéguese a sí mismo, es decir, nada común tenga consigo mismo» [7].

35 La frase *por el Evangelio* se encuentra sólo en Marcos, y debe de ser un comentario explicatorio añadido por el evangelista.

La palabra *vida* o alma está empleada aquí con dos significados: vida terrena y vida eterna o salvación. La frase se comprende especialmente en época de martirios [8].

[7] Cf. PG 58,542; 34,1170a; E. Dinkler, *Jesu Wort vom Kreuztragen:* Neut. Studien für R. Bultmann (1954) 110-129.

[8] J. B. Bauer, *Wer sein Leben retten will... (Mc 8,35 par.)*, Fs J. Schmid (Regensburg 1963) 7-10.

perdiere su vida por causa de mí y del Evangelio, la salvará. 36 **¿Qué**
le aprovecha al hombre ganar todo el mundo y perder su vida?
37 **¿Y qué dará el hombre a cambio de su vida?** 38 **Porque el que se**

---

36 La frase del v.36 podría ser un proverbio popular que afirma una verdad de sentido común: «¿Qué aprovecha ganar todo el mundo si se pierde la vida?» Pero Marcos, al unir esta frase con la precedente, da a *vida* el mismo sentido de *vida eterna*. El que por el mundo deja de seguir a Cristo, pierde la verdadera vida.

37 En el juicio, el hombre que no siguió a Cristo, ya nada tiene que dar para conseguir la vida verdadera que neciamente perdió.

38 La adhesión a Jesús y a su doctrina ha de ser ocasión de escarnio. El discípulo ha de estar dispuesto a afrontarlo antes que retroceder.

La frase *generación adúltera* es de procedencia profética (Os 2,4), y significa generación infiel, que ha quebrantado la alianza de Dios, concebida como una alianza matrimonial.

La distinción entre Jesús y el Hijo del hombre es sólo aparente. El dicho: *El que se avergonzare de mí..., el Hijo del hombre se avergonzará de él cuando venga en la gloria de su Padre con los santos ángeles*, sin duda se refiere a la parusía. Pero es posible, claro está que sin cambio de sentido, que la última frase haya sido modificada en el curso de la transmisión. Este mismo dicho lo tenemos en la fuente común de Mateo y Lucas (Mt 10,32-33; Lc 12,8-9). En Lucas se dice: *A todo el que me reconoce delante de los hombres, el Hijo del hombre le reconocerá delante de los ángeles de Dios*, etc. No hay aquí ninguna referencia a la venida en gloria.

No es de creer que por lo menos Mateo, que ordinariamente acentúa lo escatológico (cf., v.gr., Mc 9,1 = Mt 16,28), aquí lo hubiera limado. La expresión *cuando venga en la gloria de su Padre*, referida al Hijo del hombre, es un poco extraña. Tal expresión no encuentra paralelo ni en el uso judío ni en el cristianismo primitivo. Es verdad que hay equivalencia entre el Hijo del hombre y Jesús, y Dios es Padre de Jesús, y, por tanto, del Hijo del hombre; pero esto supone que el Hijo del hombre ha pasado de ser un título a ser un nombre propio, como sucede con el término *Cristo*.

Por otra parte, la presentación del Hijo del hombre como juez, probable en Mc 8,38, bien explícita en Mt 16,27, no corresponde a la idea original de la figura del Hijo del hombre tal como está en Daniel y se refleja en Mc 14,62. El sentido original es de uno que va a ser vindicado por Dios.

Es verdad que Jesús fue constituido juez en virtud de la resurrección (Act 10,42; 17,31); pero aplicarle ese aspecto a la figura del Hijo del hombre, supone ya una elaboración, aunque legítima [9].

[9] Cf. J. A. T. Robinson, *Jesus and his Coming. The emergence of a Doctrine* (Londres 1957) 53ss; H. Kahlefeld, *Jünger des Herrn. Eine Besinnung zur Pericope Mk. 8,34-38*; GL (1957) 1-6.

avergonzare de mí y de mis palabras en esta generación adúltera y pecadora, también el Hijo del hombre se avergonzará de él cuando venga en la gloria de su Padre con los santos ángeles».

9 [1] **Y les decía: «En verdad os digo que aquí hay algunos de los**
presentes que no gustarán la muerte hasta que vean el reino de Dios
viniendo en poder». [2] **Y después de seis días toma Jesús a Pedro, y**

9,1 Tenemos aquí uno de los textos difíciles escatologistas, del que se han dado múltiples interpretaciones.

Lucas advirtió, sin duda, la dificultad y omitió las palabras *venir con poder*. Dice simplemente: ... *sin que vean el reino de Dios* (Lc 9,27).

En Mateo claramente parece referirse a la parusía por la frase *el Hijo del hombre viniendo en su reino.*

Se ha interpretado de la transfiguración, de Pentecostés y del progreso del cristianismo en el primer siglo.

Dodd, según su teoría de la escatología realizada, traduce y entiende así el texto: «Hay aquí algunos de los presentes que no gustarán la muerte antes de que hayan visto que el reino de Dios ha venido con poder» *(The Parables of the Kingdom* 53).

Manson lo entiende diciendo que Jesús esperaba que la consumación del reino tuviera lugar en un futuro próximo y que su esperanza no se realizó *(The Teaching of Jesus* 279ss.282).

H. A. Guy rechaza esta interpretación, porque sería muy dudoso que tal dicho fuese conservado e incluido en el evangelio si Jesús había expresado su concepción del reino de Dios y los siguientes acontecimientos hubieran mostrado que se equivocó. El propone la interpretación de que la frase era originariamente la observación de un predicador que se dirigía a la asamblea expresando la esperanza escatológica de la Iglesia primitiva de la consumación del reino de Dios en su propia generación. Algunos de ellos, les aseguraba, no morirían antes de ver el reino de Dios venir con poder.

En la incorporación al evangelio, que se formó de la materia de los predicadores, fue considerado como una palabra de Jesús [1].

La interpretación que parece más aceptable es que Jesús se refiere a su resurrección, verdadero comienzo de la parusía en el mundo [2].

4. **La transfiguración.** 9,2-8 (= Mt 17,1-8; Lc 9,28-36)

2 En un breve paréntesis, la vida divina escondida en Jesús se manifiesta al exterior.

[1] Cf. *The Origin ef the Gospel ef Mark* 88-91

[2] Cf. A. C. Cotter, *Non gustabunt mortem (Mc. 9,1 y par.)*: CBQ (1944) 444-55; G. Bornkamm, *Die Verzögerung der Parusie* (in mem. E. Lohmeyer) (1951) 116; F. J. Schierse, S. I., *Historische Kritik und theologische Exegese der Synoptischen Evangelien. Erläutert an MK. 9,1 par.*: Schol. (1954) 520-36; J. G. Davies, *The Genesis of Belief in an Inminent Parusia:* JTSt (1963) 104-7.

y los lleva a un monte alto, aparte, ellos solos. [3] Y se transfiguró ante
ellos, y sus vestidos volviéronse resplandecientes, muy blancos, como
ningún batanero sobre la tierra puede así blanquearlos. [4] Y fue visto

---

Después de seis días: Ninguna otra referencia temporal en Marcos, fuera de la pasión, es tan precisa como ésta. Tal como está, la alusión se refiere a la confesión de Pedro. Esto se puede conjeturar del hecho que la escena de la transfiguración está relacionada con la dignidad mesiánica. Desde muy pronto [3], el monte alto fue identificado con el monte Tabor, a unos 20 kilómetros al sudeste del mar de Galilea; pero esta colina no es de más de 560 metros de altura, y la mayor parte de los comentaristas modernos mencionan el monte Hermón, que se yergue a una altura de 2.759 metros y está a unos 22 kilómetros al nordeste de Cesarea de Filipos [4].

Para el que quería orar le ofrecía la deseada soledad. No así, parece, el monte Tabor, en cuya cumbre había por aquel tiempo una fortaleza. El deseo de soledad está mencionado expresamente por Marcos. La alusión a la oración es adición explicativa de Lucas (9,28).

Baltensweiler sugiere una razón concreta de este retiro de Jesús a la soledad para entregarse a la oración. Se trata de una situación análoga a la del retiro al desierto en que Jesús se afianza contra la tentación del mesianismo político difuso en el ambiente. El acontecimiento tiene lugar durante la fiesta de los Tabernáculos. En esta fiesta, como en la de la Pascua, se sobreexcitaba en el sector simpatizante de los zelotes el sentimiento nacionalista. Jesús se retira a la soledad, a un monte alto, como en la escena de la tentación, y como en ella, se afirma en su mesianismo propio, según la voluntad del Padre, que es un mesianismo del Siervo de Yavé, realizado a través de la muerte en cruz [5]. Lleva consigo los mismos tres testigos que habían de presenciar el conflicto de Getsemaní.

La transfiguración es la respuesta divina a esta oración implícita de Jesús en la tentación. Dios autentica la disposición firme de Jesús en su camino, que está avalado por la Escritura (Moisés y Elías: la ley y los profetas).

3 Es extraño que no se encuentre en Marcos, como en Mateo y Lucas, una referencia al rostro de Jesús. Marcos limita a los vestidos la transfiguración.

4 Moisés y Elías eran los representantes de la ley y de los profetas, respectivamente. Su presencia con Jesús es un signo de que él es el Mesías, y ésta es probablemente la intención primaria de la narración marcana. Si, por otra parte, la transfiguración es un esbozo de la resurrección, Moisés y Elías equivalen a la expresión de Pablo *según las Escrituras* (1 Cor 15,3). Es extraño que Elías

[3] Cf. Cirilo de Jer., en el s. iv, *Cat.* XII 16.

[4] Respecto al papel del Hermón en la apocalíptica judía, cf. J. M. Allegro, *The Dead Sea Scrolls* 142ss.

[5] Cf. J. Alonso Díaz, *La muerte de Jesús en relación con la política*: Sal Terrae (1963) 193-203.

por ellos Elías y Moisés, y estaban conversando con Jesús. [5] Y, tomando la palabra Pedro, dice a Jesús: «Rabí, bueno es que nosotros estemos aquí. ¿Quieres que hagamos tres tiendas, una para ti, otra para Moisés y otra para Elías»? [6] Pues no sabía qué decir, pues estaban asustados. [7] Y se formó una nube, cubriéndolos con su sombra, y vino una voz de la nube: «Este es mi Hijo muy amado, oídle». [8] Y al punto, mirando en derredor, a nadie vieron ya con ellos, sino sólo a Jesús.

[9] Y, bajando ellos de la montaña, les encargó que a nadie contasen las cosas que habían visto hasta que el Hijo del hombre resucitara de entre los muertos. [10] Y cogieron la palabra entre ellos, inquiriendo

---

sea mencionado primero (Elías con Moisés). En Mateo y Lucas, Moisés es nombrado primero, como figura más importante. En la narración de Marcos no hay ninguna alusión a la pasión de Jesús. En Lucas sí (9,39). En Lucas, la transfiguración se relaciona con los dos temas precedentes del mesianismo y de la predicción de la pasión.

5-6 Pedro, portavoz, como en la escena de Cesarea, de los demás apóstoles, desea prolongar la feliz compañía, tal vez creyendo que comienza la gloria mesiánica, olvidado de las palabras de Jesús, que predecían la pasión.

7 La voz es por lo menos una declaración de la filiación mesiánica de Jesús que alude a la confesión de Pedro (8,29). Lo que Pedro confesó es afirmado ahora divinamente. Como en el bautismo, le presenta también como investido de la misión del Siervo isaiano. A la luz pospentecostal se verá todo el sentido trascendente de la filiación propiamente divina (cf. 1,11)

La nube es la forma sensible bajo la cual Dios se manifiesta en el AT (Is 16,10; Lev 16,2; Núm 11,25, etc.).

El mandato *Oídle* se refiere a la doctrina de Jesús y, probablemente, a su doctrina sobre el sufrimiento mesiánico (8,31). Es de notar la diferencia con la voz celeste en el bautismo. Allí se dirigía a Jesús, aquí a los discípulos, a quienes había que aleccionar en el verdadero sentido de la misión de Jesús.

8 La narración termina abruptamente [6].

5. **El descenso del monte de la Transfiguración.** 9,9-13 (= Mt 17,9-13)

9-10 Ordena a los tres discípulos el silencio hasta después de la resurrección, cuando se vea en conjunto toda la obra del Mesías. No entienden lo referente a la resurrección, porque no comprenden que el Mesías haya de morir.

[6] Cf. E. Dabrowski, *La Transfiguration de Jésus* (1939); G. H. Boobyer, *St. Mark and the Transfiguration Story* (1942); H. Riesenfeld, *Jésus transfiguré* (1947); A. Kenny, *The Transfiguration and the Agony in the Garden:* CBQ (1957) 444-52; A. Feuillet, *Les perspectives propres à chaque évangeliste dans les récits de la Transfiguration:* B (1958) 28; H. Baltensweiler, *Die Verklärung Jesu. Historisches Ereignis und synoptische Berichte* (Zürich 1959); Ch. E. Carlston, *Transfiguration and Resurrection:* JBibLit (1961) 233-240; M. Sabbe, *La rédaction du récit de la Transfiguration:* La Venue du Messie (Recherches Bibl. VI) (Louvain 1962) 65-100.

qué era «cuando resucitase de entre los muertos». 11 Y le preguntaban
diciendo: «¿Cómo dicen los escribas que Elías ha de venir primero?»
12 Y él les dijo: «Elías ciertamente, viniendo primero, restablecerá
todo; pero ¿cómo está escrito del Hijo del hombre que sufrirá mucho
y será abatido? 13 Pero os digo que Elías ha venido ya, y que hicieron
con él cuanto quisieron, como está escrito de él».
14 Y, viniendo a los discípulos, vieron una multitud alrededor de
ellos y escribas disputando con ellos. 15 Y en seguida toda la multitud,
viéndole, se quedaron sorprendidos, y corriendo, le saludaron. 16 Y les
preguntó: «¿Qué disputáis con ellos?» 17 Y uno de la turba le respon-
dió: «Maestro, te he traído a mi hijo, que tiene un espíritu mudo,
18 y cuando se apodera de él, le derriba y le hace espumarajear y rechi-
nar los dientes y se queda tieso. Y dije a tus discípulos que lo arrojasen,
y no pudieron». 19 Y, respondiéndoles, les dice: «¡Oh generación in-
crédula!, ¿hasta cuándo estaré con vosotros? ¿Hasta cuándo os so-
portaré? Traédmele». 20 Y se lo trajeron. Y, viéndole el espíritu, le
retorció violentamente, y, cayendo en tierra, se revolcaba echando
espumarajos. 21 Y le preguntó a su padre: «¿Cuánto tiempo hace que

---

11-13 La pregunta sobre la venida de Elías procede de la presencia de éste en la narración de la transfiguración.

El dicho del v.13 identifica implícitamente a Elías con Juan Bautista. El Elías histórico sufrió de parte de Jezabel persecución (3 Re 19). Juan Bautista, a quien Elías prefiguraba tipológicamente, tuvo que sufrir de parte de Herodías, que fue su Jezabel[7] (cf. 6,17-29).

6. El niño epiléptico. 9,14-29 (= Mt 17,14-21; Lc 9,37-43a)

Esta escena se coloca a la bajada del monte de la Transfiguración, y entre la multitud nos encontramos con escribas. Esto hace pensar, aunque no sea imposible lo contrario, que el escenario es Galilea, y el monte, uno de esta región. Esto sería, naturalmente, en contra de la teoría del Hermón; pero la conexión de escenas puede ser puramente redaccional. Si no lo es, todavía queda la solución de que aquí *escribas* (sin artículo, contra el uso normal de Marcos) significase los jefes religiosos de aquella región.

Distingue a esta narración una riqueza desacostumbrada de detalles, que muy bien pueden proceder de las reminiscencias personales de Pedro. Mateo y Lucas abrevian notablemente el relato.

14-16 La discusión con los discípulos es probable que versase sobre si su Maestro podía hacer milagros.

17-18 La descripción de los síntomas del enfermo hacen pensar en la epilepsia, atribuida, en las ideas del tiempo, a posesión diabólica. Puede tratarse también de una auténtica posesión diabólica.

19-21 El reproche parece ir dirigido a los discípulos y a los espectadores. Dirigido a éstos, hace suponer que han seguido a Jesús en otras ocasiones y han visto otros milagros.

[7] R. Ludwig, *Nachfolge und Jüngerschaft (Mc 9,2-13):* EvTh (1948-9) 230-6.

le sucedió esto»? Y él le dijo: «Desde la infancia. 22 Y muchas veces
hasta le arrojaba al fuego y al agua para hacerle perecer. Pero, si algo
puedes, ayúdanos compadeciéndote de nosotros». 23 Y Jesús le dijo:
«¡Si puedes! Todo es posible al que cree». 24 Al instante, gritando el
padre del niño, decía: «Creo, ayuda mi incredulidad». 25 Viendo Jesús
que se arremolinaba la gente, increpó al espíritu inmundo, diciéndole:
«Espíritu mudo y sordo, te lo ordeno yo: sal de él y nunca más entres
en él». 26 Y, dando gritos y agitándole violentamente, salió. Y quedó
como muerto, hasta el punto de decir muchos que había muerto.
27 Pero Jesús, tomando su mano, le levantó, y se tuvo en pie. 28 Y, en-
trando él en casa, sus discípulos en particular le preguntaban: «¿Por
qué nosotros no pudimos arrojarle?» 29 Y les dijo: «Esta raza de ningu-
na manera puede ser arrojada si no es con la oración».
30 Y, saliendo de allí, pasaban a través de Galilea, y no quería que

---

22-27 La fe perfecta que le falta al padre es una confianza sin reservas en la omnipotencia de Dios.

28-29 El exorcista tiene que hacer uso de la oración; no lo logra en virtud de sus poderes, sino en el poder de Dios. Tal vez creyeron los discípulos, a juzgar por Mc 6,7, que el poder concedido de arrojar a los demonios lo tenían ya por sí. Habían de recibirlo cada vez por medio de la oración. En Mateo la impotencia se atribuye a falta de fe.

... *y en ayuno* faltan en manuscritos importantes, aunque no muchos. No aparece razón por qué estos códices lo habrían omitido de haberlo encontrado en el original. En cambio, se ofrece una razón probable para la adición. Esta razón probable sería el interés y la práctica del ayuno en la Iglesia primitiva, juntándolo a la oración. Pueden citarse los pasajes de Act 13,2; 14,23; *Didajé* 7 y 8; San Justino, I *Apol.* 61. Tenemos otros dos casos en que algunos códices (pocos) añaden el *ayuno* a la oración. Estos son Act 10,30 y 1 Cor 7,5.

Por estas razones es probable que *en ayuno* sea una adición tardía [8].

7. El viaje a través de Galilea. 9,30-50

El viaje a través de Galilea está indicado en 9,30. Jesús inicia su último viaje a Jerusalén. La mayor parte del material de esta sección consta de dichos.

1.º *Segunda profecía de la pasión.* 9,30-32 (= Mt 17,22-23; Lc 9,43b-45)

30 La razón de este viaje secreto es el deseo de instruir a sus discípulos sobre la entrega del Hijo del hombre (31-32). Nada se dice de un deseo de substraerse a las miradas de Herodes, y no hay necesidad de suponer esta intención. Quiere simplemente evitar a la turba.

[8] Cf. X. Léon-Dufour, *L'épisode de l'enfant épileptique:* La formation des Evangiles (1957) 85-116.

nadie lo supiese, [31] porque instruía a sus discípulos y les decía: «El Hijo del hombre es entregado en manos de los pecadores; y le darán muerte; y muerto, después de tres días, resucitará». [32] Ellos no entendían el lenguaje y temían preguntarle.

[33] Y vinieron a Cafarnaúm. Y, estando en casa, les preguntaba: «¿Qué discutíais por el camino?» [34] Y ellos callaban, pues en el camino disputaban entre ellos quién era el mayor. [35] Y, sentándose, llamó a los doce y les dice: «Si alguno quiere ser el primero, será el último de todos y el servidor de todos». [36] Y, tomando un niño, lo colocó en medio de ellos y, abrazándole, les dijo: [37] «Quien recibiere a uno de estos niños en mi nombre, a mí me recibe, y quien a mí me recibiere, no me recibe a mí, sino a quien me envió».

[38] Y le dijo Juan: «Maestro, hemos visto a uno que en tu nombre arrojaba los demonios, uno que no nos acompaña, y se lo hemos prohibido». [39] Pero Jesús dijo: «No le impidáis, pues nadie hay que haga un milagro en mi nombre y pueda en seguida hablar mal de mí, [40] por-

---

31-32 Los discípulos son presentados como incapaces de comprender lo referente a la pasión y como temerosos de interrogar a Jesús sobre este punto. Dada esta dificultad de los apóstoles en comprender la pasión, no es extraño que Jesús se lo repitiese varias veces. Es ésta una razón en contra de los que suponen que las tres predicciones de la pasión son tres versiones de una misma predicción. [9] El que entrega en manos de los hombres es Dios (cf. Rom 4, 25; 8,32).

2.º *La verdadera grandeza.* 9,33-37 (= Mt 18,1-5; Lc 9,46-48)

33-35 La escena se coloca en Cafarnaúm, adonde llega Jesús por última vez. La casa que se menciona es probablemente la de Pedro, como en 1,29. El silencio de los discípulos a la pregunta del Maestro es muy psicológico. Se sienten, sin duda, conscientes de que sus aspiraciones no encontrarían aprobación. Jesús les indica dónde está la verdadera grandeza.

Mateo omite el v.35 *(abrazándole)*. Lo mismo hace Lucas, sólo que 9,48b es una modificación del dicho marcano.

37 El niño aquí representa a los humildes y necesitados de ayuda. La conducta tenida con ellos se tiene con Jesús. Hay un paralelo independiente en Mt 25,40 [10].

3.º *El exorcista extraño.* 9,38-41 (= Lc 9,49-50)

La colocación de Mateo y Lucas de este episodio es otra.

38 Tenemos aquí la única intervención personal de Juan en toda la tradición sinóptica.

39-40 Arrojar los demonios en nombre de Jesús es manifestar fe en su persona. El exorcista en cuestión, aunque no sea discípulo, está con Jesús.

Mc 9,40 parece estar en contradicción con Mt 12,30 y Lc 11,23.

[9] J. B. Tyson, *The Blindness of the Disciples in Mark:* JBLit (1961) 261-8.

[10] Cf. M. Black, *The Markan Parable of the Child in the Midst:* ExpT (1947-8) 14-16. A. Descamps, *Du Discours de Marc 9,33-50 aux paroles de Jésus:* Formation des Evangiles (1957) 152-177.

que quien no está contra nosotros, está a favor de nosotros. [41] **Porque el que os diere a beber un vaso de agua en nombre de que sois del Cristo, en verdad os digo que no perderá su recompensa.**

[42] **Y quien escandalizare a uno de estos pequeñuelos que creen en mí, mejor sería para ése si se le colgase al cuello una rueda de molino de asno y fuese arrojado al mar.** [43] **Y si tu mano te escandaliza,**

Mientras, según Marcos, Jesús dice: *Quien no está en contra de nosotros, está con nosotros,* dice según Mateo y Lucas: *Quien no está conmigo, está contra mí.*

Según Renán [11], los dos textos reflejarían dos actitudes sucesivas de Jesús respecto a los judíos; una más abierta, referida por Marcos, cuando tiene esperanza de atraerlos; otra más cerrada, referida por Mateo y Lucas, cuando estas esperanzas van desapareciendo.

Pero la contradicción no es más que aparente.

El contexto en que Lucas refiere su frase y en el que la refiere Marcos es muy distinto. Lucas lo coloca en el debate de Jesús con los fariseos a propósito de los exorcismos, en el que aparecen claramente deslindados dos campos netamente irreductibles. En cambio, en el contexto de Marcos no aparece esa irreductibilidad de campos. Los discípulos que siguen a Jesús no son los únicos partidarios de Jesús [12].

41 Pone el ejemplo de un pequeño servicio prestado a un cristiano, que no quedará sin recompensa. Con más razón uno mayor.

La expresión *en el nombre, porque sois de Cristo,* es un poco extraña, y de ahí la inseguridad textual en los manuscritos. El sentido es claro. En Marcos, el nombre de *Cristo* está no como un título, sino como un nombre propio. La forma original probablemente es la dada en Mt 10,42, donde, en lugar *porque sois de Cristo,* encontramos *en el nombre de un discípulo.*

4.º *Dichos sobre el escándalo.* 9,42-48 (= Mt 18,6-9)

42 *Una piedra de molino asnal* (Mt 18,6) es una piedra de molino movida por un asno, en contraste con la piedra de molino movida a mano por una mujer (Lc 17,35; Mt 24,41). Como ilustrativo se cita el uso romano (cf. Ovidio, *Fast.* 6,318: «quae pumiceas versat asella molas»). Tal sistema de ahogar es castigo romano (cf. Suetonio, *Aug.* 67).

Aquí *pequeños* no son los niños, sino los humildes. Los *pequeños* puede muy bien ser un superlativo arameo (los ínfimos). Faltando grados de comparación, expresan ésta por medio del positivo, y el sentido se deduce del contexto.

Escandalizar significa hacer caer, desviarlo del verdadero camino, alejarlo de la fe.

43-47 La mano, el pie, el ojo, son mencionados como partes importantes del cuerpo que pueden ser ocasión de escándalo, y se

[11] *Vie de Jésus* 47 ed. 238. Cita en Garofalo, a.c., 344.
[12] Cf. S. Garofalo, *Marco 9,40: «apertura ecumenica?:* EuntD (1956) 343-349

córtala; mejor es que entres manco en la vida que, teniendo dos manos, vayas a la gehena, al fuego inextinguible. [44] Y si tu pie te escandaliza, córtalo; [45] mejor es que entres en la vida cojo que, teniendo dos pies, ser arrojado a la gehena, donde 'su gusano no muere ni el fuego se extingue'. [46] Y si tu ojo te escandalizare, sácalo; [47] más te vale con un ojo entrar en el reino de Dios que no con dos ojos ser arrojado a la gehena, [48] donde 'su gusano no muere y su fuego no se extingue'.

[49] Pues todos serán salados con fuego. [50] Buena es la sal. Pero si la sal se vuelve sosa, ¿con qué la salaréis? Tened en vosotros sal y estad en paz unos con otros».

---

citan como ejemplos de una ley universal, a saber: todo aquello que es ocasión de pecado, es preciso suprimirlo radicalmente.

No se trata de mutilación real; es una manera de expresar los más costosos sacrificios.

La gehena designa originariamente el *valle del Hinnón*, al sur de Jerusalén, lugar maldito, donde tuvieron lugar sacrificios humanos idolátricos. Vino a ser empleado después como el nombre simbólico del lugar del futuro castigo (cf. 1 *Henoc* 27,2). Jesús usaba y aceptaba la idea de su tiempo.

48 La cita está tomada de Is 66,24.

5.º *La parábola de la sal.* 9,49-50 (cf. Mt 5,13; Lc 14,34-35)

49 Nos encontramos aquí las tres lecciones: 1) *Pues todos han de ser salados con fuego.* 2) *Pues todos han de ser salados con fuego y todo sacrificio será salado en sal.* 3) *Pues todo sacrificio será salado con sal.* La primera es la que está mejor atestiguada. La frase añadida en la segunda parece ser un intento de explicación a base de Lev 2,13. La tercera podría explicarse por una omisión casual de la primera parte de la frase segunda.

Parece haber en estas palabras, un tanto enigmáticas, una alusión a los sacrificios rituales, en los que se empleaba el fuego y la sal (Lev 2,13). Tanto la sal como el fuego los convertían en sacrificios *de agradable olor para Yahvé.* Así el discípulo de Jesús debe tener aquello (caridad y renunciamiento) que lo convierte en un perenne holocausto para Dios.

50 La sal que se convierte en *no sal* (ἄναλον), que pierde sus cualidades químicas, no hay nada que pueda hacerla volver a su primer ser. La sal que deben tener los discípulos debe de referirse, a la luz de la interpretación de Lucas, al renunciamiento.

Excursus 9.—**La parábola de la sal**

1. Elementos parabolizables de la sal

La sal goza de un prestigio singular entre los antiguos. Homero la llama «divina sal» *(Ilíada* 9,214). Era debido a sus cualidades excepcionalmente benéficas.

a) La cualidad de *preservar de la corrupción* era conocida entonces lo mismo que ahora.

b) Del sentido corriente que tiene la sal como *condimento* de los alimentos (cf. Job 6,6), pasó a significar el *alimento en general.* «Comer la sal de alguno o con alguno» es ser su huésped o recibir de él el salario o la subsistencia (Esd 4,14).

El verbo *synalisomai* con que en los Hechos de los Apóstoles (1,4) se designa el banquete de antes de la ascensión es probablemente un derivado de *sal* (als), de tal manera que sea el significado literal «comer la sal en común».

c) De este significado fácilmente se pasa al significado simbólico que tiene con frecuencia. La sal es el emblema de la amistad y de la fidelidad a la palabra dada.

d) De aquí se puede explicar el que, como elemento simbólico, tenga tanta parte en los sacrificios. De los sacrificios extrabíblicos nos informa Plinio que en ninguno faltaba la sal (XXXI 89). Y de los bíblicos, por lo menos los de última época (Lev 2,13). El sacrificio es un lazo de unión que se establece con la divinidad. El aspecto convivial tiene un puesto resaltante a través de la sal, símbolo de la amistad y de la fidelidad.

2. ¿Significa en el pasaje evangélico el renunciamiento?

No refieren de idéntica manera esta pequeña parábola los tres sinópticos, siendo, por lo demás, paralelos en la relación.

a) *San Mateo* la refiere en 5,13-16 y la aplica a los discípulos. Los discípulos son la sal de la tierra, como son la luz del mundo. El sentido parece obvio: como la luz ilumina y la sal transforma los alimentos, haciéndolos de insípidos agradables al gusto, así también los discípulos han de transformar al mundo. Si pierden en su virtualidad, como la sal, no sirven para la empresa ni para nada. Referencia explícita al renunciamiento no hay ninguna en este pasaje de San Mateo. Si la hay implícita, habría que buscarla en las palabras que preceden sobre las bienaventuranzas (despego de las cosas de este mundo) y sobre las persecuciones.

b) *San Marcos* (9,49-50) refiere también esta pequeña parábola dirigida a los discípulos, pero en un contexto un tanto enigmático. Viene hablando San Marcos del escándalo y de la precisión en que puede uno verse de arrancar despiadadamente el motivo de escándalo para no ser excluido del reino de los cielos y caer en la gehenna del fuego inextinguible. A continuación viene la frase *Pues todos han de ser salados con el fuego.* Lo que sigue en la Vulgata: *Y toda víctima será salada con la sal,* los críticos lo omiten, pues parece ser una interpretación o una glosa de un texto difícil que penetró después en el mismo texto.

Tres explicaciones se podrán dar:

1.ª Todo el mundo, es decir, los que no han dado los cortes necesarios en las ocasiones de pecados, serán salados con el fuego que dura perpetuamente y da perpetuidad como la sal. Esta interpretación, si se conecta bien con lo que precede, no se conecta bien con lo que sigue, donde la sal aparece como una cosa buena.

2.ª Otra es dar a πύρ (fuego) un doble sentido, como la conclusión de todo lo que precede: es preciso sufrir o por el desasimiento en este mundo o por el fuego en el otro. Πύρ (fuego) se extiende a todos. El sentido del γάρ unitivo se conserva. Buenos y malos son salados. Esta interpretación no da un sentido preciso al texto.

3.ª Si hay una alusión al ceremonial (cf. Lev 2,13), el fuego, al apoderarse de la víctima y volatilizarla, haciéndola subir en grato olor hacia Yahvé, la sublimaba, la divinizaba, haciéndola pasar a la esfera y dominio divino.

La sal también en su profundo simbolismo intervenía con el fuego en

10 [1] Y, subiendo de allí, llega a los límites de Judea y al otro lado
del Jordán, y se arremolinan de nuevo las turbas en torno a él, y de
nuevo los enseñaba, como solía. [2] Y, acercándose algunos fariseos, le
preguntaban si es lícito a un hombre despedir a la mujer, tentándole.

---

todo sacrificio para darle a éste el grato aspecto convivial y de amistad con la divinidad que indicamos antes. Las dos metáforas fundidas podemos, pues, decir que designan la oblación agradable a Dios. Este fuego y esta sal en San Marcos, de acuerdo con el contexto precedente, significarían los *desasimientos* que se le imponen al discípulo para no ser infiel a Dios.

c) *En San Lucas* (14,34-5) cuadra muy bien también este significado de renunciamiento si retenemos esta alusión sacrificial que parece encontrarse en Marcos. El renunciamiento es al discípulo lo que la sal es al sacrificio. La sal, simbólicamente, confiere al sacrificio el ser ofrenda grata a Dios. El renunciar a todo lo que posee, el dejar parientes y aun a sí mismo por amor de Cristo, hace del discípulo una especie de ofrenda sacrificial agradable a Dios; dicho simplemente, lo hace discípulo de Cristo. La sal desvirtuada no sirve. Desvirtuarse la sal equivale a no tener el discípulo renunciamiento. Es simplemente perder su esencia, dejar de ser su discípulo. Es lo que dice Lucas en 14,33: *El que no renuncia a todo lo que posee, no puede ser mi discípulo.* En esta perspectiva podíamos poner también la referencia que San Mateo hace de la parábola de la sal. El hecho de que sea referida después de las bienaventuranzas, corroborado por la interpretación de San Lucas y San Marcos, nos hace sospechar que también en San Mateo el discípulo es *sal de la tierra* siendo pobre de espíritu, etc. [13]

8. El viaje a través de Judea y Perea. 10,1-31

1 En 10,1 tenemos un resumen geográfico. Jesús parte de Galilea (Cafarnaúm, 9,33) y tiene como meta Judea y Jerusalén. No se dirige a Judea a través de Samaria, sino que va siguiendo la orilla oriental del Jordán, y pasa a Perea, región al sudeste de Jordania.

La lección bizantina διά (a través de Perea) en vez de καὶ (y Perea) intenta probablemente aclarar la dificultad geográfica.

1.º *Sobre el divorcio.* 10,1-12 (= Mt 19,1-9 [v.32]; Lc 16,18)

2-3 La pregunta si es lícito a un hombre despedir a su mujer es hostil y sugiere que era conocido o supuesto que la doctrina de Jesús sobre este punto era particular. Claramente se dice que los fariseos van con mala intención, ya sea de ponerle en conflicto con la ley o con Herodes (cf. 6,17ss). *Fariseos* es omitido por varios manuscritos, pero la intención de la pregunta les conviene plenamente.

Las adiciones mateanas κατὰ πᾶσαν αἰτίαν y *exceptuada la fornicación* (19,3-9) limitan la discusión a las opiniones rivales de las

[13] Cf. R. Schnackenburg, *Mk 9,33-50:* Synoptischen Studien (A. Wikenhauser) (1953) 84-206; W. R. Hutton, *The Salt Sections (Mc 9,49-50):* ExpT (1946-7) 166-8; L. Vaganay, *«Car chacum doit être salié au feu»:* Memorial J. Chaine (1950) 367; *Sal infatuatum:* ?D (1951) 228; W. Nack, *Salt as a Metaphor in Instructions for Discipleship:* StTh (1952) 65-178; O. Cullmann, *Que signifie la sal dans la parabole de Jésus?:* HPhR (1957) 36; I. Zimmermann, *«Mit Feuer gesalzen werden»: Eine Studie zu Mk 9,49:* ThQ (1959) 28-39

[3] Y él, respondiendo, les dijo: «¿Qué os prescribió Moisés»? [4] Y ellos
le dijeron: «Moisés ordenó escribir el libelo de repudio y despedirla».
[5] Y Jesús les dijo: «Por la dureza de corazón vuestra escribió para
vosotros este precepto. [6] Pero desde el principio de la creación 'varón
y hembra los hizo. [7] Por esto dejará el hombre a su padre y a su ma-
dre, [8] y serán los dos una carne'; de modo que ya no son dos, sino uno.
[9] Lo que Dios juntó, no lo separe el hombre». [10] Y en casa, de nuevo
los discípulos le preguntaban sobre esto. [11] Y les dice: «El que repu-
diare a su mujer y se casare con otra, comete adulterio contra aquélla.
[12] Y si la mujer se marcha de su marido y se casa con otro, es adúltera».

---

escuelas de Hillel y de Shammai. El divorcio por adulterio está permitido por la ley (Dt 24,1: *a causa de que ha encontrado en ella algo indecoroso...*). La escuela de Shammai interpretaba *la cosa indecorosa* del adulterio; la de Hillel permitía el divorcio por causas triviales. Según Mateo, la pregunta requiere de Jesús que se pronuncie por una u otra escuela.

Pero es mucho más probable que la cuestión se refería al divorcio mismo. Jesús aceptaba la ley de Moisés, aunque se arrogaba el derecho de interpretarla (cf. 7,10).

4-5 La alusión es a Dt 24,1b, que supone la práctica del divorcio y que se preocupa de la protección de la mujer despedida. Jesús no niega autoridad a Moisés, pero añade que es una concesión a la dureza de corazón de los judíos, que no comprendían las verdaderas exigencias morales de Dios.

6-9 Hay dos citas del Génesis, una del capítulo 1 y otra del 2 (1,27; 2,24). Allí está expresada la intención divina. *Una carne* es un semitismo, y equivale a *una persona*.

Muchos códices añaden después de «madre», «y se unirá a su esposa», pero se trata de una asimilación con *Mateo* y *Génesis*.

10-12 Estos dichos son un apéndice a la narración de 2-9. En Mateo el primer dicho, introducido por *Os digo, pues*, hace parte de la narración. La adición de Mateo *a excepción de la fornicación* es secundaria. Es claro por 10,2-12 que Jesús consideraba al matrimonio como una unión indisoluble y que colocaba al marido y a la esposa en una relación de igualdad. Lo que se dice del hombre, vale también para la mujer. Bajo estos aspectos, su enseñanza superaba las concepciones paganas y judías, dando al matrimonio una posición de la más alta dignidad. El v.12, que se encuentra sólo en Marcos, es, probablemente, una aplicación del principio que hace Marcos a la mujer al escribir para los cristianos de Roma. El derecho matrimonial hebreo, a diferencia del romano, no reconocía a la mujer el derecho al repudio. Ni es de creer que Mateo hubiera omitido la frase si la hubiera encontrado en las fuentes.

El texto del v.12 es algo divergente en los diversos manuscritos, aunque el sentido queda prácticamente el mismo. Dos son las variantes:

1) *Si una mujer se divorciase de su marido, se casase con otro.*

2) *Si una mujer se marchase de con su marido y se casase con otro, es adúltera.*

13 Y le llevaban niños para que los tocara. Y los discípulos les regañaban a aquéllos. 14 Preo, viéndolo Jesús, se enfadó y les dijo: «Dejad que los niños vengan a mí, no los impidáis, pues de los tales es el reino de Dios. 15 En verdad os digo que quien no reciba el reino de Dios

---

Esta segunda se diferencia en el sentido de la precedente en cuanto que la mujer se marcha (sin la formulación del divorcio) y se casa con otro. Hay aquí, posiblemente, una alusión al caso de Herodías.

Las dos lecciones parecen igualmente probables [1].

2.º *Sobre los niños.* 10,13-16 (= Mt 19,13-15; Lc 18,15-17)

13 No se encuentra en la narración ninguna referencia de tiempo ni de lugar. Los niños pudieron ser de toda edad, desde la infancia hasta los doce años. Lucas los presenta como niños de pecho (βρέφη: Lc 18,15). Los que traían a los niños pudieran ser los padres u otros niños. Al usar Marcos *autois,* en masculino *(les reñían a ellos),* indica que no son necesariamente *las madres* los que los traían.

La finalidad de tocarlos, que en otros textos de Marcos se hace con los enfermos, es aquí para obtener la bendición sobre ellos. Se puede recordar la escena de Gén 48,14, en que Jacob extiende sus manos sobre las cabezas de Efraím y Manasés.

La conducta de los apóstoles para con los niños puede explicarse porque participan de la opinión de los judíos sobre los niños, que son los que no tienen importancia y no merecen atención. Los apóstoles, alejando a los niños, quieren librar a su Maestro de una pérdida inútil de tiempo.

La variante προσφέρουσιν va a suprimir la ambigüedad de αὐτοῖς, que parece referirse a *los niños.*

14 Sólo en este caso del evangelio se le atribuye indignación a Jesús (ἀγανακτέω: 10,41; 14,4).

La frase *de los tales es el reino de Dios* es ambigua. O bien Jesús quiere hablar de los niños en general (éstos y todos los otros), o bien el demostrativo indica una espiritualización de la noción (los hombres que son semejantes a los niños). El v.15 de Marcos indica que se trata de la segunda interpretación.

15 Mateo refiere en otro sitio este dicho.

No debemos mirar aquí la infancia con nuestra mentalidad (edad de la inocencia, de la tranquilidad sin cuidados, de la fe sencilla), sino con la mentalidad judía, según la cual el niño no era un tipo de humildad. No se encuentra en la literatura rabínica ninguna idea en este sentido. Más bien la actitud que se tenía para con el niño era de menosprecio. Los niños no contaban. Los que contaban eran las personas mayores.

Hacerse como niños respecto al reino es, por lo dicho, aceptar ser tenidos por nada. Si el reino es un privilegio de los niños, no es porque los niños lo merezcan, sino simplemente porque Dios

[1] Cf, DOM J. DUPONT, *Mariage et divorce dans l'évangile* (Abbaye de Saint. André, 1959).

como un niño, no entrará en él». [16] Y, abrazándoles, les bendecía imponiendo las manos sobre ellos.

[17] Y, saliendo él de camino, uno, corriendo y arrodillándose ante él, le preguntaba: «Maestro bueno, ¿qué haré para heredar la vida eterna?» [18] Y Jesús le dijo: «¿Por qué me dices bueno? Ninguno es bueno, sino sólo Dios. [19] Conoces los mandamientos: 'No mates, no cometas adulterio, no robes, no levantes falso testimonio, no defraudes, honra a tu padre y a tu madre'». [20] Y él le dijo: «Maestro, todas estas cosas las he guardado desde mi juventud». [21] Y entonces, mirándole Jesús, le amó y le dijo: «Una cosa te falta: Vete, cuanto tienes véndelo y dalo a los pobres, y tendrás un tesoro en el cielo, y ven, sígueme».

---

se complace en estos pequeños, a quienes los hombres desprecian. Dios rehúsa el reino a los orgullosos, que se imaginan tener derechos para él, y se le concede a los que lo reciben como una gracia, como un don totalmente gratuito. Es la doctrina que Jesús repite muchas veces contra el espíritu de los fariseos, muy confiados en su propia justicia y en sus méritos.

16 Algunas de las manifestaciones de Jesús con los niños *(los abrazó)* son omitidas por Mateo y Lucas [2].

3.º *El rico y la vida eterna.* 10,17-22 (= Mt 19,16-21; Lc 18,18-23)

La viveza de Marcos está perdida en Mateo y Lucas. Las variantes son muchas y muy instructivas [3].

17-18 Marcos dice, en general, que *uno.* Mateo, en el curso de la narración, le presenta expresamente como joven. Lucas dice *una persona principal* (ἄρχων). Lo que Jesús quiere decir al preguntar por el apelativo *bueno,* no es precisamente rechazar el apelativo, sino hacer reflexionar a su interlocutor, que lo ha llamado bueno teniéndolo por un simple hombre. Mateo modifica la expresión, sin duda para evitar que fuese mal entendida, en detrimento de la divinidad de Jesús. *La vida eterna* (10,30; cf. 9,43.45) es la traducción de los LXX de *jayé olam,* y aparece por primera vez en Dan 12,2 en conexión con la resurrección de los muertos. En el origen, la concepción es escatológica; *vida eterna* es vida en la edad venidera que el hombre hereda (10,17), recibe (Mc 10,30), entra en ella (Mc 9,43.45). El escriba debía saber que el camino para llegar a esa vida era el cumplimiento de la ley. Pero sin duda, como se ve por el contexto, esto no le bastaba, y aspiraba a algo más.

19 Jesús dirige la atención del hombre hacia la ley, mostrando así la alta estima en que la tenía como norma de conducta.

Es importante notar que la atención del interrogante es dirigida a la parte del decálogo que se refiere a las relaciones humanas (cf. Mc 12,28-34).

20-21 El rasgo *le amó* o le *mostró cariño* es omitido por Mateo y Lucas. Jesús no exige una renuncia universal de la propiedad,

[2] Cf. Dom J. Dupont, *Les Béatitudes* (1954). *Les privilegiés* (2.º «Les enfants») 148-157

[3] W. Zimmerli, *Die Frage des Reichen nach dem ewigen Leben* (Mc 10,17-31 par.): ETh (1959) 90-97; C. Senft, *Jésus et les commandements dans les Évangiles synoptiques,* Hommage... a Karl Barth (Neuchâtel 1946) 239-44.

22 Pero él, frunciendo el ceño ante estas palabras, se marchó triste,
pues poseía muchos bienes.
23 Y, mirando Jesús en torno, dice a sus discípulos: «¡Qué difícil-
mente los que tienen posesiones entrarán en el reino de Dios!» 24 Y los
discípulos se admiraban por sus palabras. Pero Jesús de nuevo, res-
pondiendo, les dice: «Hijos, ¡qué difícil es entrar en el reino de Dios!
25 Más fácil es entrar un camello por el ojo de una aguja que entrar
un rico en el reino de Dios». 26 Y ellos se sobreadmiraban, diciendo
entre sí: «¿Y quién puede salvarse»? 27 Mirándolos Jesús, dice: «Para

---

sino que da un mandato relativo a un caso particular. A su interrogante le prescribe renunciar a todos sus bienes en favor de los pobres, y luego seguirle.

22 Es la única narración de los evangelios en que un mandato de Jesús de seguirle es tácitamente rehusado. Lo que prescribe Jesús choca, sin duda, con las ideas que el rico está acostumbrado a leer en la Sagrada Escritura, que las riquezas son una bendición de Dios concedida al justo. En cambio, ahora se le presenta un programa de justicia sin riquezas.

La modificación de Mateo «si quieres ser perfecto» parece estar en el mismo sentido que el que tiene la perícopa en Marcos. La frase es equivalente a «si quieres entrar en la vida». Esto exige la pregunta que precede, todo el contexto de la perícopa y el sentido que Mateo da a «teleios» en 5,48, donde consta que es una exigencia para toda la comunidad y que designa a los realizadores de la ley tal como Jesús la interpreta [4].

4.º *La conversación acerca de los ricos.* 10,23-27 (= Mt 19,23-26; Lc 18,24-27)

23-24 Como en otras ocasiones, Jesús instruye en particular a sus discípulos sobre la escena precedente. La presencia del raro adverbio δυσκόλως (difícilmente) en los tres sinópticos es un signo de su interdependencia.

El v.24 crea dificultad, pues rompe la conexión entre el v.25 y el 23. Mateo y Lucas lo omiten.

Muchos códices suprimen la incongruencia con una añadidura por la que lo que se refería a la dificultad universal para todos de entrar en el reino, se restringe sólo a *los que confían en sus riquezas.* Así la frase es sinónima de la anterior. El texto occidental coloca el v.24 después del 25.

25 La dificultad de entrar un rico en el reino es acentuada por la comparación del camello y el ojo de una aguja. Se trata de una hipérbole en que se toma el agujero más pequeño y el animal más grande (cf. Mt 23,24; 7,3-5) [5].

26-27 La dificultad expresada con la comparación, prácticamente imposibilidad, Jesús la confirma llanamente. Pero la gracia

[4] Cf. G. BORNKAMM, *Überlieferung und auslegung in Matthäusevangelium* (Neukirchen Kreis Moers, 1960) p.89ss (G. BARTH).

[5] Cf. C. LATTEY, *Camelus per foramen acus:* VD (1953) 291-292; P. S. MINNEAR, *The needle's eye.* A Study in Form Criticism: Journ BiblLit 61 (1942) 157-69; E. C. DELL'OCA, *Camello por el ojo de una aguja:* RevB (1963) 43-46.

los hombres es imposible, pero no para Dios. Todas las cosas son posibles para Dios».
28 Comenzó Pedro a decirle: «He aquí que nosotros lo hemos dejado todo y te hemos seguido». 29 Dijo Jesús: «En verdad os digo:
Nadie hay que deja casa, o hermanos, o hermanas, o madre, o hijos, o campos por mi causa y del Evangelio, 30 y no reciba ahora el ciento
por uno en este tiempo, casas, y hermanos, y hermanas, y madres, e hijos, y campos, con persecuciones, y en el siglo venidero, la vida eterna. 31 Y muchos primeros serán postreros, y los postreros primeros»

---

divina puede dar la fuerza para superar las dificultades humanamente insuperables.

5.° *La pregunta sobre las recompensas.* 10,28-31 (= Mt 19,27-30; Lc 18,28-30)

28-29 La narración comienza sin ninguna partícula conexiva. Pedro advierte que ellos, los apóstoles, han realizado lo que el rico de la escena anterior no tuvo valor para realizar. La distinción de tiempos en ἀφήκαμεν y ἠκολουθήκαμεν es digna de atención. La decisiva renuncia en la mente de Pedro está frente al permanente seguimiento. En Mateo y Lucas este detalle se ha perdido. En Marcos falta la pregunta, que se encuentra en Mateo (19,27): *¿Qué premio habrá para nosotros?* En la enumeración de lo que se abandona, Mateo concuerda plenamente con Marcos, pero Lucas omite *hermanos* y *campos* y añade *«o mujer»*. La frase *por el Evangelio* es editorial (cf. 8,35), pero es importante como indicadora de una identificación de Jesús con el *Evangelio* y el *reino* en el pensamiento cristiano primitivo (cf. Mt 19,29: *por mi nombre;* Lc 18,29: *Por el reino de Dios).*

30 *El céntuplo* (Lc 8,8; cf. 4 Re 24,3; 1 Cor 21,3) es sustituído en Mt 11 por *múltiple* (19,29), y probablemente por *séptuplo* en Lc 18,30. Manifiestamente, el *céntuplo* fue tenido por excesivo.

En Mt (y Lucas) se hace una distinción entre las recompensas recibidas aquí y ahora y las de la edad venidera.

La recompensa centuplicada no se entiende en sentido terreno, sino ultraterreno: la unión con Dios. Algunos comentaristas (verbigracia: LOHMEYER, 217) consideran *con persecuciones* como una ampliación del dicho original, sugerido por las circunstancias de la primitiva Iglesia y sus experiencias de persecución. Pero el inciso es muy explicable sin recurrir a la experiencia de la primitiva Iglesia. Las persecuciones futuras eran bien previsibles (cf. 8,34).

31 El dicho *pues muchos primeros serán los últimos, y los últimos serán los primeros* es referido aquí por Mateo y es omitido por Lucas. Mateo tiene un duplicado en 20,16, después de la parábola de los llamados a la viña, y Lucas lo refiere en un grupo de dichos en 13,30 tomado de la fuente distinta de Marcos que usa en común con Mateo. En Marcos, *el último* que debe ser el *primero* debe referirse a los discípulos. Se trata de una inversión de puestos.

(Aquí los pobres son los últimos, y los ricos los primeros; pero después será al revés) [6].

Excursus 10.—El ciento por uno

I. Se han dado *varias interpretaciones* de este pasaje difícil:

1. *La milenarista.* Tuvieron esta interpretación algunos Padres. La interpretación es de procedencia judía. Los judíos esperaban, en conexión con el Mesías, un período de felicidad temporal, que por varias especulaciones vino a fijarse en mil años de duración. En esos mil años todo lo extraordinario y fabuloso sucedería como la cosa más normal.

Entre otros Padres, sostiene el milenarismo San Ireneo [7]. En esta suposición milenarista no había dificultad de pensar que se realizara a la letra en el período maravilloso de los mil años lo relativo al ciento por uno. Después de ese período esperaría a los elegidos la vida eterna en el cielo.

2. *La espiritual.* Los iniciadores de esta interpretación pertenecen a la escuela de Alejandría [8]. Dice en substancia que los bienes espirituales que alcanzarán los seguidores de Cristo equivaldrán con mucho a los bienes terrenos que dejaron.

Puede verse en este sentido el pasaje de San Jerónimo [9].

3. *La monaquista.* Puede citarse como representante más calificado de esta interpretación a Casiano [10].

«Recibirá el céntuplo de hermanos y de padres aquel que, despreciando por el nombre de Cristo el amor de un padre, o una madre, o de un hijo, entra dentro de la caridad sincerísima de todos aquellos que sirven a Cristo, al encontrar, en vez de uno, tantos padres y hermanos unidos a él con un afecto más encendido y excelente. Se enriquece también con la multiplicación de casas y campos quien, dejando una sola casa por el amor de Cristo, poseerá como propios los innumerables edificios de los monjes, encontrándose en cualquiera parte del mundo como en su propia casa», etc.

Naturalmente, Casiano no menciona el término *esposa* que aparece en el texto de Lucas y en alguna que otra lección armonizante del texto de Marcos.

En esta misma línea de la interpretación monaquista de Casiano están los que aplican lo del céntuplo por uno no a los monjes en general, sino a la *primitiva comunidad cristiana* (cf. Act 4,32ss; 5,1-11). Los que se convertían del paganismo al cristianismo tenían generalmente que romper con todo lazo familiar carnal. Pero todo lo que dejaban lo encontraban ampliamente compensado al entrar en la gran familia cristiana.

En esta explicación abundan Lagrange, Plummer, Taylor, etc.

II. *Valoración de las interpretaciones.*

1. La interpretación milenarista tiene el mérito de colocarse en el ambiente histórico retribucionista de los judíos. Hacia ahí podríamos decir que apuntaban las descripciones de los profetas referentes a los tiempos mesiánicos hechas a base de bienes materiales. Pero esta interpretación descuida el trabajo de espiritualización que fué purificando la concepción del Mesías y de su reino a lo largo del A T.

2. La interpretación monaquista de Casiano restringe a una clase den-

[6] Cf. J. Martin, *Avec des persecutions:* REG (1956) 35-40;
[7] MG 7,1213.
[8] Cf. Orígenes: MG 13,1327ss; Cirilo de Alejandría: MG 72,431,859 y 862.
[9] MG 26,145.
[10] Cf. *Colat.* XXIV: ML 49,1325.

[32] Y estaban en camino subiendo a Jerusalén, e iba delante Jesús, y se asomaban, pero los que le seguían temían. Y, tomando consigo de nuevo a los doce, comenzó a decirles las cosas que estaban para sucederle: [33] He aquí que subimos a Jerusalén, y el Hijo del hombre será entregado a los príncipes de los sacerdotes y a los escribas, y le condenarán a muerte, y le entregarán a los gentiles, [34] y se mofarán de él, y le escupirán, y le azotarán, y le darán muerte, y después de tres días resucitará».

[35] Y se llegan a él Santiago y Juan, los dos hijos del Zebedeo, diciéndole: «Maestro, queremos que lo que te pidamos nos lo hagas». [36] Y él

---

tro del cristianismo el significado de un texto que es para todo cristiano. Lo mismo se puede decir de la aplicación del texto a la comunidad primitiva.

3. La interpretación espiritualista es la que parece más satisfactoria. Cristo emplea, más o menos, un esquema profético-rabínico referente a los tiempos mesiánicos para indicar la excelencia de la nueva era, pero bajo ese esquema hay un contenido no material, sino eminentemente espiritual.

9. Episodios en conexión con el último estadio del viaje a Jerusalén. 10,32-52st

Esta sección comienza con una referencia geográfica y circunstancial que unifica, en alguna manera, los *cuatro episodios.*

1.º *La tercera predicción de la pasión.* 10,32-34 (= Mt 20,17-19; Lc 18,31-34)

32 El verbo *subir* corresponde perfectamente a la posición geográfica de Jerusalén en Palestina. Marcos distingue dos grupos de acompañantes, sobrecogidos de admiración o de temor ante la decisión del Maestro, que camina intrépido hacia la muerte.

Mt y Lc omiten este detalle. El ejemplo de la intrepidez del Maestro tenía especial aplicación para los lectores romanos bajo Nerón.

33-34 La tercera profecía está mucho más detallada que la primera (8,31) y que la segunda (9,31), y probablemente refleja conocimiento de los acontecimientos que sucedieron después. Se nombra a Jerusalén como escenario de la pasión y se dan en perfecto orden cronológico los seis hechos principales que la constituyen, a excepción de los ultrajes de los soldados, que se mencionan antes de la flagelación (cf. Mc 15,15-20). No se menciona la *crucifixión* [11]. Sí la menciona Mateo.

2.º *La ambición de Santiago y Juan.* 10,35-40 (= Mt 20,20-23)

35 El orden sugiere que Santiago era el de más edad.

En Mateo la suplicante es la madre y la petición no está definida: pidiéndole algo a él (20,20). La madre no vuelve a aparecer.

36 En la respuesta de Jesús hay algunas variantes en el texto que no afectan al sentido de la frase.

[11] Cf. *Introducción* 3ss.

les dijo: «¿Qué queréis que os haga?» 37 Y ellos le dijeron: «Concéde-
nos que nos sentemos en tu gloria uno a tu derecha y otro a tu izquier-
da». 38 Y Jesús les dijo: «No sabéis qué pedís. ¿Podéis beber el cáliz
que yo bebo o ser bautizados con el bautismo con que yo soy bauti-
zado?» 39 Y ellos le dijeron: «Podemos». Pero Jesús les dijo: «El cáliz
que yo bebo, beberéis, y con el bautismo con que yo soy bautizado,

---

37 *En tu gloria* es usado como equivalente de la parusía, igual que en 8,38 y 13,26. La frase refleja la teología de Marcos. Es notable que Mateo, a pesar de su interés apocalíptico, tiene *en su reino* (20,21; cf. 16,28). Puede ser que para Mateo las dos expresiones fuesen sinónimas, pero es posible también que dé el término original. Hay que distinguir, conforme a las ideas de los discípulos y del tiempo, el reino del Mesías (cf. Act 1,6) y el reino de Dios. El reino del Mesías precedería al definitivo reino de Dios. Los discípulos, sin duda, creían que el reino era inminente. No habían entendido la enseñanza referente a los sufrimientos mesiánicos. Sus ideas se movían en el círculo de las creencias populares.

38-39 En Marcos parece que hay dos respuestas un tanto diversas de Jesús; una en el v.38, donde se da a entender a los discípulos ambiciosos que no entienden la naturaleza del reino al considerarlo de orden terreno; otra en el v.40, que parece dar por buena la manera terrena de entender los discípulos el reino. En el primer caso es rechazada la petición por partir de una base falsa; en el segundo caso, porque la asignación de puestos no es de la incumbencia de Jesús. Esta segunda respuesta no parece concordar con lo que sigue, a saber: que los discípulos no deben aspirar a precedencias, sino al servicio de los demás, enseñanza típica de Jesús. Es posible que esté subyacente un duplicado del mismo relato.

En el Antiguo Testamento, el cáliz es el símbolo tanto del gozo (Sal 23,5; 106,13) como del sufrimiento (Sal 75,9; Is 51,17-22; Jer 32,1; Ez 23,31-34). Aquí la idea es la del sufrimiento redentivo mesiánico (cf. 8,31, etc.).

El cáliz es uno que bebe el mismo Jesús, *que yo bebo*. El uso del presente indica una experiencia ya comenzada (durante toda su vida terrena), a no ser que sea el caso de un original arameo que rectamente pueda ser interpretado como un futuro, igual que en Mt 20,22 *que he de beber* (véase también παραδίδοται [es entregado] en 9,31).

La figura del *bautismo* expresa la misma idea. *Baptisma* no es usado en este sentido en los LXX, pero el uso del simbolismo del agua para la idea de la calamidad es frecuente en el AT (cf. Gál 42,7; 69,2.15; Is 43,2). Jesús emplea la misma expresión en Lc 12,50 para designar la muerte dispuesta por Dios a través de la cual debe pasar.

Santiago sufrió el martirio poco después del 40 por sentencia de Herodes Agripa. Juan probablemente murió de muerte natural. *El testimonio de Papías sobre la muerte de Santiago y Juan* al mismo tiempo es muy dudoso. Los críticos se dividen en su apreciación.

La imagen del *bautismo* no significa necesariamente la muerte por el martirio. Puede referirse al dolor y a la persecución, que es una participación en el bautismo de Jesús.

seréis bautizados: [40] pero sentarse a mi derecha o a mi izquierda, no es de mi incumbencia el darlo, sino a quienes esté preparado».

[41] Y, oyéndolo los diez, comenzaron a enfadarse contra Santiago y Juan. [42] Y, llamándolos Jesús, les dice: «Sabéis cómo los que creen mandar a las naciones, las tiranizan, y sus grandes abusan del poder contra ellas. [43] Pero no es así entre vosotros; sino que el que quiera ser el mayor entre vosotros, será vuestro servidor, [44] y el que quiera ser el primero entre vosotros, será el siervo de todos. [45] pues que el Hijo del hombre no vino a ser servido, sino a servir y a dar su vida como redención para muchos».

---

40 Lo que decide sobre los puestos en el reino de Dios no es la palabra del Mesías ni los méritos del martirio, sino únicamente la disposición misteriosa que ha tomado el Padre. La pasiva, como otras veces, implica la acción de Dios, cuyo nombre se evita pronunciar, según la costumbre del tiempo [12].

3.º El enojo de los diez; puestos y precedencia. 10,41-45 (=Mt 20,24-28)

41-42 La frase de Mateo, que dice que se enfadan *por los dos hermanos*, revela dependencia de Marcos, ya que previamente él atribuye la súplica a su madre. Jesús se vale de este incidente para instruir a sus discípulos sobre el verdadero espíritu que debe moverles en su misión, muy distinto del que impera en el mundo. Marcos emplea la extraña expresión *los que aparecen mandando*, tal vez porque el mando en realidad pertenece a Dios (cf. Is 70,5.15; Dan 4,17).

43-44 Cuán profundamente penetró en el cristianismo primitivo la idea de servicio, lo muestran pasajes como 1 Cor 9,19; 2 Cor 4,5 y Gál 5,13.

45 Jesús se pone a sí mismo como ejemplo a sus discípulos. Este dicho es uno de los más importantes en los evangelios. Parece estar calcado sobre la profecía de Is 53 acerca del Siervo de Yahvé, aunque algún autor (cf. Barrett) disiente.

Barrett, por un estudio filológico comparativo sobre «lytron» y «asam», opina que el trasfondo de Mc 10,45 no es Isaías 53. Sugiere más bien 2 Mac 6,27 y algunos textos rabínicos, referentes, como el texto de 2 Mac, a los sufrimientos de los mártires, de los Patriarcas y los Profetas, a los que se les atribuye eficacia propiciatoria vicaria [13].

La palabra más importante es λύτρον: Mt 20,28 (ἀντίλυτρον: 1 Tim 2,6). En el griego clásico, la palabra es usada generalmente en plural para designar el precio de redención de un cautivo; en los papiros, para designar el dinero por la libertad de los esclavos.

En el AT, cuando las palabras de esta raíz se emplean en sentido religioso, significan la liberación realizada por Dios sin ninguna connotación de precio. Designa una cosa positiva por la que el

[12] Cf. R. H. Charles, *Revelation*, I. *Martyrdom of John the Apostle* xlv-l.
[13] Cf. J. A. Sanders, *Suffering as Divine Discipline in the OT and Post-Biblical Judaism* (N. Y. 1955).

hombre pasa a ser posesión de Dios, como se puede ver en este ejemplo: Est 13,9(16): *No desprecieis la parte tuya que «redimiste» para ti de la tierra de Egipto.* Y lo mismo en Ex 6,6-8.

A la luz del AT, la palabra λύτρον debe de significar el medio como se hace la liberación (la liberación escatológica). Y se aplica de hecho a la muerte de Cristo (o a su sangre), que fue como de hecho se realizó la liberación prometida en los profetas.

La frase ἀντί πολλῶν. La preposición ἀντί, usada sólo aquí, en Marcos, se encuentra en los evangelios en Mateo 2,22; 5,38; 17,27; 20,28; Lc 1,20; 11,11; 12,3; 19,44; Jn 1,16; y en el resto del NT once veces. Aquí significa *en favor de*, lo mismo que en 2 Tim 2,6. El uso de πολλῶν recuerda a Is 53,11-12; designa a todo el pueblo.

Se trata, pues, en Mc 10,45 del acto de entrega o de caridad de Cristo hasta la muerte, que fue el medio por el que fuimos liberados de la servidumbre del pecado y agraciados de nuevo con la vida de Dios [14].

La autenticidad del logión Mc 10,45 la tienen algunos por sospechosa a base de que Lucas en otro sitio (22,24-27) refiere la misma idea de servicio («Yo estoy en medio de vosotros como el que sirve»), sin ninguna mención de la muerte redentora. Por eso, tienen la forma de Lucas como la original, y la frase de Marcos, que añade a la idea de servicio la idea de muerte redentora, la suponen ausente en el Marcos que utilizó Lucas, siendo después una adición posterior del segundo evangelio, un *bólido paulino*, como lo sugiere la palabra «redención» (lytron).

Pero la ausencia en Lucas (22,24-27) del inciso referente a la muerte salvífica se puede explicar porque Lucas tiene otras preocupaciones al referir este pasaje. Lo que pretende Lucas en este pasaje es dar a las diversas categorías dentro de las comunidades helenísticas el ejemplo de servicio de Jesús. Esto se desprende de que los términos que emplea—«egoúmenos» (el que manda), «neóteros» (el último)—indican categorías, como puede verse en Heb 13,7.17.24; 1 Tim 5,1.2.11.14; 1 Pe 5,5. Es decir, con otras palabras, que lo que debe distinguir a los miembros de la Iglesia ha de ser precisamente la prontitud para el servicio. Ahora bien, ésta era para el evangelista la idea que hacía a su propósito, y, en cambio, el inciso de la muerte salvífica no hacía entonces al caso.

Por lo que toca a una atribución paulina del inciso en cuestión, está en contra de ello el que la palabra «redención», tal como viene en griego (lytron), no es paulina, aunque ciertamente la idea sea paulina (cf. 1 Cor 6,20; 7,23; Gál 1,4; 2,20; 3,13; 4,5; Rom 3,24.25-26; etcétera) [15].

[14] Cf. J. Jeremias, *Das Lösegeld für viele (Mc 10,45)*: Jud (1947) 249-64; S. Lyonnet, *De peccato et Redemptione* (1956); *Notio liberationis*; C. K. Barrett, *The Bockground of Mark 10,45*: New Testament Essays (Studies in Memory of T. W. Manson, 1959) 1-18; J. A. Emerton, *The Aramaic Background of Mk 10,45*: JThSt 11 (1960) 334s.

[15] Cf. J. Alonso Díaz, *Historicidad del Evangelio de Marcos en la presentación de la muerte de Jesús como muerte redentora*: EstB XXI (1962) 23-36.

[46] Y llega a Jericó. Y, saliendo él de Jericó y sus discípulos y mucha gente, el hijo de Timeo, Bartimeo, un mendigo ciego, estaba sentado junto al camino. [47] Y, oyendo que «Es Jesús el Nazareno», comenzó a gritar y decir: «¡Hijo de David, Jesús, compadécete de mí!» [48] Y le increpaban muchos para que callase. Pero él mucho más gritaba: «¡Hijo de David, compadécete de mí!» [49] Y, deteniéndose Jesús, dijo:

4.º *La curación del ciego de Jericó.* 10,46-52 (= Mt 20,29-34; Lc 18,35-43)

Los detalles y viveza de esta narración son notables y deben ser reminiscencias de un testigo ocular. Es el último milagro que narra Marcos.

46 Jericó está a unos ocho kilómetros al oeste del Jordán y treinta kilómetros al nordeste de Jerusalén. Fue reedificada por Herodes el Grande, que murió allí, y adornada por Arquelao. Más tarde era sede de una guarnición romana. Por allí pasaba el camino que de Transjordania llevaba a Jerusalén y allí realiza Jesús su última curación narrada por los sinópticos. Lucas coloca el incidente antes de la llegada a Jericó. Un ciego sentado pidiendo a la vera del camino es una estampa frecuente de Oriente. Se nos da también su nombre, cosa rara en Marcos, que, fuera de la pasión, y aparte de los discípulos, sólo nombra a Jairo y aquí a Bartimeo.

El señalar el nombre revela especial información, y tal vez el hecho de que Bartimeo fuese conocido en la iglesia de Jerusalén.

47-48 Sólo aquí y en el v.48, en el evangelio de Marcos, es Jesús interpelado como *Hijo de David,* aunque en 12,35 él mismo menciona el nombre. El título se encuentra en Mt 9,27; 12,23; 15,22; 21,9.15. El título es mesiánico e implica las esperanzas nacionalísticas, que se centraban en el Rey davídico (cf. Sal 17,21). Si le mandan callar, es porque molestaba con sus gritos. En cambio, cuando Jesús le llama, deja la gente de increparlo y le anima a acercarse.

49-50 Mateo y Lucas omiten la viva pintura de Marcos, según la cual el hombre arroja sus vestidos, se levanta y viene a Jesús.

En el evangelio de Marcos, algún manuscrito (565) trae una variante textual, que en vez de presentar al ciego «arrojando» (apoballon) su manto, le presenta «echándose encima» su manto (epiballon). Esta variante estaría más de acuerdo con las costumbres orientales, según las cuales los mendigos, sentados a la vera del camino, tenían extendido su manto para que los transeúntes echaran en él sus limosnas. Si se retiene esta variante, el ciego, para ir a Jesús, recoge su manto y se lo pone. En cambio, la otra variante «arrojándolo» argüiría, a juicio de Lohmeyer, que la narración procedía de ambiente helenístico, dado el caso que es un rasgo constante en la literatura griega el que uno se quita el manto para poder correr más aprisa (Lohmeyer cita muchos pasajes), sin que haya ningún pasaje bíblico que atestigüe lo mismo [16].

[16] Cf. Lohmeyer y Cranfield en sus *Comentarios* respectivos, 226 y 346.

«Llamadle», y llaman al ciego, diciéndole: «Ten ánimo; levántate, te
llama». 50 Y él, tirando su manto y saltando, vino a Jesús. 51 Y, respon-
diendo Jesús, le dijo: «¿Qué quieres que te haga?» Y el ciego le dijo:
«Maestro, que vea». 52 Y Jesús le dijo: «Vete, tu fe te ha salvado», e in-
mediatamente comenzó a ver, y le acompañaba en el camino.

11 1 Y, cuando se acercan a Jerusalén, a Betfagé y Betania, junto

---

Es posible esta interpretación, pero no se excluye la posibilidad que por una vez el ciego haya reaccionado no según la costumbre.

51-52 Jesús con su pregunta tiende a provocar en el ciego una profesión de fe. En Marcos no se indica ninguna acción o palabra curatoria. Lucas añade el imperativo: *Ve*, y Mateo menciona el acto de tocarle los ojos. Según Marcos, le dice simplemente: *Vete, tu fe te ha salvado*. Como en 5,34, *la fe* en cuestión es la confianza en Dios y en el poder de Jesús para curarle.

La frase *en el camino* conecta el incidente con el viaje a Jerusalén y anticipa 11,1-11.

VI. *EL MINISTERIO EN JERUSALEN.* 11,1-13,37

Esta sección comienza con la entrada en Jerusalén y continúa hasta el fin del discurso apocalíptico en el c.13. Jesús llega a Jerusalén con la clara conciencia de su próxima muerte.

1. **La entrada en Jerusalén.** 11,1-11 (= Mt 21,1-17; Lc 19,28-38; Jn 12,12-19)

Mc 11,1-11 incluye dos narraciones: el envío de los discípulos por el pollino (1-6) y la entrada propiamente (7,11). Lucas refiere un tercer episodio, el incidente de los fariseos, que decían: *Maestro, reprende a tus discípulos* (19,39.40). Los últimos evangelistas, Mateo y Juan, expresamente aluden a Zac 9,9.

Decid a la hija de Sión: «He aquí que tu Rey viene a ti manso y cabalgando sobre un asno...» (Mt 21,5; Jn 12,15).

Es probable que en Marcos haya también una alusión implícita a la profecía (cf. 11,2).

La narración tiene un significado mesiánico.

La manera que escogió para hacer la entrada era la más a propósito para declarar su dignidad mesiánica a aquellos que estaban dispuestos e inclinados a entenderla y para ocultarla a los otros. Jesús no entra en la ciudad como un simple peregrino, que entraba a pie, sino cabalgando. Pero cabalga no sobre un caballo de guerra (Zac 9,10), sino sobre un asno, como príncipe de paz. Los hebreos entendían en sentido mesiánico la profecía de Zacarías.

El contraste con Mateo es notable y denuncia una tradición más primitiva.

1-2 Betania, antes de Betfagé, estaba a quince estadios de Jerusalén (cf. Jn 11,18).

al monte de los Olivos, envía a dos de sus discípulos y les dice: 2 «Id a
aldea que está frente a vosotros, y en seguida de entrar en ella encon-
traréis a un pollino atado, sobre el que ningún hombre todavía montó.
Soltadle y traedle. 3 Y si alguno os dijere: '¿Por qué hacéis eso?', de-
cidle: 'El Señor tiene necesidad de él, y en seguida lo envía de nuevo
aquí'». 4 Y fueron y encontraron al borriquillo atado a la puerta, fue-
ra, en la calle, y lo desatan. 5 Y algunos de los que estaban allí les decían:
«¿Qué hacéis desatando al borriquillo?» 6 Y ellos les dijeron como
Jesús les dijo, y les dejaron. 7 Y llevan al borriquillo a Jesús, ponen
encima sus mantos, y montó en él. 8 Y muchos echaron como alfom-
bras sus vestidos en el camino, y otros ramas, cortándolas de los cam-
pos. 9 Y los que iban delante y los que acompañaban gritaban: «¡Ho-
sanna! ¡Bendito el que viene en el nombre del Señor! 10 ¡Bendito el
reino que viene de nuestro padre David! ¡Hosanna en las alturas!»

Juan precisa el tiempo de la entrada (Jn 12,1-12): *Cinco días antes de la Pascua.* Mateo menciona la asna y el pollino, de acuerdo con Zac 9,9. La distinción de tiempos entre λύσατε y φέρετε es digna de atención. El aoristo indica acción instantánea; el presente, acción continuada. Es probable que hubiese acuerdo de antemano entre Jesús y el propietario de la pollina; puede tratarse también de conocimiento sobrenatural. *La aldea enfrente* es probablemente Betfagé, pero también podría ser Betania.

3-4 Se presenta una dificultad en el significado de ὁ κύριος. Muchos comentaristas dicen que Jesús está hablando de sí mismo. Pero tal apelativo, si se exceptúa este caso en cuestión, no es usado nunca por Marcos y Mateo para designar a Jesús. Es común en Lucas y Juan para después de la resurrección.

Algunos lo explican refiriendo la frase al dueño de la pollina. Favorece esta interpretación el que no lo use en otras ocasiones Marcos y el hecho de que el mensaje no sea enviado al dueño, sino a uno (τίς) con quien toparían. Es posible que el dueño se encontrara entonces con Jesús.

5-6 La indicación del v.5 *(algunos de los que allí estaban)* confirma la hipótesis de que el dueño no estaba presente.

7-8 Los mantos y las ramas esparcidas por el camino expresan veneración, como en la aclamación de Jehú por rey (4 Re 9,13). En 1 Mac 13,51 se describe la entrada de Simón Macabeo en Jerusalén también *con ramos de palma, himnos y cánticos.*

9-10 *Los que precedían y los que le acompañaban* indica simplemente la turba en torno a Jesús.

Hosanna es una transliteración de *Josiah-nna* en Sal 118,25, donde se refiere a Dios, y significa: Salva o concede la salvación. En 2 Sam 14,4 y 4 Re 6,26, la palabra es usada dirigiéndose a los reyes, y en todos estos casos los LXX traen σῶζον.

El salmo era usado litúrgicamente en la fiesta de los Tabernáculos y en la Pascua. Por eso *Hosanna* debió de usarse dirigiéndose a los peregrinos o algún rabí más bien que como una invocación de auxilio dirigida a Dios.

Es posible que en el uso litúrgico el significado original haya

11 **Y entró en Jerusalén en el templo. Y, mirando todo en derredor, siendo ya tardía la hora, salió para Betania con los doce.**

---

sido perdido. Se puede comparar el uso religioso de *Alleluia*, que es una expresión de intenso gozo, perdiendo el sentido original de *Alaben a Yahvé*.

El salmo 118 era interpretado mesiánicamente por los judíos, y Jesús encontró en él, como símbolo suyo, la imagen de la piedra que rechazaron los edificadores y escogió Dios como piedra angular. Las aclamaciones de las turbas tienen el sentido de una proclamación mesiánica. ¿De dónde provino que en este momento y no en otro le aclamasen como Mesías? No se nos refiere aquí el determinante inmediato. Es incierto si ὁ ἐρχόμενος (el que viene) tiene un sentido mesiánico. La segunda bendición: *¡Bendito el reino que viene de nuestro padre David!* (v.10), parece ser un comentario. La expresión *nuestro padre David* es extraña. Solamente en el pasaje obscuro de Act 4,25 se le llama a David *nuestro padre*. Ordinariamente, el nombre es aplicado a los patriarcas, y a Abrahán, Isaac y Jacob en particular.

La tendencia de las variantes en Mateo y Lucas es hacer los detalles más explícitos y representar el homenaje como mesiánico. Mateo ha añadido aquí el epíteto *Hijo de David* y en Lucas y en Juan es saludado como rey.

11| En Mateo y Lucas sigue inmediatamente a la entrada la purificación del templo. En Marcos es al día siguiente.

La inspección preliminar del templo el día antes de la purificación es omitida por Mateo y Lucas [1].

Excursus 11.—**El sentido mesiánico de la entrada en Jerusalén**

El sentido mesiánico del relato tal cual se encuentra en los evangelistas, aun en Marcos, el más sobrio, es evidente. ¿Pero fue en realidad una *manifestación mesiánica?*

Se presentan algunas *dificultades* en contra.

1. En el proceso contra Jesús, a pesar de acusarle, entre otras cosas, de alborotar al pueblo y querer hacerse rey, no se menciona este hecho tan reciente y tan público.

2. Los fariseos, ¿no hubieran aprovechado la ocasión de eliminarle denunciándole en el acto a la autoridad romana?

3. ¿Es posible que, si tuvo carácter mesiánico, no hubieran intervenido rápidamente arrestando a Jesús los romanos, tan sensibles a todo aspecto de rebelión?

4. Según Mt 21,11, las turbas presentan a Jesús como *el profeta de Nazaret de Galilea*. Esta expresión no parece ser mesiánica.

5. Según Mc 11,11, *Jesús entró en Jerusalén en el templo; y después de haberlo considerado todo, como era ya tarde, se marchó a Betania con los doce*. Parece un final poco en consonancia con la entrada apoteósica como rey mesiánico.

6. Juan dice expresamente (12,16) que *esto no conocieron sus discípulos al principio; pero que, cuando fue glorificado Jesús, entonces recordaron que*

[1] Cf. S. J. Kennard, *«Hosanna» and the Purpose of Jesus (Mc 11,9):* JBLit (1948) 171-6; H. W. Kuhn, *Das Reittier Jesu in der Einzugsgeschichte des Markusev:* ZNT W (1959) 82-91; W. Trilling, *Der Einzug in Jerusalem Mt 21,1-17:* Fs. J. Schmid (Regensburg 1963) 303-9.

estas cosas habían sido escritas acerca de él y que le hicieron esto. Si, según esto, los discípulos no se dieron cuenta del sentido mesiánico de lo que estaba sucediendo, es de creer que mucho menos cuenta se daría de ello la turba.

Podemos concluir de estas observaciones que la entrada en Jerusalén no fue por lo menos una clara manifestación mesiánica. ¿No lo fue de ninguna manera? Hay que distinguir aquí la mente de Jesús, la de los discípulos y de las turbas y la de los evangelistas.

1. Jesús constantemente escoge intencionadamente el entrar en Jerusalén montado en una pollina. Esta manera de entrar, no acostumbrada de los peregrinos, tiene todas las características de querer aludir a la profecía de Zacarías (9,9), presentándose como el cumplidor de ella, y, por lo tanto, como Mesías. Fue en este caso una afirmación de su mesianismo, no con palabras, sino «en acción».

Pero al mismo tiempo Jesús mantiene todavía cierto secreto, el secreto que es característico de las manifestaciones mesiánicas en Marcos. (En cuanto a la razón, véase *Introducción).*

La escena debió de suceder con bastante sobriedad.

2. Teniendo en cuenta el dicho de San Juan que los discípulos no lo entendieron sino después de la resurrección, hay que eliminar aquellos rasgos que suponen en la turba y en los discípulos una plena inteligencia del sentido mesiánico de la escena.

Estos rasgos mesiánicos se encuentran ya indicados en Marcos, aunque con más sobriedad, y aumentados en los otros evangelistas.

En cuanto a la comitiva, mientras Marcos dice simplemente *muchos... los que le precedían y le acompañaban,* Mateo y Lucas hablan de turba numerosa, y Mateo añade que se conmovió toda la ciudad a la entrada de Jesús (21,10).

En cuanto al desenlace, mientras en Marcos termina la escena sencillamente yendo al templo y retirándose después a Betania, Mateo y Lucas hacen desembocar la escena en el templo, donde Jesús realiza un acto de suprema autoridad purificando el templo, acción que tenía en la mentalidad judía carácter mesiánico.

En cuanto a las aclamaciones, mientras en Marcos las turbas al principio dicen *Hosanna* a secas, según Mateo dicen *Hosanna al Hijo de David,* y mientras en Marcos dicen *Bendito el que viene en el nombre del Señor,* en Lucas se intercala *el Rey: Bendito el que viene, el Rey, en el nombre del Señor,* y según Juan dicen: *Bendito el que viene en el nombre del Señor y el Rey de Israel.* Además, Mateo y Juan indican el cumplimiento de la profecía de Zacarías. En Marcos, la frase claramente mesiánica sería: *Bendito el reino que viene de nuestro padre David.* Pero la frase es un poco extraña. El reino que viene no es el de David. Este, a lo más, *viene de nuevo* o *es restablecido.* El reino que viene es el de Dios. Por otra parte, se dice: *El reino de David, nuestro padre.* Esta expresión no es judía, por lo que se hace difícil que haya sido pronunciada de esta manera por los acompañantes. No se puede descartar la posibilidad de que la frase haya sido plasmada en un ambiente no judío, sino, por ejemplo, romano. Y ésta podría ser la razón por qué Mateo y Lucas, sobre todo Mateo, no la refieren. En conclusión, que la afirmación realmente mesiánica de Jesús no debió de ser percibida por las turbas, sino solamente entrevista algo confusamente por los bien dispuestos. Las aclamaciones del grupo que acompañaba a Jesús debieron de ir dirigidas al peregrino, obrador de maravillas, que entraba ahora en la santa ciudad.

3. Los *evangelistas* muchos años más tarde, en la plena luz del cristianismo, redactan la escena, poniendo en ella claramente el sentido mesiánico que tenía implícito.

12 Al día siguiente, saliendo ellos de Betania, tuvo hambre. 13 Y, vien-
do una higuera desde lejos que tenía hojas, vino por ver si encontraba
algo en ella, y, llegándose a ella, nada encontró, sino hojas, pues no era
tiempo de higos. 14 Y, tomando la palabra, le dijo: «Nunca por siem-
pre ninguno coma fruto de ti». Y lo oían sus discípulos.
15 Y llegan a Jerusalén. Y, entrando en el templo, comenzó a echar
a los que vendían y a los que compraban en el templo; volcó las mesas
de los cambistas y los asientos de los que vendían las palomas 16 y no

---

En muchos casos, los evangelistas no refieren las palabras exactas de Jesús, sino su sentido pleno, visto por la Iglesia bajo la iluminación del Espíritu Santo, de quien Jesús había dicho: *El os introducirá en toda la verdad.* Esas virtualidades vistas por la Iglesia, los evangelistas las refieren bajo la acción de la inspiración. Y lo que se dice de las palabras, se puede decir de los gestos de Jesús, que son también una manera de hablar. La Iglesia los fue comprendiendo cada vez mejor, y los evangelistas reflejan en sus escritos, conforme a su género literario, esa mayor comprensión.

2. **La maldición de la higuera.** 11,12-14 (= Mt 21,18-20)

Tenemos aquí un hecho enigmático al que no es posible dar una solución satisfactoria. Lo refieren Marcos y Mateo. Lucas lo omite tal vez por la dificultad del relato.

12-13 De Betania va a Jerusalén. La distancia es de unos cuatro kilómetros. En el trayecto sucede el episodio de la higuera. Pueden verse hojas a final de marzo o comienzos de abril, especialmente al oriente del monte de los Olivos. Los higos no están maduros antes de junio. Muchos opinan que Jesús realizó una acción simbólica y que quiso poner en la higuera una pintura del pueblo de Israel, al estilo de las acciones simbólicas que realizaban los profetas del Antiguo Testamento (cf. v.gr. 3 Re 11,29; Os 1; Jer 13,1-14). Pero el que sea una parábola en acción no está en armonía con *tuvo hambre,* y *por ver si encontraba en ella,* y menos con la exhortación: *Tened fe en Dios,* en 11,22. Además, no siendo el tiempo de los frutos, no parecía una imagen apta para simbolizar la esterilidad de Israel. Pero detalles raros e inesperados eran característicos de las acciones simbólicas de los profetas para excitar la curiosidad (cf. Jer 13,1ss; 19,1ss).

14 En Mateo, a la maldición sigue inmediatamente el secarse. En Marcos lo constatan los discípulos al día siguiente [2].

3. **La purificación del templo.** 11,15-19 (= Mt 21,12-13; Lc 19,45-48)

La entrada en Jerusalén y la purificación del templo estaban conectadas inseparablemente como un símbolo de la crisis final.

15-16 Los *vendedores* era la gente que vendía víctimas para los sacrificios del templo: vino, aceite y sal. Los *compradores* eran los

[2] Cf. A. Mancini, *La ficaia e i fichi:* PalCl (1950) 471; V. Anzalone, *Il fico maledetto:* PalCl (1958) 257-264; Charles W. F. Smith, *No time for figs:* JBLit 79 (1960) 315-27; A. Robin, *The Cursing of the Fig Tree in Mk 11. A Hypothesis:* NTSt 8 (1961s) 276-281.

permitía que alguno llevase objetos a través del templo. [17] **Y les enseñaba y decía: «¿No está escrito que mi casa será llamada casa de oración para todas las gentes? Pero vosotros la habéis hecho cueva de ladrones».** [18] **Y le oyeron los príncipes de los sacerdotes y los escribas, y buscaban cómo perderle, pues le temían, porque toda la gente estaba asombrada de su doctrina.** [19] **Y, cuando se hizo tarde, salió fuera de la ciudad.**

---

peregrinos, que necesitaban de estas cosas para el culto. Era muy razonable que pudieran adquirir dentro del mismo recinto del templo víctimas ya garantizadas según la ley. Todos los israelitas desde la edad de veinte años debían llevar anualmente sus tributos al templo. La acción de Jesús tiene lugar probablemente en el patio de los gentiles.

Los cambistas eran aquellos que cambiaban el dinero griego o romano de los peregrinos en moneda judía o tiriana, la única admitida para pagar las contribuciones al templo.

Κολλυβιστῶν es una palabra tardía.

Marcos menciona también los puestos de los que vendían *palomas*, la oblación de los pobres para la purificación de las mujeres (Lev 14,22) y otros fines (Lev 15,14.29).

La acción de Jesús es una protesta airada contra la injusticia y el abuso del sistema del templo. No se dirige en primer lugar contra los cambistas y comerciantes, sino contra las autoridades responsables. Lucas omite los rasgos que dan a esta escena un aspecto de violencia.

Se ha objetado que, si Jesucristo hubiera procedido de tal manera, hubiera provocado la intervención de la policía del templo o de la guardia romana de la torre Antonia, pero hay que tener en cuenta que Jesús debía de tener la simpatía pública de su lado, y era muy expuesto intervenir. Por otra parte, a Jesús al final de su vida, según la cronología de Marcos, no le interesa conservar el secreto mesiánico, y actúa con la autoridad propia del Mesías.

Juan añade algunos detalles, como la proximidad de la Pascua, la presencia de bueyes y ovejas y el zurriago de cuerdas (2,13-15).

17 La cita concuerda exactamente con el texto de los LXX de Is 56,7. Mateo y Lucas omiten *para todos los pueblos*. En Marcos tiene el sentido de que, estando ocupado el patio de los gentiles, impedían a éstos el acceso. La segunda parte es un eco de Jer 7,11. Los vendedores y los cambistas cometían, sin duda, fraude en sus operaciones. *Oración* en la frase *casa de oración* se entiende, en el profeta y en el evangelio, la devoción para con Dios en un sentido ampliamente comprensivo.

18-19 Los sacerdotes y los escribas comenzaron a buscar los medios de acabar con él. Como el día precedente, Jesús pasa la noche fuera de la ciudad [3].

[3] Cf. T. W. Manson, *The Cleansing of the Temple:* BullJRL (1950) 271-282; R. H. Lightfoot, *The Gospel Message of Mark* (Oxford 1950), c.V. The Cleansing of the Temple in St. Mark's Gospel, p.60-69.

[20] Y, pasando por la mañana, vieron a la higuera seca de raíz.
[21] Y Pedro, acordándose, le dice: «Maestro, mira; la higuera que
maldijiste se ha secado». [22] Y, respondiendo Jesús, les dice: «Tened
fe en Dios. [23] En verdad os digo que quien dijere a este monte: 'Quí-
tate de ahí y arrójate al mar', y no titubeare en su corazón, sino que
creyere que lo que dice se hace, sucederá para él. [24] Por eso os digo:
Cuanto suplicareis y pidiereis, creed que lo obtendréis y será para
vosotros. [25] Y cuando os pongáis a orar, perdonad si algo tenéis contra
alguno, para que también vuestro Padre, que está en los cielos, os
perdone a vosotros vuestras caídas. [26] Porque si vosotros no perdo-
náis, tampoco vuestro Padre, que está en los cielos, os perdonará
vuestras ofensas».

---

4. La higuera seca y dichos acerca de la fe y la oración. 11,20-25 (= Mt 21,20-22)

20-21 Véase antes v.12-14.

El uso del perfecto ἐξηραμμένην ilustra la precisión con que usa Marcos este tiempo, como frecuentemente en otros textos (cf. 3,1; 5,15; 11,17, etc.) para describir resultados permanentes.

22-23 La exhortación no parece estar de acuerdo con el contexto. La maldición de la higuera no era una acción que tuviera que ver con la fe o con la oración. De aquí puede deducirse el carácter artificial de la disposición. Se trata de una serie de dichos coligados entre sí, pero sin unidad y fuera de su contexto histórico.

Aun lo que parece imposible, precipitar una montaña en el mar, es posible por la fe. El escenario que sugiere este dicho puede ser el monte de los Olivos y el mar Muerto, visible desde aquél[4].

24 Se generaliza aquí lo que en el verso anterior se dijo de un caso particular. Hay que tener en cuenta en su conjunto toda la doctrina de la oración.

25 Expresa la misma idea de la quinta petición del Padrenuestro y de la parábola de Mt 18,23-35. El v.26, tomado de Mt 6,15, es omitido por muchos manuscritos.

5. Enseñanza en Jerusalén. 11,27-12,44

Se refieren a continuación cinco disputas de Jesús con sus adversarios que hacen recordar los cinco conflictos de 2,1-3,6. Marcos se abstiene de dar referencias de tiempo, lugar y circunstancias, sin duda porque no las ofrecía la tradición de que depende. Este carácter de sobriedad añade valor histórico a su evangelio.

Es posible y hasta probable que algunos de los incidentes pertenecen a períodos anteriores del ministerio de Jesús en Jerusalén o en Galilea.

[4] J. Duplacy, *La foi qui déplace les montagnes* (Mt 17,20; 21,21 par): Mém. A. Gelin (Le Puy 1961) 273-87.

[27] Y llegan de nuevo a Jerusalén. Y, andando él en el templo, se
le acercan los pontífices, y los escribas, y los ancianos, [28] y le decían:
«¿En qué poder haces estas cosas?» o «¿Quién te dió este poder para
que hagas tales cosas?» [29] Pero Jesús les dijo: «Os haré yo también una
pregunta y respondedme, y os diré en qué poder hago estas cosas:
[30] El bautismo de Juan, ¿era del cielo o de los hombres? Responded-
me». [31] Y discurrían entre sí, diciendo: «¿Qué diremos? Si decimos:
'Del cielo', dirá: '¿Por qué, pues, no le creísteis?' [32] Pero si decimos: 'De
los hombres'», temían al pueblo, pues todos tenían a Juan como real-
mente profeta. [33] Y, respondiendo a Jesús, dicen: «No sabemos». Y Je-
sús les dice: «Tampoco yo os digo en qué poder hago estas cosas».

12 [1] Y comenzó a hablarles en parábolas. «Un hombre plantó
una viña, y la cercó, y cavó un lagar, y construyó una torre, y la dió en
arriendo a unos viñadores y se ausentó. [2] Y envió a los viñadores, a su
tiempo, un siervo para cobrar de los viñadores la parte de los frutos
de la viña. [3] Y, prendiéndole, le golpearon y le despidieron con las
manos vacías. [4] Y de nuevo les envió a otro siervo, y también a ése le
descalabraron y ultrajaron. [5] Y envió a otro, y a ése le mataron, y a
muchos otros, golpeando a unos, matando a otros. [6] Todavía tenía

---

1.º *La cuestión de la autoridad de Jesús.* 11,27-33 (= Mt 21,23-27; Lc 20,1-8)

27-28 Es el gran consejo como tal el que pide a Jesús cuentas sobre la autoridad con que procede. La referencia es a la purificación del templo, aunque Lucas parece que tiene en la mente la enseñanza de Jesús o todo su ministerio. Lucas no da al incidente el mismo encuadramiento que Marcos.

29-30 Como en 10,3, Jesús replica con una pregunta, un método común en las discusiones rabínicas. *Cielo* es una perífrasis para decir *Dios*. El bautismo resumía toda la predicación de Juan.

31-33 Mateo y Lucas siguen a Marcos estrechamente, pero con cambios estilísticos que mejoran la construcción griega del primero.

Jesús implícitamente afirma que su autoridad viene de Dios, pero no hace propiamente una profesión mesiánica [5].

2.º *La parábola de los malvados viñadores.* 12,1-12 (= Mt 21,33-34; Lc 20,9-18)

1 La parábola recuerda la alegoría de la viña de Isaías (5,1ss). Era frecuente en Galilea que los propietarios de los terrenos viviesen en el extranjero mientras gente del país tenía el arrendamiento.

2-5 El proceder de los arrendatarios se explica muy bien en el clima revolucionario que reinaba en Palestina contra los extranjeros. El hecho de que el dueño permaneciera lejos, parece asegurar a los colonos que pueden proceder impunemente.

6-9 Es inverosímil el proceder del dueño, que, no obstante sus experiencias anteriores, expone al peligro a su propio hijo.

[5] Cf. *Bibliog.* en Mc 3,13-19a.

uno, su hijo amado. Le envió el último a ellos, diciendo: 'Respetarán
a mi hijo'. 7 Pero aquellos viñadores se dijeron: 'Este es el heredero.
¡Ea!, matémosle, y nuestra será la herencia'. 8 Y, prendiéndole, le
mataron y le echaron fuera de la viña. 9 ¿Qué hará el señor de la viña?
Vendrá y acabará con los viñadores y dará la viña a otros. 10 ¿No leís-
teis aquella escritura: 'La piedra que reprobaron los edificadores, ésta
vino a ser piedra angular; 11 por el Señor vino a ser ella, y es admirable
a nuestros ojos'?» 12 E intentaban prenderle, y temían a la turba, pues
conocieron que por ellos dijo la parábola. Y dejándole, se fueron.
13 Y le envían algunos de los fariseos y de los herodianos para ca-

---

Jülicher y sus seguidores (Kümmel) la tienen como una alegoría construida por la primitiva Iglesia con la muerte de Jesús en retrospectiva. Es, por tanto, según ellos, un producto de la primitiva teología cristiana, que interpreta alegóricamente la historia de la redención.

No es admisible esta teoría. Es verdad que la parábola primitiva ha sufrido cierta ampliación. Pero la narración en sus líneas principales queda, y puede observarse que la muerte del hijo no está calcada sobre la realidad histórica de los hechos.

La parábola, tal como la tenemos en Marcos, invita a una interpretación alegórica, en la que los *siervos* representan a los profetas; el *hijo amado*, a Jesús; la viña es Israel; los arrendatarios son los jefes de Israel; el dueño es Dios; el *otro pueblo* (Mt 21,43), los gentiles. Jesús aparece plenamente contradistinto de los profetas.

La parábola va propiamente contra los sacerdotes y los fariseos (v.12), pero Mateo, mediante unas adiciones que sólo él refiere, hace que tenga aplicación a los discípulos, «a los que se les transfiere el reino y han de dar fruto» (cf. Mt. 21,41-43).

10-12 La cita es del salmo 117,22-23. En el texto original se refiere a Israel entre los pueblos, pero ya los judíos lo interpretaban en sentido mesiánico. Pedro en Act 4,11 lo entiende como una profecía de la crucifixión y la resurrección.

La cuestión que se plantea es si fue añadida por Jesús o por el evangelista. De hecho, el aspecto de glorificación, que es el prevalente en la cita, está ausente de los elementos de la parábola, y es posible que no sea éste el momento en que Jesús la pronunció [1].

3.º *El tributo al César.* 12,13-17 (= Mt 22,15-22; Lc 20,20-6) [2]

La pregunta si era legítimo pagar el tributo al César era de la mayor importancia religiosa y práctica en aquel tiempo, como también en los decenios que precedieron a la ruina de Jerusalén y aun después bajo el aspecto más general de obediencia a toda legítima disposición civil (cf. Rom 13,6-7; 1 Pe 2,13).

13 La narración comienza abruptamente, sin relación de tiempo ni lugar. La mención de los herodianos pudiera indicar que la narración pertenece al período galileo. Pero también puede expli-

[1] Cf. W. G. Kümmel, *Das Gleichnis von der bösen Weingärtner (Mc 12,1-9):* Mélanges Goguel (1950) 120-131.
[2] D. Daube, *Four Types of Question:* JThSt 2 (1951) 45-48.

zarle en alguna palabra. [14] Y, viniendo, le dicen: «Maestro, sabemos que eres veraz y que no te importa de nadie, pues no tienes respetos humanos, sino que enseñas según verdad el camino de Dios. ¿Es lícito pagar el tributo al César o no? ¿Lo damos o no lo damos?» [15] Y él, conociendo su hipocresía, les dijo: «¿Por qué me tentáis? Traedme un denario para que lo vea». [16] Y se lo trajeron. Y les dice: «¿De quién es esa imagen e inscripción?» Y ellos le dijeron: «Del César». [17] Entonces Jesús les dijo: «Lo que es del César, dadlo al César, y lo que es de Dios, a Dios». Y se maravillaban de él.

[18] Y vienen a él unos saduceos, que dicen que no hay resurrección,

---

carse su presencia en Jerusalén por la proximidad de la Pascua.

Los *herodianos* eran colaboracionistas con el Imperio romano; los fariseos pertenecían más bien a la oposición.

14-15 La palabra κῆνσον es una transliteración del latín *census*. La tasa en cuestión era pagada directamente al fisco imperial, y era particularmente odiosa a los judíos, como un signo de sujeción y porque la moneda llevaba consigo acuñados el nombre e imagen del César. Una respuesta afirmativa había de disgustar al pueblo, una respuesta negativa había de ponerle en conflicto con las autoridades romanas. Con la intención de comprometerle y perderle van aquí a una herodianos y fariseos, aunque de ideas políticas contrarias.

16-17 El emperador era Tiberio (14-47), y monedas que quedan de aquel tiempo muestran que la inscripción debió de haber sido *Ti(berius) Caesar Divi Aug(usti) F(ilius) Augustus.*

El verbo ἀποδίδωμι implica que el tributo es una deuda (cf. Rom 13,7; Mt 5,26).

La respuesta no significa que los mundos de la política y de la religión sean esferas separadas, cada una con sus propios principios. Jesús sostuvo que las exigencias de Dios lo abarcan todo (cf. Mc 12,29-30), pero él reconoce que las obligaciones debidas al Estado están dentro del orden divino.

En el primitivo cristianismo, la actitud para con el Estado, descrita en Rom 13,7 y 1 Pe 2,13-14, concuerda estrechamente con la doctrina de Jesús, y estaba justificada por la paz, justicia y tolerancia concedida al mundo en los mejores días del imperio. En el tiempo en que fué escrito el Apocalipsis de San Juan, la situación había cambiado (cf. Ap 17,1ss) [3].

4.° *Sobre la resurrección.* 12,18-27 (= 22,23-33; Lc 20,27-40)

18 Los saduceos son presentados como gente que no cree en la resurrección. Partido sacerdotal, pertenecían a las principales familias de Jerusalén y de entre ellos era nombrado el sumo sacerdote. Su nombre es derivado comúnmente de Sadoq, el sacerdote que vivió en tiempo de David y Salomón (2 Sam 8,17; 15,24; 3 Re 1,8, etc.), y son identificados con los *hijos de Sadoq* (Ez 40,46).

[3] Cf. J. Kennard, *Render to God! A Study of the Tribute Passage* (Nueva York 1950) 358; O. Cullmann, *Dieu et César* (Nenchâtel-París 1956).

y le preguntaban, diciendo: [19] «Maestro: Moisés nos prescribió que,
si el hermano de alguno muriera y dejara mujer y no dejara hijos,
tome su hermano la mujer y suscite descendencia a su hermano.
[20] Eran siete hermanos. El primero tomó mujer, y, muriendo, no dejó
descendencia. [21] El segundo la tomó y murió, no dejando descenden-
cia, y el tercero lo mismo. [22] Y los siete no dejaban descendencia. Des-
pues de todos murió también la mujer. [23] En la resurrección, cuando
resuciten, ¿de quién de ellos será la mujer? Pues los siete tuvieron la
misma mujer». [24] Les dijo Jesús: «¿No erráis por esto, no conociendo
las Escrituras ni el poder de Dios? [25] Pues, cuando resuciten de entre
los muertos, ni ellos tomarán esposa ni ellas marido, sino que son como
ángeles en el cielo. [26] Y acerca de los muertos que resucitan, ¿no leís-
teis en el libro de Moisés, en lo de la zarza, cómo le habló Dios, dicien-
do: 'Yo soy el Dios de Abrahán, y el Dios de Isaac, y el Dios de Jacob'?
[27] No es Dios de muertos, sino de vivos. Mucho os equivocáis».
[28] Y, acercándose uno de los escribas que les había oído discutir,

---

No creían en la resurrección, los ángeles y los espíritus (cf. Act 23,8). En Marcos aparecen por primera vez.

19 Los saduceos van con la intención de poner en ridículo a Jesús con su pregunta. Mientras en el episodio anterior se le presentaba a Jesucristo una cuestión política, aquí se le representa una cuestión leguleya. La cita escriturística es una versión libre de Dt 25,5-6.

20-23 Casos como éste son muy del gusto de los métodos rabínicos. La intención es mostrar que la creencia en la resurrección conduce a absurdos. Como conservadores de la doctrina, los saduceos seguían la antigua mentalidad bíblica, según la cual no hay resurrección. La idea de resurrección es muy tardía en el AT (cf. Dan 12,2).

24-25 La respuesta de Jesús es que los saduceos están equivocados sobre la naturaleza de la vida de los resucitados. Es claro que Jesús piensa sólo en la resurrección de los justos.

26-27 La respuesta pasa ahora del modo al hecho de la resurrección de los muertos. El ἐγείρονται es un presente gnómico como en 1 Cor 15,16. La prueba está basada en Ex 3,6 (LXX). Hablando estrictamente, Ex 3,6 se refiere solamente al Dios que ha tratado con los patriarcas; el lenguaje usado allí no implica necesariamente que ellos vivan. Quiere decir, al presentarse como el Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob, que estuvo en relación con ellos en algún tiempo.

Pero Jesús añade que Dios no es Dios de muertos, sino de vivos, y como en la concepción semítica no hay vida sin el cuerpo, la vida de los que murieron supone su resurrección [4].

5.º *El primer mandamiento.* 12,28-34 (= Mt 22,34-40; Lc 10,25-28)

28 La actitud amistosa del escriba, más manifiesta en el v.32, es característica de la narración marcana. En la versión paralela

[4] Cf. F. Dreyfus, O.P., *L'argument scripturaire de Jésus en faveur de la résurrection des morts:* RB (1959) 213-24.

viendo lo bien que les respondió, le preguntó: «¿Cuál es el primer mandamiento de todos?» 29 Le respondió Jesús: «El primero es: 'Oye, Israel: el Señor, nuestro Dios, es único'; y: 30 'Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, y con toda tu alma, y con todo tu entendimiento, y con toda tu fuerza'. 31 Y el segundo es: 'Amarás a tu prójimo como a ti mismo'. Mayor que éstos no hay otro mandamiento». 32 Le dijo el escriba: «Muy bien, Maestro; con verdad has dicho que es único

---

de Mt y de Lc 10,25-28, la actitud del νομικός es hostil; busca poner a prueba a Jesús, y en Lucas sigue después el relato del buen samaritano. La actitud hostil hubiera caído bien en el contexto marcano. La presunción es que Marcos sigue aquí la mejor tradición.

29-32 Los rabinos distinguían en graves y leves los 248 mandamientos y 365 prohibiciones de la ley. La pregunta, pues, del escriba hacía al caso. Jesús cita la primera parte del *shema* (Dt 6,4-5), que todo judío piadoso estaba obligado a recitar diariamente. Marcos es el único de los sinópticos que incluye las palabras del comienzo: *Oye, Israel, el Señor, nuestro Dios, es único Señor.* La conexión de estas palabras con las que siguen es vital.

Se empieza insistiendo en la *unicidad* de Yahvé (único Dios) como fundamento de las exigencias *totales* del amor. Si fueran varios dioses, sería equitativo dividir el corazón entre ellos, pero no siendo único. El amor brota del centro de la personalidad. Pero no es necesario distinguir cuidadosamente estos aspectos de la personalidad humana como en discusiones tardías (cf. THOM. AQ., *Summa* 2-2 q.44 a.5). La intención no es distinguir facultades y potencias, sino insistir en la totalidad de la respuesta de la persona humana a Dios en el amor. San Agustín comenta: «Cuando dice *con todo el corazón, toda el alma, toda la mente,* no dejó ninguna otra cosa; sino que cualquier cosa que se presente al amor del alma, sea arrastrado en aquella dirección adonde corre el ímpetu del amor total» (l.1 *De doct. christ.* c.22).

31 El pasaje que se cita sobre el amor del prójimo concuerda verbalmente con Lev 19,18 según los LXX. En el Levítico, por *prójimo* se entiende al israelita, y en ese sentido lo entendían los contemporáneos de Jesús.

Para Jesús, el prójimo incluía al samaritano (Lc 10,29-37).

La perícopa en Marcos delata el ambiente helenístico, en el que se insiste en el *monoteísmo* contra el politeísmo (cf. HERM., *Mand.* 1,1: «Lo primero de todo cree que hay un solo Dios...»). Está confirmado el ambiente helenístico por la acumulación de palabras técnicas del helenismo, *dianóia, synesis, kalós, nounejós* (prudentemente).

En la repetición que hace con cierta libertad el escriba de lo dicho por Jesús falta «con toda tu alma».

En Marcos aparece una crítica del sacrificio cultual. Bornkamm tiene por probable que el presente texto de Marcos ofrece una concepción tardía y helenizante, y que Mateo y Lucas tuvieron ante sí otra forma del texto más antigua, en la que faltaba todavía la finalidad apologética característica.

En Mateo lo principal está en la conclusión 22,40, por la que el

y que no hay otro fuera de él. 33 Y el amarle con todo el corazón, y
con toda la mente, y con toda la fuerza, y el amor al prójimo como
a sí mismo es más excelente que todos los holocaustos y sacrificios».
34 Y Jesús, viendo cuán discretamente había respondido, le dijo: «No
estás lejos del reino de Dios». Y nadie ya se atrevía a preguntarle.
35 Y, respondiendo Jesús, decía enseñando en el templo: «¿Cómo
dicen los escribas que el Cristo es hijo de David? 36 El mismo David
dijo en el Espíritu Santo: 'Dijo el Señor a mi Señor: Siéntate a mi
diestra mientras pongo a tus enemigos debajo de tus pies'. 37 El mis-
mo David le llama Señor, y ¿cómo es hijo suyo?»

---

precepto del amor se convierte en canon de interpretación de la ley. El sentido de la palabra *kremátai* por el empleo en el rabinismo puede ser: Toda la ley y los profetas pueden deducirse exegéticamente del precepto del amor de Dios y del prójimo.

En Mateo la perícopa es polémico-doctrinal. En Marcos, apologético-doctrinal. En Lucas, parenética.

32-33 Esta sección sólo se encuentra en Marcos. El escriba no dice más que lo que se dice en 3 Re 15,22 y Os 6,6.

34 No aparece aquí si el reino es concebido como presente o como futuro. Pero el reino es accesible, y el escriba está en el umbral [5].

6.º *El Hijo de David.* 12,35-37a (= Mt 22,41-46; Lc 20,41-44)

35-37 Tal como está ahora el diálogo, da la impresión de ser el final de una controversia, cuyo principio se ha perdido. No es verosímil que Cristo atacase directamente una doctrina común, cual era la descendencia davídica del Mesías. Probablemente, en el trozo perdido, los escribas, para comprometer a Jesús con las autoridades romanas o desacreditarle, como en el caso del tributo al César, le hicieron alguna pregunta sobre el mesianismo en relación con David y con su propia persona. Jesús se desentendió del compromiso haciéndoles una pregunta difícil. Esta perícopa de controversia es análoga a la del tributo al César.

La teoría del trozo perdido la confirma el hecho de que Marcos comienza: «Y respondiendo Jesús». Los otros dos sinópticos omiten esta frase.

Jesús suscita lo que era una pura discusión teorética sobre cristología. *Hijo de David* era la designación corriente del Mesías en los escritos de los rabinos.

El salmo 110, de donde se toma la cita, aunque no fuera escrito por David, sino más tarde por un salmista desconocido, como defienden algunos [6], y fuera atribuido a David seudoepigráficamente, como en otros casos, prueba igualmente, pues el autor inspirado hace decir a David tales palabras.

[5] Cf. G. Bornkamm, *Das doppelgebot der Liebe:* Neut. Studien für R. Bultmann (1954) 85-93; H. Montefiore, *Thou Shalt Love Thy Neighbour as Thyself (Mk 12,31 par.):* NT 4 (1962) 157-70; N. Lohfink, *Das Hauptgebot:* Eine Untersuchung literarischer Einleitungsfragen zu Dt 5-11 (Roma 1963).

[6] Cf. R. Tournay, O.P., *Le Psaume 110:* RB (1960) 5-41; R. P. Gagg, *Jesus und die Davidssohn frage:* ThZ 7 (1951) p.18-30.

[38] Y la numerosa turba le escuchaba con agrado. Y en su enseñanza
decía: «Guardaos de los escribas, que gustan de pasearse con vestidos
flamantes, de los saludos en las plazas, [39] de las primeras sillas en las
sinagogas y los primeros puestos en los convites; [40] los que devoran las
haciendas de las viudas y que oran con grande hipocresía. Estos ten-
drán un juicio muy riguroso».
[41] Y, estando sentado frente al gazofilacio, miraba cómo la multi-
tud arrojaba monedas (de bronce) en el gazofilacio. Y muchos ricos
echaban muchas. [42] Y, viniendo una viuda pobre, echó dos cornadillos,
que es un cuadrante. [43] Y, llamando a sus discípulos, les dijo: «En ver-
dad os digo que esa viuda, la pobre, ha echado más que todos los que
echan en el gazofilacio. [44] Pues todos echaron de lo que le sobra a
ellos, pero ella de su indigencia echó todo cuanto tenía, toda su manu-
tención».

13 [1] Y, saliendo él del templo, le dice uno de sus discípulos: «Maes-
tro, ¡mira qué piedras y qué construcciones!» [2] Y Jesús le dijo: «¿Ves

---

7.º *Advertencia contra los escribas.* 12,37b-40 (= Mt 23; Lc 20,45-47; 11,37-53)

37b-40 *Las primeras cátedras* eran los asientos frente al arca, que contenía las Escrituras y mirando al pueblo. La selección de estos dichos revela el fuerte carácter antijudaico de la iglesia de Roma.

Cuándo fueron pronunciados estos dichos, no puede determinarse, pero el grado de oposición que aparece sugiere un período ya avanzado en el ministerio de Jesús, que mejor se asocia con Jerusalén.

Los cargos que se les hace son de ostentación, exacción e hipocresía.

8.º *Los dos cornadillos de la viuda.* 12,41-44 (= Lc 21,1-4)

Esta escena se coloca probablemente aquí, porque en el verso anterior se nombraba a las viudas.

El hecho es referido no por sí mismo, sino porque lleva a un dicho significativo de Jesús acerca de la limosna.

41-44 Con la falsa piedad de los escribas contrasta el espíritu de sacrificio de una pobre viuda.

Marcos, en atención a sus lectores romanos, computa la cantidad en moneda romana (un cuadrante), la cuarta parte de un as.

6. **El discurso escatológico en el monte de los Olivos.** 13,1-37 (= Mt 24,1-51; Lc 21,5-36) (cf. *Introducción*: «Escatología»)

a) *La predicción sobre la destrucción del templo.* 13,1-2 (= Mt 24,1-2; Lc 21,5-6)

1-2 El templo había sido reconstruido por Herodes el Grande, y su esplendor llamaba la atención.

[7] A. Aeschlimann, *Das Opfer der Witwe (Mc 12,41-44)*; Schweiz Reform Volkbl. 67 (1933) 185-8.

estas grandes construcciones? No será dejada aquí piedra sobre pie-
dra que no sea destruida».
3 Y, estando sentado él en el monte de los Olivos frente al templo,
le preguntaban a solas Pedro, Santiago, Juan y Andrés: 4 «Dinos
cuándo serán estas cosas y cuál es el signo cuando todas estas cosas
estén para cumplirse». 5 Y Jesús comenzó a decirles: «Mirad que nin-
guno os engañe. 6 Muchos vendrán en mi nombre, diciendo que yo
soy, y engañarán a muchos. 7 Cuando oyeseis guerras y rumores de

---

El templo fue destruido por el fuego [1], pero Tito ordenó después allanar el suelo completamente.

Del fuego no hay ninguna indicación en la profecía. Es ésta una razón contra los que invocan un vaticinio *post eventum*.

Algún autor (Kümmel), aunque Marcos haya entendido en sentido propio la destrucción del templo, como una parte de los acontecimientos finales, opina que Jesús predijo la destrucción del templo como un acontecimiento escatológico, igual que en Mt 23,28 (Lc 13,35). Significaría el fin de la antigua economía, para dar paso al nuevo templo de la edad mesiánica. Se confirma con Mc 14,58.

Lo mismo dice de la destrucción de Jerusalén. Por los primitivos cristianos fue entendida en un sentido histórico, a causa de la tensión creciente entre judíos y romanos. Pero el verdadero sentido era el escatológico de la venida de los últimos tiempos. Si se tratase, añade, de una predicción del curso de la historia terrena, no se encontraría ningún paralelo en las otras predicciones de Jesús.

De hecho, Jesús, cuando le preguntan los discípulos, no se refiere al fin del templo, sino del mundo.

b) *El principio de las tribulaciones.* 13,3-8 (= Mt 24,3-8; Lc 21,7-11)

3-4 Las palabras anteriores tienen lugar, según el evangelista, a la salida del templo. Estas, sobre el monte de los Olivos, de frente al templo. Lucas suprime este cambio brusco de escenario.

No está claro si la pregunta de los tres discípulos se refiere sólo a la ruina del templo o al fin de este mundo. Puede abarcar ambas cosas, pues están asociadas entre sí, según la mentalidad judía.

La pregunta referente al *cuándo* de los últimos tiempos es típica de la literatura apocalíptica.

5-6 No hay respuesta a la pregunta sobre la destrucción del templo, como tampoco en el v.14, donde no se habla de destrucción, sino de profanación. Jesús les previene contra los seductores.

La frase *Soy yo* debe entenderse que el individuo en cuestión afirma ser el mismo Mesías.

El v.6 tiene un duplicado en los v.21-22.

7-8 Las guerras y las catástrofes naturales aparecen en las profecías del AT como signos premonitorios del fin (Is 8,21; 13,8.13; 19,2; 26,17; Miq 4,9-10; Os 13,13; Jer 6,24; 13,21; Ez 5,12).

[1] Josefo, *B. I.* 6,4,5ss.

guerras, no os alarméis; tiene que suceder, pero todavía no es el fin.
8 Se levantará pueblo contra pueblo, reino contra reino; habrá terre-
motos por diversos lugares, habrá hambres: es el comienzo de los
grandes dolores.
9 »Mirad vosotros mismos: os entregarán a los tribunales, y en las
sinagogas seréis azotados, y seréis presentados ante los gobernadores y
los reyes por causa de mí en testimonio para ellos. 10 Y es preciso que
primero sea anunciado el Evangelio a todas las gentes. 11 Y, cuando os
conduzcan entregándoos, no os preocupéis de lo que habréis de ha-
blar, sino que lo que os fuere dado en aquella hora, eso hablaréis, pues
no sois vosotros los que habléis, sino el Espíritu Santo. 12 Y entregará
el hermano al hermano a la muerte, y el padre al hijo, y los hijos se le-
vantarán contra los padres y los matarán. 13 Y seréis aborrecidos por
todos por mi nombre. Mas el que persevere hasta el fin, ése se salvará.

No hay que urgir mucho estas expresiones, que pertenecen al estilo profético, y que indican metafóricamente como los dolores del alumbramiento de un nuevo mundo (cf. Jn 16,20-22; Ap 12,2).

Por eso no hay que buscar referencia a acontecimientos del tiempo apostólico, como la guerra contra los partos, la carestía bajo Claudio (Act 11,28) y el terremoto de Frigia (61 d. de C.).

c) *Las persecuciones por amor del Evangelio.* 13,9-13 (Mt 24,9-14; Lc 21,12-19)

Estas advertencias sobre las persecuciones no se ve que estén relacionadas con el fin del mundo. Mateo no las coloca aquí, sino en el discurso de misión (10,17-21), aunque las vuelve a referir en el discurso sobre el fin del mundo. Tal vez el cristianismo primitivo, que creía inminente (como opinión) el fin del mundo, colocó en relación con el fin las persecuciones propias de la predicación del Evangelio, considerándolas como parte de los *dolores* premonitorios.

9 Las persecuciones por la predicación del Evangelio provendrían tanto de las autoridades judías como paganas. La profesión de fe ante ellas será para ellas como un testimonio de la nueva doctrina.

10 (El v.10 lo interrumpe el contexto.) [2]

11 Delante de los tribunales tendrán con ellos la asistencia del Espíritu Santo.

12-13 Las decisiones en favor o en contra del Evangelio dividirán a los miembros de la familia y el odio del mundo pesará sobre los misioneros de la doctrina evangélica.

El verso 10. Se trata de un *logion* aislado que rompe el contexto entre los versos 9 y 11. J. Jeremias opina que la referencia original no es a la proclamación de la doctrina hecha por hombres, sino a un evento apocalíptico, a saber, a la proclamación angélica del acto final de Dios de que se habla en el Apocalipsis (14,6-7). Pero es mucho más probable que κηρύξειν conserve aquí el sentido carac-

[2] Cf. G. D. Kilpatrick, *Mark 13,9-10:* JThSt (1958) 81-86.

[14] »Cuando, pues, veáis la abominación de la desolación estar donde
no debe, el que lee, entienda; entonces los que estén en Judea, huyan
a los montes; [15] el que esté en la terraza, no baje a la casa ni entre a co-
ger algo de su casa, [16] y el que va hacia el campo, no vuelva atrás a
recoger su manto. [17] ¡Ay de las que estén encinta y de las que críen
en aquellos días! [18] Rogad, pues, para que no suceda en invierno.
[19] Serán aquellos días tribulación cual no sucedió tal desde el principio
de la creación que creó Dios hasta ahota ni sucederá. [20] Y, si no abre-
viase el Señor los días, no se salvará nadie; pero por los elegidos que
eligió ha abreviado los días. [21] Y entonces, si alguno os dijere: 'He aquí
el Cristo; hele allí', no creáis. [22] Pues se levantarán falsos cristos y falsos
profetas, y harán señales y prodigios para engañar, si fuera posible,
a los elegidos. [23] Pero vosotros mirad; os lo he predicho todo.
[24] »Pero en aquellos días, después de aquella tribulación, el sol se
obscurecerá, y la luna no dará su luz, [25] y las estrellas caerán del cielo,

---

terístico del NT, a saber, la predicación misionera. Lo mismo se puede decir del pasaje Mc 14,9 [3].

d) *La tribulación suprema.* 13,14-23 (= Mt 24,15-25; Lc 21,20-24)

14 La interpretación más natural de esta frase enigmática es como se encuentra en Daniel 9,27; 12,11, de donde está tomada. Allí se refiere a la colocación de un altar pagano en el templo (cf. 1 Mac 1,54.59).

Nada de esto tuvo lugar en la guerra bajo Tito. El hecho más cercano que puede tener relación fue la orden del emperador Calígula, el año 40, de colocar su propia estatua en el templo de Jerusalén. La orden no fue ejecutada, pero Mommsen dice que, desde aquel decreto fatal (de Calígula), nunca cesó la ansiedad de que otro César mandase la misma cosa.

Lucas cambia la frase en una descripción del asedio de Jerusalén (Lc 21,20).

Mateo (24,15) alude explícitamente a Daniel [4].

15-18 Estos detalles realzan lo tremendo de la tribulación.

19-20 Se hace una alusión a Dan 12,1, que emplea las mismas expresiones para describir la tribulación que anuncia.

21-22 Estos versos repiten lo dicho en los v.5-6. ¿Es que Marcos tomaba de diversas fuentes?

23 Se refiere a los discípulos, y es una advertencia conclusiva de los signos premonitorios.

e) *La venida del Hijo del hombre.* 13,24-27 (= Mt 24,29-31; Lc 21,25-28)

24-25 Los *signos cósmicos* (obscurecimiento del sol y de la luna, caída de las estrellas, conmoción de las potencias del cielo) no es necesario tomarlos a la letra. Estos cataclismos cósmicos forman parte del «estilo» profético y apocalíptico. A propósito de un gran

[3] Cf. G. D. Kilpatrick, *The gentile Missions in Mark and mark 13,9ss:* Stud. in Mem. Lightfoot (1955) 145-58; *Jesu Verheissung für die Völker* (Stuttgart 1956). Trad. ing. (Londres 1958) 22.

[4] Cf. B. Rigaux, «*Bdelygma tes ermoseos*» *(Mc. 13,14; Mt. 24,15):* B (1959) 675-83.

y las fuerzas que están en los cielos temblarán. 26 Y entonces verán al
Hijo del hombre viniendo en las nubes con mucho poder y gloria.
27 Y entonces enviará a sus ángeles, y congregará a sus elegidos de los
cuatro vientos, desde un extremo de la tierra hasta el otro extremo
del cielo.

28 »De la higuera aprended la parábola. Cuando ya sus ramas se
ponen tiernas y brotan las hojas, conocéis que el verano está cerca.
29 Así también vosotros, cuando veáis suceder estas cosas, sabed que
está ya en las puertas. 30 En verdad os digo que no pasará esta gene-

---

acontecimiento, aunque sea local, se hace intervenir a todo el universo (cf. Jer 4,23-24; Ez 32,7-8; Is 34,4; Is 13,9-10).

Este fenómeno tiene más aplicación si se trata del acontecimiento de la venida del reino mesiánico, que es como la introducción de un mundo nuevo que se implanta sobre las ruinas del antiguo (cf. Sof 1,15; Jl 2,10; 3,3-4; 4,15; Ag 2,6).

San Pedro ve cumplida el día de Pentecostés (Act 2,16-21) la predicción de Joel donde se habla del sol cambiado en tinieblas y la luna en sangre, aunque nada de eso se advirtió en aquel día del comienzo del verano.

26 La venida del Hijo del hombre con las nubes del cielo es una imagen tomada de Daniel 7,13, donde significa la venida del reino de Dios.

27 Este verso lo interpretan algunos del *juicio universal*. Mateo en el lugar paralelo habla del son de la trompeta (Marcos lo ha omitido); pero el son de la trompeta es una metáfora que anuncia un gran acontecimiento, como en el AT la promulgación de la ley del Sinaí (Ex 19,16) y en diversos juicios históricos de Yahvé (Os 5,1; 8,1; Is 18,3; Jer 4,5; 6,1.17; Ez 33,3-6, etc.).

Otros lo refieren a la salud escatológica en la Iglesia, donde se da la reunión de los dispersos de Israel profetizada (cf. Dt 30,4; Zac 2,10).

En los escritos apocalípticos, los ángeles son los instrumentos de Dios en el gobierno del mundo (cf. Zac y Ap de Juan).

Todo el pasaje precedente es un mosaico de alusiones al AT. El que en concreto a Zac 2,6 se le cite según los LXX, hace difícil el que sea Jesús mismo quien cita. Dice la traducción de los LXX: *De los cuatro vientos del cielo os reuniré.* Dice el hebreo: *Os he dispersado por los cuatro vientos del cielo.*

f) *El «cuándo» del fin.* 13,28-32 (= Mt 24,32-36; Lc 21,29-33)

28-29 *En la parábola de la higuera*, las hojas anuncian que el verano está cerca. En la Escritura, el verano es símbolo de la felicidad mesiánica, que viene después del juicio (Is 9,2; 28,5; 30,23.26; 35,1-2; 58,10; 60,19-20; Jer 8,20, etc.). Los signos indicados antes anuncian un fausto acontecimiento.

30 Esta generación, a juzgar por otros textos (Mc 9,1), debe entenderse la generación contemporánea de Jesús.

ración sin que todas estas cosas sucedan. 31 El cielo y la tierra pasarán,
pero mis palabras no pasarán. 32 De aquel día, empero, o de la hora,
nadie sabe, ni los ángeles en el cielo, ni el Hijo, sino el Padre.
33 »Mirad, estad alerta, pues no sabéis cuándo es el tiempo. 34 Como
el hombre viajero que, dejando su casa y dando a sus criados poder,
a cada cual su tarea, ordenó al portero que velase. 35 Velad por lo tanto,
pues no sabéis cuándo llega el dueño de la casa, si por la tarde, si a me-
dia noche, si al canto del gallo, si por la mañana. 36 No sea que, llegando
de repente, os encuentre durmiendo. 37 Y lo que a vosotros digo, a
todos lo digo: estad despiertos».

---

31 Jesús afirma para sus palabras las mismas características de eternidad e inmutabilidad con que en el AT aparece la palabra de Yahvé (cf. Is 40,8).

32 *Aquel día* no se refiere precisamente al día del juicio. *El día de Yahvé* designa en los profetas toda intervención poderosa de Dios en la historia del mundo, y viene a identificarse con la salvación mesiánica (cf. Is 2,12; 16,6-9; Ez 13,5, etc.).

La ignorancia de Jesús ha creado dificultad, y Lucas lo omite, y muchos códices de Mateo. El verbo *conocer* ha de entenderse en un sentido semítico. No se trata del conocer especulativo, sino de un conocer que equivale a disponer y tomar la iniciativa de ese día (cf.v.gr. Sal 1,6: «*Conoce* el Señor el camino del justo, pero el camino de los impíos va a perderse»). Ahora bien, las decisiones referentes al reino de Dios aparecen en el Evangelio reservadas al Padre (cf. Mt 20,23; 11,25ss; Lc 12,32; Jn 6,44; 17,6ss).

Bajo otro aspecto, es éste uno de los textos que presentan a Jesús con conciencia de filiación divina. Otros son Mt 11,27 par. y Mc 12,1-9 par. Según muchos críticos independientes (v.gr., Bousset, Bultmann, etc.), la fórmula por la que Jesús se designo como «el Hijo» procede de una comunidad helénica y no es auténtica en boca de Jesús, sino una pura invención o una adaptación del título «Siervo de Yahvé», que pertenecía (según algunos de estos críticos independientes) a la conciencia de Jesús.

Van Iersel, en una publicación reciente, confrontando los datos de la predicación primitiva *(Actos Pablo, Himnos)* con los textos evangélicos en cuestión, ha mostrado que no es la predicación la que ha influido en los textos evangélicos de conciencia divina de Jesús, sino que estos textos son los que han influenciado la predicación [5].

g) *Parábola de la vigilancia.* 13,33-37 (cf. Lc 12,35-38)

33-37 Mateo omite este trozo y Lucas lo trae en otro sitio (12,35-38).

En Marcos las divisiones de la noche están enumeradas según el cómputo romano. Se mencionan cuatro vigilias nocturnas (cf. 6,48). Los judíos sólo contaban tres.

La parábola va, sin duda, dirigida a la primitiva Iglesia, en

[5] M. B. F. van Iersel, «*Der Sohn*» *in den synoptischen Jesusworten:* Christusbezeinnung der Gemeinde oder Selbstbezeichnung Jesu (Leiden 1961).

14 1 Era la Pascua, y los Acimos después de dos días. Y buscaban los sumos sacerdotes y los escribas cómo pudieran matarle apoderán-

---

expectación tensa de la segunda venida de Jesús (cf. 1 Tes 5,6; 1 Cor 11,26; 16,22; Rom 13,11; Ap 22,20).

Pero la intención de Jesús fue, sin duda, inculcar en los discípulos, como en Getsemaní (Mc 14,38), la disposición de alerta para la crisis que entonces de momento pesaba con motivo del desenlace inminente de la muerte de Jesús. La aplicación a la primitiva Iglesia, como sucedió en otros casos, es una reinterpretación de la parábola en la línea del sentido primitivo [6].

VII. *LA PASION Y LA RESURRECCION.* c.14-16

La sección referente a la pasión y resurrección se distingue de las secciones precedentes por tener más articulados los relatos que la componen. Se debe a que fue lo primero que se narró, como consta por los Actos, en la predicación de los apóstoles. La muerte de Cristo en cruz constituía un escándalo y una paradoja, y era necesario relatar todos los acontecimientos—humillación y exaltación—como un todo.

En un principio, la narración debió de ser más corta que al presente, y con el tiempo debió de añadírsele algún episodio más. Se tienen por añadidos al relato primitivo la unción en Betania (14,3-9) y el relato de los preparativos de la cena pascual (14,12-16).

En Marcos la *pasión* parece ser el resultado de la compilación de dos fuentes, más algunas añadiduras (cf. Taylor, 653-64) [1].

1. **El proyecto de los sacerdotes.** 14,1-2 (= Mt 26,1-5; Lc 22,1-2; Jn 11,47-53)

1 *La Pascua* sólo se podía celebrar en Jerusalén. En la tarde del 14 de Nisán se degollaban los corderos y se ofrecían en el tem-

[6] Cf. Dodd, *The Parables of the Kingdom* 161ss; F. Busch, *Zum Verständnis der Synoptischen Eschatologie. Markus 13 neu untersucht* (1938); V. G. Kümmel, *Verheissung und Erfüllung. Untersuchungen zur eschatologischen Verkundigung Jesu* (3.ª ed. Zürich 1956); A. Feuillet, *Les discours de Jésus sur la ruine du Temple d'après Marc 13 et Luc. 21,4-36*: RB (1948) 481ss; G. R. Beasley-Murray, *Jesus and the Future* (Londres 1954); G. R. Beasley-Murray, *A Commentary on Mark 13* (1957); E. Grässer, *Das Problem der Parusieverzögerung in den synostischen und in der Apostelgeschichte* (Berlín 1957); T. F. Glasson, *Mc. 13 and the Greek OT.*: ExpT (1957) 213ss; J. A. T. Robinson, *The Coming of Jesus. The Emergence of a Doctrine* (Londres 1957); G. D. Kilpatrick, *Mk. 13,9ss:* JThSt (1958) 67-71; F. Mussner, *Was lehrt Jesus über das Ende der Welt? (Mc. 13)* (Friburgo 1958); Ch. Perrot, *Essai sur le discours eschatologique:* RScR (1959) 481-514; T. A. Burkill, *Strain on the Secret:* An Examination of Mark 11,1-13,37: ZNTWiss 51 (1960) 31-46.

[1] Cf. C. Maurer, *Knecht Gottes und Sohn Gottes im Passionsbericht des Markus evangeliums:* ZThKirsch (1953) 1; J. Cantinat, *Au coeur de notre Rédemption* (1953); A. Descamps, *Perspectives actuelles dans l'exègese des synoptiques (La rédaction des souvenirs sur la Passion):* RDT (1953) 498ss; V. Taylor, *The origin of the Markan Passion-Sayings:* NTSt (1954-55) 159-166; S. Buse, *St. John and the Markan passion narrative*: NTSt (1958) 215-19; T. H. Burkill, *St. Mark's Philosophy of the Passion:* NT (1958) 245-71; X. Léon-Dufour, *Mt y Mc dans le récit de la Passion:* Analecta Biblica (1959) vol.2 p.116-128; F. F. Bruce, *The Book of Zechariah and the Passion narrative:* BullJohRyLib 43 (1961) 336-53.

dose de él con dolo, [2] pues decían: «No en la fiesta, no sea que haya
tumulto del pueblo».
[3] Y, estando él en Betania, en la casa de Simón el leproso, estando
sentado, vino una mujer teniendo un vaso de alabastro de ungüento
de nardo, preciosísimo. Rompiendo el vaso, ungió su cabeza. [4] Había

---

plo, y seguía el banquete en la tarde del mismo día, entre la puesta del sol y media noche según nuestro cómputo; pero, según el cómputo judío, en el que comenzaba el día al ponerse el sol, en el 15 de Nisán.

Los Acimos: La fiesta del pan sin levadura *(mazzot)* era celebrada desde el 15 de Nisán hasta el 21 en los últimos tiempos (Ex 22,1-20; cf. JOSEFO, *Ant.* 3,10,5).

Después de dos días es ambiguo. Algunos opinan que es al día siguiente (cf. 8,31: *después de tres días,* al tercer día). Probablemente, aquí significa *después de dos días completos* (miércoles y jueves). Dos días completos de que disponían los sumos sacerdotes para maniobrar antes de la *Pascua legal* (cf. *excursus).*

Lo que en Mc y Lc es una reunión de sacerdotes y escribas, en Mt es una sesión formal del sanedrín.

2. **La unción en Betania.** 14,3-9 (= Mt 26,6-13; Jn 12,1-8)

2 La unción en Betania *interrumpe* la continuación del relato del proyecto de los sacerdotes (1-2) y la traición de Judas (10-11), ambos episodios contados en un estilo despojado de detalles. Debió de ser el objeto de un relato independiente, cuya intención reside en una palabra de Jesús (7-9). Puesto que Jesús hace alusión a su muerte y a su sepultura, debía de ser naturalmente atraído por el relato de la pasión, y no podía ser insertado sino en el comienzo.

No parece, por tanto, que deba referirse a la unción en Betania la fecha del v.1: *Después de dos días era la Pascua.* En cambio, a ella se refiere la referencia cronológica de Juan (el sábado víspera del domingo de Ramos): *Seis días antes de la Pascua.*

3 Simón el leproso es presentado como una persona conocida. La mujer no es nombrada, como tampoco los que se irritan contra ella. En Juan es María, la hermana de Marta y Lázaro. Había tendencia en la tradición a añadir nombres. El episodio falta en Lucas, que, en cambio, narra la escena análoga de la unción por la pecadora (7,36-50). La unción de la cabeza, un signo de dignidad real (cf. Jehú, 4 Re 9,1-13), es peculiar en Marcos (y Mateo). En Juan y Lucas son ungidos los pies [2].

Nada se dice de la intención de la mujer al realizar la unción. Probablemente intentaba proclamarle por rey realizando un acto simbólico al estilo de los profetas. Jesús interpretó la escena como una unción para la sepultura.

4 Mateo, en vez de los indeterminados de Marcos, pone *los discípulos* (Mt 26,8), que juzgan aquella unción como un desperdicio en detrimento de los pobres. En Jn 12,4-6 es Judas Iscariote.

[2] Cf. K. KÖBERT, *Nardos Pistike-Kostnarde (Mc. 14,3; Jn. 12,3):* B (1948) 279-81.

algunos invitados entre ellos: «¿A qué fin se hizo esa pérdida de perfume? [5] Pues podría este perfume venderse en más de trescientos denarios y darlo a los pobres». Y se enfurecían contra ella. [6] Y Jesús dijo: «Dejadla. ¿Por qué os ponéis molestos con ella? Ha hecho una buena obra en mí. [7] A los pobres los tenéis por todas partes con vosotros, y, cuando queráis, podéis hacerles bien siempre; pero a mí no siempre me tenéis. [8] Lo que tuvo, hizo. Se anticipó a ungir mi cuerpo para la sepultura. [9] En verdad os digo, en dondequiera que sea anunciado este Evangelio en todo el mundo, también lo que hizo ésta será contado para memoria de ella».

[10] Y Judas Iscariote, uno de los doce, se fue a los sumos sacerdotes para entregarle a ellos. [11] Y ellos, oyéndolo, se alegraron y le prometieron darle dinero.

5-6 Sólo Marcos refiere el precio del perfume; 300 denarios vendrían a ser unas 4.000 ó 6.000 pesetas actuales.

'Επάνω (omitido por varios códices) es tal vez una adición del siglo II que refleja la depreciación de la moneda después del tiempo de Nerón.

7-8 Jesús no sólo defiende a la mujer, sino que atribuye a su acción un significado que los discípulos no podían sospechar.

9 J. Jeremias entiende el verso de la proclamación escatológica del fin, igual que en 13,10 (cf. com.). Pero no hay razón tampoco aquí para abandonar el sentido técnico de κηρύξειν.

3. La traición de Judas. 14,10-11 (= Mt 26,14-16; Lc 22,3-6)

La narración, un tanto incolora, pertenece al relato roto por la inserción de 3-9. Está en estricta conexión con el v.1 y siguiente, dando la explicación de cómo los sacerdotes pudieron arrestar a Jesús *con dolo*.

10-11 En Marcos no se dice cuál sea el móvil de esta acción.

Mateo sigue su fuente de cerca, pero expresa la propuesta del traidor en estilo directo: *¿Qué me queréis dar y os lo entregaré?*, y señala el precio pagado, a saber, 30 denarios (26,15). La traición debió de consistir en ofrecer el modo de prender a Jesús sin llamar la atención. Hecho el contrato, sólo se esperaba una ocasión propicia para ejecutar el plan.

Lucas explica que Satán entró en Judas (Jn 13,27).

El valor histórico del relato de Marcos está fuera de duda. La primitiva tradición nunca hubiera atribuido la entrega de Jesús a *uno de los doce* si los hechos hubieran sido de otra manera. Ya en Lucas, y mucho más en Mateo y Juan, el malestar es manifiesto en el esfuerzo por explicar la acción de Judas por avaricia (cf. Jn 12,4-6) e inspiración satánica (Lc 22,3; Jn 13,2.27). Otros motivos sólo pueden conjeturarse. Lo más probable es que era víctima de desilusión, duda y desesperación. Desde hacía tiempo, según Jn 6,70, Judas vivía ya distante afectivamente de su Maestro. Si realmente Judas pertenecía al partido de los zelotes (cf. coment. a 3,19) y se había sumado a Jesús con la esperanza de que fuera éste un mesías polí-

[12] Y en el primer día de los Acimos, cuando sacrificaban la Pascua,
le dicen sus discípulos: «¿Dónde quieres que vayamos y preparemos
para que comas la Pascua?» [13] Y envía a dos de sus discípulos y les dice:
«Id a la ciudad, y os saldrá al encuentro un hombre que lleva un cán-
taro de agua. [14] Acompañadle, y en donde entrare, decid al dueño
de la casa que el Maestro dice: '¿Dónde está el comedor donde pueda
comer la Pascua con mis discípulos?' [15] Y él os mostrará un cenáculo
grande, amueblado, dispuesto. [16] Y allí preparad para nosotros». Y sa-
lieron los discípulos y vinieron a la ciudad, y encontraron como les
había dicho, y prepararon la Pascua.

---

tico que terminase con la dominación romana, es probable que entre los móviles de la traición estuviera la decepción al encontrarse con que Jesús rechazaba un mesianismo de tal género [3].

4. **Los preparativos para la Pascua.** 14,12-16 (= Mt 26,17-19; Lc 22,7-13)

Parece ser una inserción secundaria en el relato primitivo de la pasión. Desde luego, no parece que este episodio constituyese la introducción original del relato de la última cena (14,22-25), de carácter litúrgico y sin alusión pascual. El relato de la cena debió de constituirse como una tradición especial en función de las necesidades de la liturgia eucarística.

La semejanza de 14,13-16 con 11,1-6 (los preparativos para la entrada en Jerusalén) es muy grande.

12 Se trata del 14 de Nisán, la víspera de la Pascua.

La expresión, tal como está en Marcos, es inexacta, ya que la Pascua tenía lugar el día antes de los Azimos. Mateo omite la frase «cuando sacrificaban la Pascua». Si esta referencia temporal se conserva, entonces los sacerdotes no se mantienen en su propósito de no actuar durante la fiesta (cf. 14,2), a no ser que se trate de la fiesta determinada por dos calendarios distintos, uno el *tradicional*, según el cual celebraría Jesús la Pascua; otro el *oficial*, según el cual la celebrarían los sacerdotes (cf. *Excursus)*. Algunos sugieren que ambos pasajes (14,1-2.10-11 y 14,12-16) pertenecen a distinta fuente, a la «fuente los Doce» y a la «fuente los Discípulos». Una de las pruebas es la recurrencia de la doble designación (los Doce, los Discípulos) [4].

13-15 En Lc 22,8 se da el nombre de los discípulos, Pedro y Juan. El dueño de la casa podría estar ya de antemano de acuerdo con Jesús.

16 La narración termina muy abruptamente con la afirmación de que los discípulos vinieron a la ciudad y lo encontraron todo como Jesús les dijo y que allí prepararon la Pascua.

La preparación de la Pascua debía incluir el matar y asar el cordero, el proveerse de tortas sin levadura *(mazzot)*, vino, agua, hierbas amargas, salsa *(haroseth)*, lámparas y divanes.

[3] Cf. O. Cullmann, *Dieu et César* (París-Neuchâtel 1956) 18ss.
[4] Cf. W. L. Knox, *The Sources of Synoptic Gospels* I (Cambridge 1953) p.115ss.

Excursus 12.— La nueva fecha de la última cena y la cronología de la pasión

Es clásica la diversa cronología respecto a la última Pascua en los *sinópticos* y en *San Juan*. Mientras que para los sinópticos (Mc 14,12; Lc 22,15, etcétera) es Pascua el día en que Jesucristo celebró la última cena, para Juan (18,28; 39,19; 14,31) es Pascua al día siguiente de la muerte de Jesucristo, es decir, el sábado. Por otra parte, convienen Juan y los sinópticos en que Jesucristo murió en *viernes* (Mc 15,42; Mt 27,62; Lc 23,54; Jn 19, 31.42).

La oposición se procuraba salvar de varias maneras; entre otras, conjeturando que Jesucristo había celebrado la Pascua conforme a otro calendario.

Esa mera conjetura ha venido a reforzarse al conocer por los descubrimientos de Qumrân (regla 1,13-15; documento de Damasco 6,18-19; 16, 2-4) que aquellos monjes del mar Muerto tenían un calendario aparte para celebrar sus fiestas, el mismo que propugna el *Libro de los jubileos*, es decir, un calendario que parece fue el tradicional antes que se admitiese en Palestina, en tiempo de los Seléucidas, el *calendario lunar* en uso en el mundo helenístico. Según ese calendario tradicional (muy parecido al que planea la O. N. U.), el año, que empezaba en primavera y tenía *un número exacto de semanas*, se ha probado que comenzaba siempre por *miércoles*, y, por lo tanto, la Pascua (15 de Nisán, primer mes del año) siempre caía en miércoles, y como el cordero pascual se comía de víspera, debía de ser en la noche del *martes*.

Presumiendo fundadamente que este calendario estuviese algo más difundido que entre los de la secta de Qumrân y con el apoyo de otros testimonios de los primitivos siglos cristianos *(Didascalia*, Victorino, Epifanio), según los cuales Jesucristo celebró la última cena el martes y no el jueves, se ha propuesto la teoría de que Jesucristo siguió para su última Pascua el calendario tradicional, que sabemos por los escritos de Qumrân continuaba todavía entonces en uso.

Así parecen solucionarse *varias dificultades* del relato de la pasión.

1. La contradicción entre los sinópticos y Juan desaparece, porque no se trata de la misma Pascua según el mismo calendario. Cuando Juan dice por ejemplo (19,14), describiendo la escena ante Pilatos, que *era la víspera de Pascua*, Pascua hay que entenderlo según el *calendario oficial* que siguen los sacerdotes. Cuando Lucas hace decir a Jesucristo en el cenáculo (Lc 22, 15): *Con deseo he deseado comer esta Pascua con vosotros*, Pascua debe entenderse según el *calendario tradicional*. No hay, pues, ninguna contradicción.

2. Desaparece también la dificultad de sobrecargar de sucesos, que era necesario acumular en pocas horas si la cena fue en jueves y la muerte en viernes. Por la mañana del viernes se reúne el sanedrín y da la sentencia definitiva. Le llevan a Pilatos, Pilatos le interroga y le envía a Herodes. Herodes le devuelve a Pilatos. Pilatos le interroga de nuevo. Se sigue la flagelación, la coronación de espinas y la sentencia de muerte. Eran las *nueve* cuando le crucificaron, dice Marcos (15,25). No es posible en tan poco tiempo acumular tantos sucesos.

En cambio, poniendo la cena el martes, los sucesos narrados por los evangelistas se distribuyen desde el martes al viernes de una manera verosímil. El miércoles por la mañana es la primera sesión del sanedrín y la sentencia de muerte. La noche del miércoles la pasa en la cárcel de los judíos. El jueves por la mañana se tiene la segunda sesión del sanedrín para ratificar la sentencia de muerte. Le llevan a Pilatos, y Pilatos le envía a Herodes. Herodes le vuelve a Pilatos. Pero en la tarde del jueves no continúa el proceso, según la costumbre romana de no actuar por la tarde. La noche del

17 Y, venida la tarde, llega con los doce. 18 Y, estando sentados y
comiendo, les dice Jesús: «En verdad os digo que uno de vosotros me

---

jueves la pasa Jesucristo en la cárcel de los romanos. El viernes por la mañana tiene lugar el segundo interrogatorio, la flagelación, etc.

3. Finalmente desaparece la dificultad de tener que poner los procesos ante el sanedrín por la noche o en plena fiesta de la Pascua y sin que medie entre la primera y segunda sentencia la diferencia de un día, todo ello en contradicción manifiesta con prescripciones precisas de la *Mishna* (Sanh. 4,1).

En efecto, si nos atenemos a la cronología de los sinópticos, sin la distinción de diversos calendarios indicada antes, era fiesta de la Pascua a partir del crepúsculo del jueves hasta el crepúsculo del viernes, según la manera de computar los días de los judíos. Por lo tanto, en plena fiesta de la Pascua se reúne el sanedrín. Esta reunión era ilegal, y es improbable que ellos, tan cuidadosos del cumplimiento externo de la ley, la quebrantasen tan palmariamente.

En cambio, en la nueva cronología todo procede en lo externo legalmente. No se reúnen los sanedritas en la fiesta, pues, según su calendario, todavía faltan más de dos días para la Pascua en la primera reunión (miércoles por la mañana), y más de un día en la segunda reunión (jueves por la mañana). No se reúnen de noche. Hay veinticuatro horas de diferencia entre la sentencia de muerte y su ratificación. Y esta ratificación se tiene antes de la víspera de una fiesta, aquí la Pascua, todo según las prescripciones de la ley judaica.

La dificultad que proviene de los evangelistas, que parecen dejar la impresión en sus relatos de que todo sucedió en una noche y medio día, la resuelven los defensores de esta nueva teoría recurriendo a los procedimientos redaccionales de *contracción* que frecuentemente, comparando unos evangelistas con otros, se advierten en el Evangelio. Lo que sucedió en diversos días, lo juntan, dando la impresión de que sucedió en uno, aunque afirmar, no lo afirman expresamente.

En conclusión, se puede decir de esta nueva teoría que es una buena hipótesis que soluciona probablemente las dificultades planteadas, aunque no las elimina apodícticamente y está en espera de confirmación [5].

5. La profecía de la traición. 14,17-21 (= Mt 26,20-25; Lc 22,14.21-23)

17 De nuevo vuelve aquí la expresión «los Doce», en vez de «los Discípulos».

18 La Pascua se comió originariamente de pie (Ex 12,11) y aprisa en la noche de la salida de Egipto. Pero ya en la conmemoración anual de la liberación de la esclavitud celebraban la fiesta sentados, recostados a la mesa sobre almohadones, como un signo de que ya no eran esclavos, sino hombres libres.

[5] A. Jaubert, *La date de la Cène* (París, Gabalda, 1957); J. Leal, *La nueva fecha de la cena y el orden de los hechos de la pasión de Nuestro Señor:* EstE (1957) 173-188; J. Delorme, *Jésus a-t-il pris la dernière Cène le mardi soir?:* AmiCl (1957) 229-234; P. Gaechter, *Eine neue Chronologie der Leidenswoche?:* ZKTh (1958) 555-561; M. Black, *The Arrest and Trial of Jesus and the Date of the Last Supper:* New Testament Essays (in Memory of the W. Manson, 1959) 19-33; R. E. Brown, *L'ultima cena avenne o in martedi?:* BibOr 2 (1960) 48-53; J. Leal, *Feria quinta: dies Ultimae Cenae:* VD 41 (1963) 229-237; E. Ruckstuhl, *Die Chronologie des letzten Mahles und des Leidens Jesu* (Einsiedeln 1963).

entregará, el que come conmigo». 19 Ellos comenzaron a entristecers
y decirle uno por uno: «¿Acaso yo?» 20 Mas él les dijo: «Uno de lo
doce, el que mete conmigo en el plato. 21 El Hijo del hombre va, com
está escrito de él; pero ¡ay del hombre aquel por el que el Hijo de
hombre es entregado! Mejor para él si no hubiera nacido tal hombre»
22 Y, comiendo ellos, habiendo él tomado pan y dado gracias, l

---

19-20 En Marcos la referencia de Cristo no señala a Juda directamente, sino que acentúa la enormidad del acto. En Mate y en Juan pasa a ser una referencia individual.

21 El que Judas sea el instrumento de una voluntad de Dio consignada en la Escritura, no le libera de la responsabilidad de s traición y del castigo [6].

6. **La institución de la eucaristía.** 14,22-25 (= Mt 26,26-29 Lc 22,15-20)

1.º *Las palabras pronunciadas sobre el pan.* V.22

22 a) *Cuerpo* (σῶμα). Todos los relatos coinciden en emplea la palabra σῶμα. Algunos críticos, sin embargo, sugieren que la palabra *cuerpo* no es paralela a *sangre* en la consagración del cáliz La palabra correspondiente sería *carne*, y suponen que ésta debi de ser la primitiva, sólo que Pablo cambió σάρξ en σῶμα, porqu aquélla tenía un sentido peyorativo en el mundo helenístico, y lo sinópticos fueron influenciados por Pablo.

En cuanto a la influencia de los sinópticos por Pablo, no es probable. La tradición que refleja Marcos es muy probablemente anterior a la que refleja Pablo. La palabra empleada por Jesús e arameo, tanto la de la promesa como la de la institución de la eucaristía, debió de ser *basar* (bisri), que San Juan traduce, más en l línea semítica, por σάρξ. La traducción que le dio desde un principio la Iglesia primitiva fue, sin duda, σῶμα.

b) *El verbo* ἐστιν. En arameo, dada la manera de expresar la oraciones substantivas, estaría ausente, pero naturalmente sobrentendido.

La traducción, desde el punto de vista gramatical, lo mism puede ser *significa* o *simboliza* que *es* por identidad real. Com ejemplos en que el significado es *simboliza* puede aducirse Gén 41,26 Ez 5,5; Dan 7,17; Lc 8,11; Mt 13,38; 16,18; Gál 4,24; Ap 1,20. El sentido de *es* (por identidad) se deduce, como puede verse e los manuales de dogmática, excluyendo la probabilidad de la metáfora, o simbolismo, y por el modo de entender la frase la Iglesi primitiva.

c) San Pablo añade a *Esto es mi cuerpo, que por vosotros*, y s discute si encontró la frase San Pablo en la tradición de que depende, o si es una explicitación que hace de un sentido implícit en las palabras, o una transferencia también al pan de lo que s dice del cáliz.

5 Cf. J. Christensen, *Le fils de l'homme s'en va, ainsi qu'il est écrit de lui:* StTh (1957 28-39.

partió, y les dio a ellos y les dijo: «Tomad, esto es mi cuerpo». 23 Y, habiendo tomado el cáliz y dado gracias, se lo dio, y bebieron de él todos. 24 Y les dijo: «Esto es la sangre mía de la alianza, la que será derramada

---

2.º *Las palabras pronunciadas sobre el cáliz.* V.23-24

23-24 Aquí la frase no es lo mismo en Marcos que en Pablo. Marcos dice: *Esta es mi sangre de la alianza, que será derramada por muchos.* Pablo dice (1 Cor 12,25): *Este cáliz es la nueva alianza en mi sangre.*

De esta diferencia sacan algunos críticos esta conclusión: beber la sangre, aun simbolizada en el vino, tenía que suponer repugnancia para la mentalidad judía (cf. Lev 17,10-12). Luego la forma de Marcos no nació en un ambiente judío, sino puramente cristiano.

En cambio, en Pablo, el vino significa, dicen, no la sangre de Cristo, sino la nueva alianza establecida por la sangre o muerte de Cristo, y por esto opinan que la fórmula de Pablo es más primitiva. La fórmula de Marcos la explican como el resultado de una tendencia litúrgica a hacer la frase simétrica con la pronunciada sobre el pan y a asimilarla a Ex 24,8 (LXX: *He aquí la sangre de la alianza).*

Otros, en cambio, urgen a favor de la prioridad de la fórmula marcana que la importancia del concepto de alianza en el pensamiento de Pablo (cf. Rom 9,4; 11,27; 2 Cor 3,6ss; Gál 3,15ss; 4,24ss; Ef 2,12) ha tenido su parte en la variante de la frase referente al cáliz.

De todas formas, ambas versiones, marcana y paulina, son intentos independientes de interpretar el significado de la palabra de Jesús referente a su sangre.

Pablo pone el efecto por la causa. La sangre vertida en sacrificio tenía por finalidad establecer la nueva alianza (cf. A. J. B. Higgins, *The Lord's Supper in the New Testament* 31ss).

Mi sangre de la alianza: La idea de una alianza entre Yahvé e Israel está profundamente enraizada en toda la mentalidad del AT. El uso de la frase *sangre de la alianza* parece sugerir, como transfondo, la institución de la alianza en Ex 24,1-11.

En esa narración se dice que, cuando Moisés vuelve del monte con las palabras de Yahvé, el pueblo declara su voluntad de obedecer. Al siguiente día se construye un altar, se ofrecen holocaustos y sacrificios pacíficos a Yahvé. La mitad de la sangre es rociada sobre el altar, y cuando es leído el libro de la alianza, el pueblo declara: *Todo lo que Yahvé ha hablado, haremos.* La sangre es entonces rociada sobre ellos, y Moisés dice: *He aquí la sangre de la alianza que Yahvé ha hecho con vosotros referente a estas palabras.* Moisés y sus compañeros suben entonces al monte, y se refiere de ellos: *Contemplaron a Dios y comieron y bebieron* (Ex 24,11). En esta narración se hace una distinción entre la sangre rociada sobre el altar y la rociada sobre el pueblo. La primera es el símbolo de la obediencia del pueblo; es un ofrecimiento a Dios confirmado

por muchos. 25 En verdad os digo que ya no beberé más del zumo de la vid hasta el día aquel en que lo beberé nuevo en el reino de Dios».
26 Y, cantados los himnos, salieron hacia el monte de los Olivos.

---

por las palabras: *Todas las palabras que Yahvé ha hablado, haremos.* La segunda, la sangre aspergida sobre ellos, es la sangre ofrecida, que Yahvé ha aceptado, y la aspersión significa que el pueblo ahora participa en las bendiciones y poderes que ella representa y vehicula. Esta es la sangre que es descrita como *la sangre de la alianza.* La nueva alianza de que Pablo habla expresamente, y que implícitamente está en la fórmula marcana, hace alusión a Jer 31.31ss.

Que es derramada por muchos: Hay aquí una reminiscencia de Is 53,12. Jesús es el Siervo de Yahvé, *que llevó los pecados de muchos* [7].

3.º *La ausencia en el relato de Marcos del mandato de repetir el rito*

Es ésta la mayor diferencia entre los relatos de Pablo y Marcos. Si Marcos omitió la frase, ¿es que no venía en la tradición que él conoció? Puede haber sucedido así, que desapareciera de una tradición, cuando la práctica continua la hacía innecesaria. Puede ser también que Pablo hubiera explicitado algo que estaba implícito en el mismo relato de la eucaristía, o más bien que lo haya explicitado la tradición de que depende Pablo, ya que el lenguaje de la perícopa no es paulino (cf. v.gr. anámnesis).

Según toda probabilidad, la última cena tiene el carácter de una nueva Pascua. Ahora bien, una característica de la Pascua es la repetición como un *memorial* de la liberación (cf. Ex 12,14; Dt 16,3; Ex 13,3.9).

4.º *La frase escatológica.* V.25

25 Jesús concluye las palabras de la institución eucarística despidiéndose y convocando a sus discípulos para el banquete en el futuro reino de Dios. Bajo la metáfora de un banquete solía presentarse la realidad del reino mesiánico futuro (cf. v.gr. Lc 14,15ss y Lc 22,30) [8].

7. **La profecía de la negación.** 14,26-31 (= Mt 26,20-35; Lc 29,31-4)

26 Esta escena tiene lugar en el camino hacia el monte de los Olivos. Supuesto que la cena fue una cena pascual, los himnos

[7] Cf. H. Schürmann, *Die Semitismen im Einsetzungsbericht bei Mc. (14,22ss) und Lc.:* ZKTh (1951) 72-77.

[8] Cf. F. J. Leenhardt, *Le Sacrement de la Sainte Cène* (Neuchâtel 1948); J. Bonsirven, *Hoc est Corpus meum:* B (1948) 205-219; J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu* (2.ª ed. Zürich); A. J. B. Higgins, *The Lord's Supper in the New Testament* (Londres 1952); F. J. Leenhardt, *Ceci est mon Corps. Explication de ces paroles de Jésus-Christ* (Neuchâtel 1955); A. J. Kenny, *Eschatology and the Eucharist:* CleR (1959) 514-26; N. Turner, *The Style et St. Mark's Eucharistic Words:* JThSt (1957) 108-111; M. Tuya, O.P., *La doctrina eucarística de los sinópticos:* CT (1957); Boismard, O.P., *L'Eucharistie selon St. Paul:* LumVie (1957); P. Benoit, *Les récits de l'Institution:* LumVie (1957); J. Dupont, *Ceci est mon corps, Ceci es mon Sang:* NRTh (1958) 1025-41; B. Cooke, S. I., *Synoptic Presentation of the Eucharist ast Covenant Sacrifice:* ThSts (1960) 1-44; J. Alonso Díaz, *Los elementos de la tradición eucarística en relación con Jesús:* RevET 23 (1963) 47-60.

27 Y les dice Jesús que «Todos os escandalizaréis, pues está escrito:
'Heriré al pastor, y se dispersarán las ovejas' (Zac 13,7). 28 Pero, des-
pués que hubiera sido resucitado, me adelantaré a vosotros a Gali-
lea». 29 Y Pedro le dijo: «Aunque todos se escandalizaren, pero no yo».
30 Y le dice Jesús: «En verdad te digo que tú hoy, en esta noche, antes
de que el gallo cante dos veces, tres veces me negarás». 31 Mas él
vehementemente decía: «Aunque tenga que morir contigo, no te
negaré». De la misma manera decían también todos.
32 Y llegan a una granja de nombre Getsemaní, y dice a sus discí-

---

fueron los salmos 115-118, segunda parte del *Hallel*. Un comensal recitaba el texto y los demás respondían con *Aleluya* a cada hemistiquio.

Esos salmos alaban al liberador de la esclavitud de Egipto (salmo 114). En este salmo 118,22ss está aquella frase: *La piedra que rechazaron los que edifican, ha venido a ser la piedra angular* (o de bóveda). Con estos sentimientos iba Jesús hacia Getsemaní.

27 La profecía de Zac 13,7 es colocada por Lucas y Juan en el cenáculo. Marcos la coloca camino de Getsemaní.

Se escandalizarán, en el sentido de que su fe en Jesús como Mesías (una fe con mucha amalgama todavía de creencia popular en un Mesías glorioso) pasará por una ruda prueba al contemplar al Mesías profundamente humillado en la pasión.

En el original de la cita de Zacarías, tanto en el hebreo como en los LXX, en vez de *heriré* se dice *hiere*, refiriéndose a una espada. En Zacarías, la espada que va a herir al Pastor entregará al pueblo a la prueba última, que precede los tiempos de salvación.

28 Predice las apariciones en Galilea. Lucas lo omite, tal vez porque él sigue la tradición jerosolimitana de las apariciones.

29 Mateo refuerza la afirmación de Pedro: *Yo de ninguna manera me escandalizaré*. De la presunción que hay en sus palabras no se da cuenta.

30 La profecía tiene todas las garantías de ser genuina. La tradición cristiana no la hubiera conservado de no existir un alto testimonio, el de Pedro mismo. Respecto al doble canto del gallo (sólo en Marcos) [9], cf. *Negaciones*.

31 El ejemplo de Pedro influye en los demás, que se creen seguros también en su fidelidad.

8. Getsemaní. 14,32-42 (= Mt 26,36-46; Lc 22,40-46; cf. Jn 18,1)

32 La escena de Getsemaní, contada por los tres sinópticos, se refiere también, resumida, en Heb 5,7. El monte de los Olivos, al oriente de Jerusalén, está separado del monte del templo por el valle del Cedrón. Ya desde tiempo antiguo este monte era un lugar de oración (2 Sam 15,32) quizá por el santuario de Nob (1 Sam 21,2). El monte fue el escenario de la visión de Ezequiel de *la gloria de Yahvé*.

[9] Cf. L. Sallet, *Rétablissement du text de S. Marc. 14,3 et de l'unité primitive de la tradition correspondant sur les reniements de S. Pierre:* Mél. Cavallera (1948) 31-45.

**pulos: «Sentaos aquí mientras hago oración». 33 Y toma a Pedro, a
Santiago y a Juan consigo, y comenzó a sentir horror y angustia.
34 Y les dice: «Triste está en gran manera mi alma hasta la muerte.
Permaneced aquí y velad». 35 Y, avanzando un poco, caía sobre la
tierra y rogaba que, si era posible, pasase de él la hora. 36 Y decía:**

Jesús lleva consigo a sus discípulos, pero los deja, mientras él con los tres testigos de la transfiguración se interna más en la finca para orar. Los mismos que presenciaron su gloria han de presenciar su conflicto interior frente al modo de redención dispuesto por el Padre.

33 No se dice por qué los toma consigo. Debía de ser por algo más que por necesidad de humana compañía. ¿No debían participar, en su medida, en sus sufrimientos mesiánicos?

Las palabras griegas pintan el grado supremo del horror y del sufrimiento. La naturaleza humana de Jesús siente toda la repugnancia de la muerte próxima, dispuesta por Dios en las circunstancias más humillantes. La frase está ausente en la narración de Lucas y está suavizada en Mateo (26,37): *Comenzó a estar triste y angustiado.* La intensidad de la angustia le aparta de ellos para ir a buscar alivio en la presencia de su Padre.

34 *Hasta la muerte* denota una tristeza que amenaza la misma vida (cf. Jon 4,9). Nótese la precisión de *los tiempos* de los verbos *permaneced* (aoristo) y *estad velando* (presente).

35 En el paralelo de Lucas, la actitud es de rodillas (22,41). De las muchas veces en que se nos habla de la oración de Jesús, sobre todo en Lucas, es ésta la única en que se nos refiere su postura exterior.

De especial interés es la idea del tiempo señalado, *la hora* (cf. 14,41; 1,15; 13,32).

De origen escatológico (la hora del cumplimiento: Dan 9,40. 45), la idea es tomada por Jesús muy apropiadamente como el cumplimiento de su destino mesiánico (cf. Jn 2,4; 7,30; 8,20; 12, 23.27; 13,1; 17,1; cf. también Lc 22,14.53).

36 *Abba* es la palabra aramea correspondiente a *padre.* La adición de *padre* en Marcos no se puede tomar como un comentario explicativo del mismo Marcos, puesto que se encuentra también en Rom 8,15 y Gál 4,6, y debe de ser, o una fórmula litúrgica primitiva en una iglesia bilingüe, o el uso del mismo Jesús. Pero el uso litúrgico frecuente de esta palabra aramea *Abba* manifiesta que había algo de peculiar en este término. Ahora bien, los judíos de lengua aramea se dirigían a Dios con el término *Abbi* (padre mío), y al padre terreno *Abba* (padre) (véanse las pruebas en KITTEL, I p.4ss).

Mientras Marcos dice: *Todas las cosas te son posibles,* Lucas y Mateo usan fórmulas más suaves; Mateo: *Si es posible;* Lucas: *Si quieres. Cáliz* (cf. Mc 10,38) en el AT indica castigo o retribución divina. Aquí significa una disposición divina.

No lo que yo quiero, sino lo que tú: Mateo y Lucas lo cambian.

«¡Abba, Padre!: todo te es posible; haz pasar de mí este cáliz: mas no
lo que yo quiero, sino lo que tú». 37 Y viene y los encuentra durmiendo,
y dice a Pedro: «Simón, ¿duermes? ¿No pudiste velar una hora?
38 Velad y orad, que no entréis en tentación, pues el espíritu está pronto,
pero la carne es débil». 39 Y, habiéndose apartado de nuevo, se puso
a orar, diciendo las mismas palabras. 40 Y, volviendo de nuevo, los
encontró durmiendo, pues sus ojos estaban cargados y no sabían qué
responderle. 41 Y viene por tercera vez y les dice: «Dormid finalmente

---

En Marcos el conflicto entre la voluntad humana de Jesús y la voluntad divina aparece más agudo que en Mateo y Lucas [10]. Una hora ha durado Jesús en esa oración de adhesión a la voluntad del Padre por encima de las repugnancias de la naturaleza.

37 En contraste con la oración de Jesús está el sueño de los discípulos. Lucas explica que era *por tristeza*. Es natural que se dirija a Pedro en vista de su presunción anterior. El que estaba dispuesto a morir con Jesús, no es capaz de velar una hora. Jesús permanece así completamente solo frente a la tribulación, sin el alivio psicológico de sentirse acompañado.

De este sueño de los discípulos deducen algunos que la escena de Getsemaní tuvo que ser en parte reconstruida por el evangelista, puesto que faltaban testigos, pero el sueño no debió de ser tan continuado que no se hubieran dado cuenta de la oración de Jesús.

38 El ἵνα griego se puede traducir o como *final* o como *completivo* del verbo *orar: Pedid no caer en la tentación* o *Pedid para que no caigáis en la tentación.*

Πειρασμός (tentación) designa frecuentemente la prueba de los hombres por la aflicción (Sir. 2,1, etc.). Aquí la referencia a la *hora* (35,41), la descripción de la agonía (33) y los dichos en 34,36; 15,34; Lc 22,53b sugiere que, en uno de sus aspectos, la experiencia de Jesús era concebida como un conflicto con los poderes satánicos.

Para los apóstoles, la tentación va a ser el *escándalo de la cruz*, ver que el Mesías termina ignominiosamente.

La frase *el espíritu está pronto*... no hay que interpretarla *paulinamente*, sino al estilo del AT, como una distinción entre el hombre en cuanto dependiente del Espíritu de Dios y el hombre en cuanto débil creatura, sujeta a los límites de su naturaleza terrena (Núm 27, 16; Is 31,3; Jn 3,6). Decir, respecto de los apóstoles, que *el espíritu está pronto*, significa que su disposición en general era buena.

39-40 No obstante la exhortación de Jesús y la advertencia de la necesidad de la oración por la gravedad de la hora, los apóstoles no logran substraerse al sueño.

41 *Jesús vuelve por tercera vez* se sobrentiende de su oración por el estilo de las precedentes. No está claro si sus palabras han de entenderse como un mandato (en sentido irónico) o una pregunta. ἀπέχει crea un problema no resuelto todavía.

D y otros códices leen ἀπέχει τὸ τέλος καὶ ἡ ὥρα: «El fin y la hora presionan, están llegando».

[10] Cf. M. E. Thrall, *Greek Particles in the New Testament*. Linguistic and Exegetical Studies (Leiden 1962), Lc 22,42 and Mt 26,34, p.67ss.

y descansad. Ya ha llegado la hora. He aquí que el Hijo del hombre
es entregado en las manos de los pecadores. 42 Levantaos, ¡ea!; he
aquí que el que me entregará está cerca».
43 Y luego, estando él hablando todavía, se presenta Judas, uno de
los doce, y con él una multitud con espadas y palos de parte de los su-
mos sacerdotes, y de los escribas, y de los ancianos. 44 El que le entre-
gaba les había dado una señal, diciéndoles: «Aquel a quien besare, ése
es; echadle mano y conducidle bien asegurado». 45 Y así que llegó,
luego, acercándosele, dijo: «Maestro», y le besó aparatosamente.
46 Y ellos le echaron las manos y le sujetaron. 47 Uno de los presentes,
desenvainando la espada, hirió al siervo del sumo sacerdote y le cortó

Alguno sugiere que ἀπέχει τὸ τέλος debe ser leído como una tercera pregunta: «¿Está lejos el fin?», seguido por la afirmación: *La hora ha llegado.*

La referencia a la *hora* es el corazón de la afirmación y *He aquí que el Hijo del hombre es entregado en manos de los pecadores* explica directamente qué significa la *hora.*

42 Jesús, fortificado por la oración, acepta su destino [11].

9. **El prendimiento.** 14,43-52 (= Mt 25,47-56; Lc 22,47-53; Jn 18,2-11)

43 La mano de Marcos es visible en el εὐθὺς y en el ἔτι λαλοῦντος (v.35), con lo que une la narración con la de Getsemaní.

Judas es llamado *uno de los doce,* como en 14,10.20. Es un índice de la procedencia fragmentaria del relato. Había estado, durante el tiempo de la oración de Getsemaní, gestionando el prendimiento. Sólo Juan habla de soldados romanos entre los que vienen a prenderle.

44 La nueva designación de Judas «el que le entregaba», en vez de «uno de los doce» (v.43), es un indicio más de compilación. Probablemente es una inserción de la «fuente-los Discípulos» en la «fuente-los Doce» [12].

El uso del beso era habitual entre los rabís y sus discípulos (cf. Lc 7,45; 22,48). Por lo que respecta a la costumbre en la primitiva Iglesia, cf. Rom 16,16; 1 Cor 16,20; 2 Cor 13,12; 1 Tes 5,26; 1 Pe 5,14).

45 El verbo para indicar que le besó no es simple, como en el v.44, sino compuesto con una preposición. Se indica así que fue un beso aparatoso simulando ternura.

46 Marcos no refiere, como Mateo y Lucas, ninguna respuesta de Jesús al traidor. El prendimiento sucede sin resistencia.

47 La ausencia de nombre es característica de Marcos. Juan identificará al que desenvainó la espada con Simón Pedro, y nos

[11] Cf. M. Dibelius, *Gethsemane, The crozer Quartely* (1935) 254ss; M. Tuya, *La «agonía de Jesucristo en Getsemaní»:* CT (1955) 519-567; K. G. Kuhn, *Jesus in Getsemane:* EvT (1952) 260-285; A. Kenny, *The Transfiguration and the Agony in the Garden:* CBQ (1957) 444-452; J. Hering, *La prière a Gethsemané:* RevHPhR (1959) 97-102.

[12] Cf. W. L. Knox, *The Sources of the Synoptic Gospels* I (Cambridge 1953): The Passion story 126 129-30; J. W. Doeve, *Die Gefangennahme Jesu in Gethsemane.* Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung: Studia Ev. (B. 1959) 458-80.

a oreja. 48 Y, reprendiéndoles Jesús, les dijo: «Como a un ladrón ha-
béis salido con espadas y palos a cogerme; 49 todos los días estaba entre
vosotros en el templo enseñando y no me prendisteis. Pero para que
se cumpliesen las Escrituras». Y, dejándole, huyeron todos. 50-51 Y un
joven le acompañaba vestido con una manta, y echan mano de él;
52 pero él, abandonando la manta, huyó desnudo.
53 Y condujeron a Jesús al sumo sacerdote, y se reúnen todos los
pontífices, y los ancianos, y los escribas. 54 Y Pedro le siguió desde le-
jos hasta dentro del patio del sumo sacerdote, y estaba sentado con los
criados y calentándose junto a la llama. 55 Y los sacerdotes y todo el
sanedrín buscaban contra Jesús un testimonio para entregarle a la
muerte, y no lo hallaban. 56 Muchos decían testimonio falso contra él;
y los testimonios no eran concordes. 57 Y algunos, levantándose, tes-
timoniaron falsamente contra él, diciendo 58 que «Le oímos a él decir
que yo destruiré este templo hecho con manos y en tres días cons-
truiré otro hecho sin manos». 59 Y ni así era concorde el testimonio

---

dice que el nombre del esclavo era Malco, y Lucas que era la oreja derecha.

48-49 Jesús nota con amarga ironía las circunstancias de su prendimiento. Estas palabras se dirigen principalmente al gran consejo (cf. Lc 22,52). La frase *para que se cumplan las Escrituras* es difícil. Tal vez es una nota de un escriba, pero puede explicarse también como imperativa: *Cúmplanse las Escrituras*. Sin duda en la mente está Is 53,3.12.

50-52 Es únicamente Marcos quien refiere el episodio del joven que le seguía envuelto en una manta, que, sin duda, se había levantado del lecho para ver lo que pasaba. Conjeturan algunos que Marcos mismo fué el protagonista del incidente. Se explica así muy bien que refiera Marcos este hecho sin importancia y que los demás lo omitan.

10. **El proceso delante de los sacerdotes.** 14,53-65
(= Mt 26,57-68; Lc 22,54-55.63-65.67-71)

53 En este proceso no estuvo presente ningún discípulo. La tradición pudo formarse a base del testimonio de algún sacerdote convertido más tarde (cf. Act 6,7; 15,5). El sumo sacerdote, que no es nombrado, es Caifás (Mt 26,57), que tuvo el oficio del 18 al 36. Nada dice Marcos de Anás, a quien, según Jn 18,13, fue conducido primero Jesús. Da la impresión que el lugar de la reunión es la casa del pontífice, y el tiempo la noche, ambas cosas ilegales para un juicio, pero esto no está dicho expresamente.

54 Prepara la escena de la negación, que vendrá en 66-72.

55 Lc 22,66-71 expresamente coloca el juicio por la mañana, lo que era conforme a las leyes.

56 Según Dt 19,15 eran necesarios dos testigos acordes. Cf. historia de Susana (Dan 13,48-64).

57-59 La repetición del falso testimonio (57) y la afirmación paralela en 59, que no eran concordes sus testimonios, sugiere que 57-59 y 55-56 son diferentes versiones de la misma tradición.

**de ellos. 60 Y, levantándose el sumo sacerdote y adelantándose al me-
dio, interrogó a Jesús, diciendo: ¿No respondes nada? ¿Qué es lo que
éstos testifican contra ti? 61 Pero Jesús callaba y no respondió nada.
De nuevo el sumo sacerdote le preguntó y le dijo: «¿Eres tú el Cristo,
el Hijo del bendecido?» 62 Y Jesús dijo: «Yo soy, y veréis al Hijo del
hombre sentado a la diestra del Poder y viniendo con las nubes del
cielo». 63 Y el sumo sacerdote, rasgandoos sus vestiduras, dice: «¿Qué
necesidad tenemos de testigos? Habéis oído la blasfemia. ¿Qué os**

En Mt 26,60b la dificultad desaparece, pues a los segundos los presenta como nuevos. No es claro por qué Marcos presenta el testimonio como falso.

El interrogatorio del sumo sacerdote. 14,61-64

1.º La pregunta.—*a)* La expresión *el Hijo del Bendito* ilustra la tendencia judía a evitar el nombrar directamente a Dios.

b) Hasta qué punto el *Mesías* era considerado como *Hijo de Dios* en el primer siglo, es una cuestión disputada. *Hijo de Dios* referido al Mesías aparece solamente en el libro de Henoc (105,2) y en el cuarto libro de Esdras (7,28-29; 13,32; 37,52; 14,9). En el judaísmo no era considerado el título en el sentido de filiación natural. El preguntarle si es el Mesías supone en el sumo sacerdote por lo menos sospecha de que Jesús se tiene como tal. Tal vez Judas se lo indicó o tal vez les viene en sospecha del modo autoritario con que han visto actuar a Jesús.

2.º La repuesta de Jesús.—Según los principales manuscritos de Marcos, Jesús responde categóricamente *Yo soy.* Según Mateo y algunos manuscritos de Marcos, *Tú lo has dicho,* que, si no es una respuesta evasiva, como defienden algunos [13], es al menos una afirmación más débil. Es probable que el texto que leyeron Mateo y Lucas en Marcos tuviera *Tú has dicho que yo soy.* De ahí podrían derivarse muy bien tanto la lección actual de Marcos categórica como las de Mateo y Lucas. En cambio, supuesta como primitiva la lección categórica de Marcos, no se ve razón por qué está debilitado en Mateo y Lucas.

Combinando Sal 110,1 y Dan 7,13, responde que *verán al Hijo del Hombre «sentado» a la diestra del Poder y viniendo con las nubes del cielo.*

a) Veréis no designa necesariamente un portento visible, sino más probablemente indica que los sacerdotes verán hechos y circunstancias que les mostrarán realizado en la persona y obra de Jesús lo que afirma el Salmo 110,1: *Siéntate a mi diestra,* y Dan 7,13.

b) Es sorprendente la coincidencia de Mateo usando ἀπ'ἄρτι y Lucas ἀπὸ τοῦ νῦν (desde ahora), idea que no se encuentra en Marcos. Dependen, sin duda, de otra fuente. La expresión de Lucas es favorita suya, y fuera de él sólo se encuentra en Jn 8,11 (episodio de la adúltera) y 2 Cor 5,16. La idea es importante, pues

[13] Cf. O. Cullmann, *Christologie du N. T.* 104.

es una indicación temporal de la realización del reino a que se refiere Daniel. Inmediatamente y no en un futuro indeterminado.

Es digno de atención en las palabras de Jesús el paso del término *Cristo* al término *Hijo del hombre*, semejante al que se encuentra en el episodio de Cesarea de Filipo (Mc 8,29-31) y en Jn 12,34. Después de hacer profesión de ser él el *Cristo*, debía esperarse: *y veréis al «Cristo» sentado a la diestra del poder*, etc. Dice en cambio: *Veréis al Hijo del hombre*. La explicación debe de estar en que *Cristo* es un título consiguiente al cumplimiento de un destino: el que introduce de hecho el reino de Dios mediante la muerte redentora. Aunque Jesús sea prolépticamente el Cristo, su destino todavía no se ha realizado. En cambio, el término *Hijo del hombre* designa, según la pintura de Daniel, una figura que pasa de la humillación (los santos del Altísimo humillados) a la vindicación de parte del *Anciano de días*, o de Dios, y a la investidura del reino. Era precisamente en aquel momento la situación de Jesús.

c) *El carácter histórico de la frase* ha llevado a las más *vivas discusiones*. Wellhausen, admitiendo que Jesús fué crucificado por Pilato como Mesías, sostiene que la condena del sanedrín debió de tener otra base, siendo así que la pretensión de ser el Mesías no era *blasfemia* (v.63). La base real para este cargo era la pretensión de Jesús de *destruir el templo*, atestiguada por el falso testigo y confirmada por el silencio de Jesús. Según Wellhausen, por lo tanto, 61b (desde *palim* en adelante) y 62 es una *inserción cristiana posterior*, y 63 es la continuación del 61a (cf. «Crítica» núm siguiente).

3.º Reacción del sumo sacerdote ante la respuesta de Jesús.—*a) Rasgarse las vestiduras:* Si en un principio fue espontáneamente una manifestación de dolor vehemente, tardíamente estaba reglamentado por los rabinos hasta qué punto y en qué ocasiones debía ser la rasgadura.

b) La respuesta de Jesús es *considerada como blasfemia*. Es, como hemos visto, una dificultad contra el carácter histórico del pasaje, afirmando algunos que ni la pretensión de ser el Mesías ni la frase sobre la destrucción del templo pueden pasar por *blasfemia*, ya que para la *blasfemia* se requería, según Lev 24,10-16, un insulto formal contra el nombre divino [14].

Crítica. Dos consideraciones hacen insostenible esta objeción:

a) Hay buenas razones para pensar que el *concepto de blasfemia* había tomado un sentido más amplio (cf. 2,7: *Este blasfema: ¿quién puede perdonar los pecados sino sólo Dios?;* Jn 10,33; cf. Str.-B., I 1008-1019). «Suponed que uno roba una medida de trigo, la convierte en harina, la amasa, la cuece y separa una parte de la pasta (cf. Núm 15,21); ¿qué bendición podrá pronunciar? Tal hombre no puede pronunciar ninguna. *Blasfema*» (Baba Kamma, *La primera puerta* 94a).

b) En segundo lugar, Jesús no sólo afirma ser el Mesías, sino

[14] P. Lamarche, *Le blasphème de Jésus devant le sanhédrin:* RechScRel 50 (1962) 74-85.

parece?» 64 Y todos le juzgaron que era reo de muerte. 65 Y comenzaron algunos a escupirle el rostro y abofetearle y decirle: «Profetiza», y los criados le daban bofetadas.

66 Y, estando Pedro abajo en el patio, viene una de las criadas del pontífice, 67 y, viendo a Pedro calentándose, dirigiéndole la mirada, le dice: «También tú estabas con Jesús el Nazareno». 68 Y él negó, diciendo: «No le conozco ni sé lo que tú dices», y salió fuera del an-

---

también que se sentará a la diestra de Dios y que cumplirá la visión de Daniel. Era arrogarse atributos divinos.

c) Se puede también añadir que un saduceo deseoso de asegurar la eliminación de Jesús no tendría reparo en dar a las palabras de Jesús, si éstas ofrecían alguna oportunidad, un sentido que diera pie para condenarle.

Su opinión está medio insinuada con las palabras: *Oísteis la blasfemia; ¿qué os parece?*

Otros críticos, pero con menos probabilidad, ven la *blasfemia* entre el contraste que existe entre su situación desesperada y su pretensión de ser el Mesías o Hijo del hombre de Daniel. Tener tales pretensiones en las circunstancias en que se encontraba no era sino burlarse de Dios, era una *blasfemia* el proclamarse enviado del cielo (cf. J. Blinzer, *El proceso de Jesús).*

64 *Le condenaron:* El juicio era ilegal por la noche. Pero Marcos lo refiere como se lo figuraban los cristianos (cf. *Excursus* 9).

Mateo (26,66) suprime el «todos» (le juzgaron reo de muerte) de Marcos (v.64), quizás a causa de José de Arimatea u otros discípulos ya cristianos.

65 En la narración de Marcos, el τὶνες parece designar a los miembros del sanedrín. Pero es extraño que tales personajes, nada más acabada la sesión del juicio, se entreguen a semejantes ultrajes. Según Lc 22,63-65, son los guardas los que se divierten con Jesús, antes de la sesión, para llenar el tiempo durante la espera de la noche [15].

11. **La negación de Pedro.** 14,67-72 (= Mt 26,69-75; Lc 22,56-62; Jn 18,15.17-18,25-27)

El relato de Marcos se diferencia de los otros tres en que une las tres negaciones de Pedro con dos cantos del gallo, de acuerdo con la profecía camino de Getsemaní.

66-68 *Primera negación. Salió fuera, al vestíbulo,* donde puede ser interpelado por los que siguen calentándose.

Y un gallo cantó lo omiten muchos códices, pero se explica

[15] Cf. P. Benoit, O.P., *Jésus devant le Sanhédrin:* Ang (1943) 143-165; J. Cantinat, *Jésus devant le Sanhédrin:* NRTh (1953) 300-308; J. A. Gleist, *The two false witnesses (Mc. 14, 55-6):* CBQ (1947) 321-323; J. Jeremias, *Zur Geschichtlichkeit des Verhörs Jesu vor dem Hohen Rat:* ZNTW (1951) 145-150; K. H. McArthur, *Mk. 14,62:* NTSt (1957) 156ss; T. F. Glasson, *The Reply to Caiphas:* NTSt 7 (1960s) 88-93; A. Feuillet, *Le triomphe du Fils de l'homme d'après la déclaration du Christ aux Sanhédrites:* La Venue du Messie (Louvain 1962) 149-171; P. Winter, *The Markan Account of Jesus' Trial by the Sanhedrin:* JTSt XIV (1963) 94-102.

teatrio y un gallo cantó. 69 Y la sirvienta, viéndole, comenzó de nuevo
a decir a los presentes que «Este es de ellos». 70 Y él de nuevo negó.
Y después de un poco, de nuevo los presentes dijeron a Pedro: «Ver-
daderamente eres de ellos, pues eres galileo (y tu habla te delata)».
71 Pero él comenzó a maldecirse y jurar: «No conozco a ese hombre
que decís». 72 Y en seguida, por segunda vez, cantó el gallo. Y se acor-
dó Pedro de la palabra que le había dicho Jesús que «Antes de que
cante el gallo dos veces, me habrás negado tres». Y rompió en llanto.

15 1 Y en seguida temprano, celebrando un consejo los sumos
sacerdotes con los ancianos y escribas y todo el sanedrín, atando a
Jesús, le llevaron y lo entregaron a Pilato. 2 Y le preguntó Pilato:
«¿Tú eres el Rey de los judíos?» Y, respondiéndole, dice: «Tú lo di-

---

fácilmente esta omisión por la dificultad que plantea este primer canto del gallo. Pedro lo oye y no recapacita (!).

Los otros evangelistas ignoran el primer canto del gallo.

69-70a *Segunda negación.* En Marcos, la criada que se dirige a Pedro es la misma de antes; en Mateo es *otra;* en Lucas, *otro.*

70b-72 *Tercera negación.* Este relato parece suponer que la salida del v.68 no sucedió. Al final de esta negación no se dice que Pedro saliera, como dicen los otros. Pedro debió de salir, pues no es probable que rompiera en llanto delante de aquella concurrencia. Si Marcos no indica ahora su salida, es porque la indicó al fin de la primera negación, aunque suavizada con la limitación *al vestíbulo.*

Mientras en Mateo y Lucas la narración procede sin dificultades, la de Marcos presenta algunas. Algunos críticos conjeturan que en Marcos hay dos tradiciones, combinadas no del todo felizmente. Una contaba una negación de Pedro, terminada con la salida del apóstol y el canto del gallo. Otra contaba dos negaciones, terminadas con la salida de Pedro y el canto del gallo. Queriendo compilarlas, Marcos limitó la salida de Pedro al vestíbulo, pues de lo contrario ya no hubiera podido contar las otras dos negaciones [16].

12. **Jesús ante Pilato.** 15,1-5 (= Mt 27,1-2.11-14; Lc 23,1-5; Jn 18,28-38)

Recientemente (verano de 1961), en unas excavaciones en Cesarea llevadas a cabo por una expedición italiana, se encontró una inscripción latina que menciona a Pilato como «prefectus Iudaeae» (gobernador de Judea) (cf. JBLit 81 [1962] 70-71).

1 Marcos, no así Lucas ni Mateo, introduce la pregunta de Pilato sin ninguna preparación.

Tiene la apariencia de un segundo proceso delante del sanedrín (cf. cronología de la pasión).

Pilato residía habitualmente en Cesarea, pero se trasladaba a Jerusalén por el tiempo de la fiesta pascual.

[16] Cf. C. Masson, *Le réniement de Pierre. Quelques aspects de la formation d'une tradition:* RevHPhR (1957) 24-35; G. Klein, *Die Verleugnung des Petrus:* Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung, ZTK 58 (1961) 285-328.

**ces». 3 Y le acusaban los sumos sacerdotes en muchas cosas. 4 Pero
Pilato le preguntó de nuevo, diciendo: «¿No respondes nada? He
aquí en cuántas cosas te acusan». 5 Pero Jesús no respondió nada, de
tal manera que se admiró Pilato.**

**6 Por la fiesta solía soltar un preso que le pidiesen. 7 Había, pues,
uno que se llamaba Barrabás, encadenado con los sediciosos, que en
una revuelta había cometido un homicidio. 8 Y, sabiendo la turba,
comenzó a reclamar según lo que les solía hacer. 9 Pero Pilato les
respondió, diciendo: «¿Queréis que os suelte al Rey de los judíos?»
10 Pues sabía que por envidia le habían entregado los sumos sacerdo-
tes. 11 Pero los sacerdotes suscitaron a la turba para que más bien les
soltase a Barrabás. 12 Pero Pilato, respondiendo de nuevo, les dice:
«¿Qué haré con el que decís Rey de los judíos?» 13 Y de nuevo ellos
gritaron: «¡Crucifícalo!» 14 Y Pilato les dijo: «Pues ¿qué hizo de
malo?» Y ellos con más fuerza gritaron: «¡Crucifícale!» 15 Pero Pila-
to, queriendo satisfacer al pueblo, les soltó a Barrabás y entregó a Je-
sús, habiéndole flagelado, para que fuera crucificado.**

El sanedrín no presenta ante Pilato la razón de blasfemia por la que le condenaron a Jesús, porque sabían que el gobernador pagano no había de hacer caso de tal acusación religiosa. Le presenta, en cambio, una acusación de orden político. Esto se desprende de la pregunta de Pilato a Jesús.

3-5 El silencio de Jesús, que maravilla a Pilato, cumple la profecía del Siervo de Yahvé (Is 53,7) [1].

13. **La condenación de Jesús.** 15,6-15 (= Mt 27,15-26; Lc 23,18-25; Jn 18,39-40; 19,16)

6-10 La escena de Barrabás es referida sin conexión con lo precedente. De esta costumbre a que alude Marcos no hay referencia en ningún otro documento.

Falta en Lucas y está abreviada en Mateo. El nombre completo de Barrabás, a juzgar por algunas variantes de Mt 27,16-17, debió de ser «Jesús Barrabás». La omisión de «Jesús» sin duda fue hecha por motivos de reverencia [2]. El detalle de Marcos que *había sido detenido con los sediciosos que habían cometido un homicidio en la sedición* pudiera indicar que se trata de una revuelta zelote y que Barrabás era un zelote.

Mateo añade el sueño de la mujer de Pilato.

11-12 La turba que grita contra Jesús parece ser una turba asalariada. En Lucas no aparece la turba hostil contra Jesús.

13-14 Los jefes del pueblo judío toman decisión sobre la muerte de Jesús y fuerzan a Pilato a la última sentencia.

15 La flagelación solía preceder entre los romanos a la pena capital como castigo acompañante.

[1] Cf. J. Blinzler, *Der Prozess Jesu* (Regensburg 1953) (trad. esp. Barcelona 1959); G. Braumann, *Mk 15,2-5 und Mk 14,55-64:* ZNWis 52 (1961) 273-78.

[2] Cf. L. Vaganay, *Initiation à la critique textuelle néotestamentaire* (Lyon 1934) p.162-6.

16 Los soldados le condujeron dentro del atrio, que es el pretorio, y reúnen a toda la cohorte. 17 Y le visten de púrpura y le imponen, habiéndola tejido, una corona de acanto. 18 Y comenzaban a saludarle: «¡Ave, Rey de los judíos!» 19 Y le golpeaban la cabeza con una caña y le escupían y, doblando las rodillas, le adoraban. 20 Y después que se burlaron de él, le despojaron de la púrpura y le vistieron sus vestidos. Y le sacan para crucificarle.

---

14. **Las burlas de los soldados.** 15,16-20 (= Mt 27,27-31a; Jn 19,2-3)

Lucas omite esta escena. En la escena ante Herodes había referido burlas equivalentes.

16 Los soldados, que menciona Marcos aquí por primera vez, eran provincianos, reclutados de Palestina y otras partes del Imperio, bajo el mando de Pilato.

17 Los soldados han oído que Jesús es acusado de pretensiones de Rey de los judíos, y dirigen sus burlas en ese sentido, tratándole como a loco. Mateo añade el detalle de la caña que le pusieron en su mano (cetro de burla).

En cuanto a la *corona*, se la llama «corona de acanto» *(akánzinos stéfanos)* en Mc 15,17; Jn 19,5; Evang. de Pedro 3,8, y en la adición occidental a Lc 23,17. Se la llama «corona de acantos» *(stéfanos ex akanzón)* en Mt 27,29 y en Jn 19,2. La corona fue puesta no con la intención de tortura, sino de burla, como el manto, el cetro y la adoración.

El primero en indicar que la corona fue instrumento de tortura fue Clemente de Alejandría, pero el relato evangélico no exige esa interpretación.

Algún autor ha sugerido, a base de material arqueológico (monedas con coronas reales), que la corona estaba hecha con las largas púas que crecen en la base del *raquis*, o eje de la rama de palmera. Otros han sugerido que se trataba de una corona de hojas de acanto, no de espinas [3].

18-19 El saludo que le hacen corresponde al saludo que se le hacía al César: «Ave, Caesar, victor imperator!»

Es probable también que le quitaran la corona de espinas.

15. **La crucifixión.** 15,21-32 (= Mt 27,31-44; Lc 23,26-43; Jn 19,17-27)

20 La ejecución capital debía ser efectuada fuera de la ciudad (cf. Lev 24,14 y Heb 13,12). Era costumbre que los condenados llevasen el palo transversal de la cruz *(patibulum)*.

[3] E. Ha-Reubeni, *L'épine de la courone de Jésus:* RB 42 (1933) 230-4; H. St. J. Hart, *The Crown of Thorns:* JThSt (1952) 66-75; C. Bonner, *The Crown of Thorns:* HThR (1953) 46-47; E. R. Goodenough and C. B. Welles, *The Crown of Acanthus* (?): HThR 46 (1953) 241-2.

21 Y requisaron a uno que pasaba, Simón Cirineo, que venía del campo, el padre de Alejandro y Rufo, para que tomara su cruz. 22 Y le llevan al lugar del Gólgota, que es interpretado lugar de la Calavera. 23 Y le daban vino mirrado, pero él no lo tomó. 24 Y le crucifican y distribuyen sus vestidos, echando suertes sobre ellos para ver qué llevaba cada cual. 25 Era la hora tercia y le crucificaron. 26 Y había el

---

21 En Cirene, de donde era oriundo Simón, había una colonia judía desde el siglo IV antes de Cristo (cf. Act 2,10; 6,9; 11,20; 13,1). El nombrar a los hijos de Simón es un indicio de que debían de ser conocidos en la comunidad romana, a la que iba destinado el evangelio de Marcos. De un cristiano llamado Rufo habla la carta a los Romanos (16,13), y pudo ser el mismo que se menciona en el evangelio de Marcos.

Mateo omite la frase de Marcos y Lucas «que venía del campo», tal vez por la dificultad que eso suponía en la hipótesis de que se tratase de un día de fiesta.

22 El Gólgota (calavera o cráneo) se llamaba así o de su forma o de su uso. Estaba fuera de las puertas de la ciudad.

23 De acuerdo con la antigua costumbre judía, basada en Prov 31,6, fue ofrecido a Jesús vino mirrado, que él rechazó porque quería morir con la mente despejada. El vino mirrado tenía por finalidad embotar un poco los sentidos y mitigar así los dolores.

24 Es de notar la mayor simplicidad en la narración de la crucifixión sin ninguna descripción.

La crucifixión era usada por los romanos desde el tiempo de las guerras púnicas como castigo de los esclavos. Era un sistema cruel y deshonroso (cf. Cicerón, *Verr.* V 64). En la repartición de los vestidos hay una alusión a Sal 22,19.

25 La precisión en el tiempo son rasgos de la narración de la pasión (cf. 33ss; 42 y 16,1). Eran las *nueve*. Está en desacuerdo con Jn 19,14: *Eran alrededor de la hora sexta*, es decir, las *doce*, cuando estaba ante Pilato.

Cowling defiende que *hora* en Mc 15,25 significa *vigilia*, de tal manera que la *hora tertia* indicaría el mediodía, y por ahí coincidiría con Jn 19,14, según el cual Jesús fue crucificado alrededor de las doce, al mediodía [4].

26 Era costumbre romana que los condenados llevasen consigo una tablilla, o la llevasen otros delante de ellos, donde constase la razón de la sentencia (cf. Suetonio, *Calígula* 32). Después se fijaba en la cruz. El título en concreto de *Rey de los judíos* era ofensivo para éstos. Por eso, según San Juan (19,19-22), intentan de Pilato, aunque inútilmente, que lo modifique.

En cuanto a las palabras exactas de lo escrito sobre la cruz, no coinciden los cuatro evangelistas, como tampoco el *Evangelio de Pedro*. Juan dice, por ejemplo, «Jesús nazareno, el Rey de los judíos» (19,19); Mateo: «Este es Jesús, el Rey de los judíos» (27,37); el evangelio de Pedro: «Este es el Rey de Israel» [5].

[4] Cf. C. C. Cowling, *Mark's use of hora:* AustBR (1956) 155-60.
[5] P. F. Regard, *La titre de la Croix d'après les Évangiles:* RevArcheo (1929) 95-105.

título de su causa inscrito: «El Rey de los judíos». 27 Y con él cruci-
ficaron a dos ladrones, uno a su derecha y otro a su izquierda. 28 Y fue
cumplida la Escritura, que dice: «Y fue contado entre los inicuos».
29 Y los que pasaban le blasfemaban moviendo sus cabezas y dicien-
do:«¡Hola!, el que destruye el templo y en tres días lo reedifica. 30 Sál-
vate a ti mismo bajando de la cruz». 31 De la misma manera, los su-
mos sacerdotes, burlándose entre ellos con los escribas, decían: «A otros
ha salvado, a sí mismo no se puede salvar. 32 El Cristo, el Rey de Is-
rael, que baje ahora de la cruz para que veamos y creamos».
33 Y, venida la hora sexta, se hizo una obscuridad sobre toda la
tierra hasta la hora nona. 34 Y en la hora nona gritó Jesús con una
gran voz: «Eloi, Eloi, lamma sabacthani», que se interpreta: «Dios
mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» 35 Y algunos de los
presentes, oyéndolo, decían: «He aquí que llama a Elías»; 36 corrien-

---

27-28 El ser crucificado con dos malhechores es una nueva humillación para Jesús, intencionada o no.

La referencia al pasaje de Isaías (53-12) del v.28 está atestiguada por pocos códices.

29-30 Los que insultan a Jesús crucificado ven en su fracaso como un juicio de Dios. Las palabras con que el evangelista refiere la blasfemia de los que pasan por delante de Jesús aluden al salmo 22,8.

31-32 Todos son a mofarse de Jesús, aparentemente fracasados. Los sacerdotes y los escribas celebran su triunfo. También los ladrones le ultrajan [6].

16. La muerte de Jesús. 15,33-41 (= Mt 27,45-56; Lc 23,44-49; Jn 19,28-30)

33 La obscuridad está descrita en términos simples y precisos. Comienza a la hora sexta, es decir, a mediodía, y se extiende sobre todo el país hasta la hora nona. Por *toda la tierra* se entiende más probablemente Judea que *toda la tierra* en general.

Un eclipse es imposible en el tiempo de la luna llena. Para el evangelista se trata, sin duda, de un eclipse sobrenatural.

34 El salmo de donde están tomadas estas palabras es un salmo no de desesperación, sino de confianza (Sal 22). No se trata, por lo tanto, de un real abandono [7].

35 La confusión intencionada de Eloi (Dios mío) con el nombre de Elías se puede tomar como un escarnio más.

El cambio en Mt 27,46 de «Eloi, Eloi» en «Eli, Eli» puede explicarse por el deseo de hacer más verosímil la confusión con «Elías» [8].

36 El vinagre mezclado con agua era la bebida refrescante de los soldados romanos.

[6] Cf. U. Holzmeister, *Crux Domini atque Crucifixio. Quomodo ex archaeologia romana illustrentur:* VD (1934); M. Gómez Pallete, *Cruz y crucifixión (notas para una exégesis de Mc. 15,25):* EstE (1946 y 1947) 535ss; S. Rosemblatt, *The Crucifixion of Jesus from the Standpoint of the Pharisaic Law:* JBLit (1956) 315-21.

[7] Cf. L. Mathieu, *L'abandon du Christ sur la Croix:* RScR (1945) 209; J. Gnilka, *Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?:* BZ (1959) 294-97.

[8] Cf. M. Rehm, *Eli, Eli, lamma sabacthani:* BZ (1958) 275-278; J. Bligh, *Christ's Death Cry:* HeithJ 1 (1960) 142-46; Th. Boman, *Das letzte Wort Jesu:* StTh 17 (1063) 103-19.

do, pues, uno y llenando una esponja de vinagre, poniéndola en una caña, le daba a beber, diciendo: «Dejad, veamos si viene Elías a bajarlo». [37] Pero Jesús, dando una gran voz, expiró. [38] Y el velo del templo se rasgó en dos de arriba abajo. [39] Viendo el centurión que estaba presente frente a él que gritando así expiró, dijo: «Verdaderamente este hombre era Hijo de Dios». [40] Y estaban unas mujeres mirando desde lejos, entre las que estaba María Magdalena y María de Santiago, el pequeño, y la madre de José y Salomé, [41] las cuales, cuando estaba en Galilea, le acompañaban y le servían, y otras muchas que habían subido juntamente con él a Jerusalén.

---

37 Por una percepción de algo desacostumbrado en aquella muerte, todos los evangelistas evitan verbos como ἀποθνήσκω y τελευτάω, y todas las formas describen un acto voluntario.

El cambio de «expiró» (Mc 15,3) por «entregó el espíritu» en Mt 27,50 (y en Jn 19,30) parece que habrá que atribuirlo al deseo de expresar mejor que se trataba de una acción libre y voluntaria.

Según Marcos (y también Mateo), Jesús muere en la soledad y en las tinieblas. El abandono de todos había sido distintivo de la pasión, según Marcos. En Lucas no aparece aislado, sino misericordiosamente vuelto hacia los que le rodean (mira a Pedro cuando éste le niega, tiene palabras para las mujeres que se lamentan camino del Gólgota, intercede por los que le crucifican, responde al buen ladrón, no pronuncia la palabra de abandono del Padre, sino que muere abandonándose al Padre).

De la muerte de Jesús se dan varias causas desde el punto de vista médico. Tal vez la asfixia por la dificultad de la respiración y la detención de la circulación de la sangre [8].

38 El *velo roto* indica la abertura del camino hacia Dios efectuada por la muerte de Cristo o el fin del sistema del templo. Se entiende, sin duda, el velo que separaba el *sancta sanctorum*, que atravesaba solamente el sumo sacerdote sólo una vez al año (cf. Heb 9,8; 10,19ss). En Mateo y en Lucas el simbolismo está más acentuado [9].

39 La confesión del centurión que había estado encargado de dirigir la ejecución debió de ser un reconocimiento espontáneo de divinidad en un hombre de grandeza extraordinaria. Marcos, sin duda, lo entiende en el sentido cristiano, como final de su evangelio en correlación con el principio (Mc 1,1). Probablemente, la versión de Lucas es más primitiva: *Este hombre era justo.*

40-41 Las piadosas mujeres, que han de intervenir después en la sepultura, están animosas junto a la cruz, mientras los discípulos huyeron.

[8] Cf. P. Barbet, *La Passion de N. S. Jésus-Christ selon le Chirurgien* (Issoudum 1950) c.3. *Causes de la Mort* 87ss; P. F. S. Gisder, *Consideraçoes sobre a «causa mortis» de N. I. Jesucristo:* Vozes de Petrópolis (1951) 170-79.

[9] Cf. A. Pelletier, *La tradition synoptique du «Voile dechiré» a la lumière des realités archéologiques:* RScR (1958) 161-180.

Excursus 13.—El motívo de la condenación de Jesús por parte de los romanos

Según la indicación puesta en la cruz, Jesús fue condenado como rebelde al Estado romano. El pretendido crimen de que se le acusó fue amotinar al pueblo y querer hacerse rey.

Esta acusación que se le hizo a Jesús no se la puede valorar si no se tiene en cuenta el momento histórico por el que atravesaba Palestina [10].

1. *Situación política de Palestina en tiempo de Jesús*

Palestina era por entonces políticamente *un país de ocupación* con toda la constelación psicológica de país ocupado que conocemos bien hoy día por la historia reciente y actual. La dominación romana, si era aceptada por los saduceos y herodianos, que figuraban como «colaboracionistas», era mal tolerada por el pueblo en general y por los fariseos. En la oposición había un ala extrema, los zelotes, partidarios de la resistencia armada y de la guerra santa. Esta había de ser una realidad en los años 66 a 70, y, ahogada en sangre, volvería a rebrotar en tiempo de Adriano con Bar Koseba, caudillo que se proclamó mesías y rey político de Israel.

De chispazos de rebelión en forma de motines antes del año 66 hay indicaciones en Flavio Josefo y en algunos textos del NT. Es famosa la insurrección de Judas de Gamala al principio del siglo I de la era cristiana (cf. *Ant.* XVIII 1,155; XX 5,2; Act 5,37). Flavio Josefo y los Hechos hacen también alusión a otra revuelta de 4.000 *sicarios* (zelotes) *(Ant.* XX 8,6; Act 21,38). Véase también Lc 13,1.

Se comprende que los romanos estuvieran alerta ante aquel pueblo levantisco, dispuestos a frenar con mano dura todo conato de rebelión.

2. *Comportamiento de Jesús en el aspecto político*

Jesús no pudo estar al margen de este movimiento patriótico disperso por doquiera y que preocupaba a todos. No fue un zelote como dijeron algunos, pero la ejecución de su muerte, en la mentalidad de los romanos, fue una más en la larga lista de los zelotes que amenazaban la seguridad del Estado.

Es probable que ejerciera atracción como un futuro jefe sobre las sectas nacionalistas. Es probable también que entre sus discípulos se contaran zelotes, como Simón, que lo eran o que lo habían sido. Pero Jesús estuvo por encima de todo movimiento político y su mesianismo con esa marca lo rechazó como una tentación. Si admite entre sus discípulos a zelotes, admite también a quienes habían sido "colaboracionistas", como el publicano Mateo, y se muestra condescendiente con el centurión romano. Pero él se opone a toda orientación propiamente política de su conducta, y habla duramente a Pedro, en una ocasión (Mc 8,33), con una respuesta análoga a la dada a Satanás en las soledades pedregosas del Jordán, cuando se le ofrecía el sueño político del dominio mundano. En un momento en que le obligan a pronunciarse abiertamente en una cuestión en extremo comprometida, como era la del tributo al césar (Mc 12,17), responde digna, pero un tanto evasivamente. Cuando quieren hacerle rey, se substrae a las turbas (Jn 6,15) (cf. *Excursus* 7). La misma entrada en Jerusalén, si bien tuvo intención en la mente de Jesús de afirmación mesiánica, debió de ser de tal sobriedad, que ni los mismos discípulos la entendieron.

[10] Cf. M. Hengel, *Die Zeloten: Untersuchungen zur Judischen Freiheistbewegung in der Zeit von Herodes I. bis 70 nach Chr.* (Leiden 1961).

3. *La muerte de Jesús y los motivos políticos*

A pesar de esta abstención política de Jesús y de esta prudente reserva, Jesús fue acusado y sentenciado a muerte por motivos políticos.

a) *La verdadera causa de su muerte fue otra.*

Jesús había chocado fuertemente con las clases directoras del judaísmo, y de ellas partió contra él una implacable hostilidad que no cejaría hasta llevarle a la muerte.

1.º Chocó contra los *escribas y fariseos*. Estos se ocupaban de enseñar y practicar la ley y habían convertido la religión en el más desaforado legalismo. Jesús lo combatió de mil maneras, de palabra y con su conducta, y los fariseos acusaron el golpe, en cuanto golpe y en cuanto que venía de uno que no era un profesional por no haber frecuentado las escuelas. La oposición creciente que mostraron a Jesús es por eso psicológicamente muy explicable.

2.º *Los saduceos* estaban en contra de Jesús, en cuanto que, amantes de la situación, tenían como peligrosos los entusiasmos de las masas que se congregaban en torno a Jesús.

Aquello podía provocar cualquier día una intervención de los romanos que alterase su bienestar de gente acomodada en colaboración con el régimen. Por eso se explica que estuvieran dispuestos a aliarse con quien fuera para eliminar al perturbador Jesús de Nazaret.

3.º Finalmente estaban entre las clases directoras los *sacerdotes*. Estos percibían unas enormes contribuciones de parte del templo, que era para ellos un gran negocio. Jesús, sin contemplaciones, atacó duramente aquel negocio turbiamente montado en la casa de Dios, y nunca trató de halagar servilmente a estos jefes del pueblo. Era también natural que desde un principio, como aparece en el Evangelio, figurasen los sacerdotes como enemigos de Jesús.

Estos eran los enemigos de Jesús por motivos bien manifiestos y éstas las *causas visibles* que actuaron para llevar a Jesús a la muerte.

b) *La política como causa de la muerte.*

Todos sus enemigos aliados contra él deciden eliminarle por las causas sabidas, y tomada esta decisión, buscan la ocasión propicia y un motivo valedero.

1.º El sumo sacerdote, ante el sanedrín en pleno, fuerza a Jesús a una *presunta blasfemia* y por ella le condena a muerte.

2.º Pero son un país de ocupación que no dispone de la última pena, que se reservó la potencia ocupante. Es preciso que la pena de muerte que ellos habían decretado por blasfemia sea ratificada por los romanos. Pero aquí intervendrán los motivos políticos.

Los enemigos de Jesús sabían muy bien, dada la hipersensibilidad de los romanos en materia política, cómo presentar la acusación a la autoridad ocupante. No le acusan de blasfemia, que sabían había de importarles muy poco a los romanos. Le acusan como un cabecilla zelote, que solivianta al pueblo e impide pagar los tributos (Lc 23,2). Pilato reconoce que la acusación no está probada, pero considera comprometido ser blando en materia de insubordinación política, y cede a las insistencias de los acusadores, mandando a Jesús a la muerte. La muerte de Jesús, en la mentalidad de los romanos, fue una más en la larga lista de las ejecuciones de los zelotes, que amenazaban la seguridad del Estado [11].

[11] Cf. J. Alonso Díaz, *La muerte de Jesús en relación con la política:* Sal Terrae 51 (1963) 193-203.

42-43 Y, venida ya la tarde, puesto que era la preparación, esto es,
víspera del sábado, viniendo José de Arimatea, noble consejero, que
ambién él estaba esperando el reino de Dios, atreviéndose, entró a
Pilato y le pidió el cuerpo de Jesús. 44 Y Pilato se admiró de que ya
hubiera muerto, y, llamando al centurión, le preguntó si ya había
muerto. 45 E, informándose el centurión, le dio el cuerpo a José.

---

17. **La sepultura.** 15,42-47 (= Mt 27,57-61; Lc 23,50-56; Jn 19,38-42)

42 *Parasceve* técnicamente designa el día de preparación para ın sábado o la Pascua. Marcos explica el término para sus lectores. El verso explica la urgencia de la acción de José entrevistándose con Pilato: no había tiempo que perder.

43 Βουλευτής (senador) no era una expresión técnica corriente ntre los judíos. Parece que Marcos y Lucas la usaron, en atención los lectores gentiles, para describir un miembro del sanedrín.

Para Marcos no es un discípulo. Mateo le presenta como discípulo (Mt 27,57).

Ordinariamente, los cuerpos de los crucificados se los dejaba que se corrompieran en la cruz. Pero también era coetumbre entregárselos a los amigos y parientes para su sepultura si éstos los pedían. Por las palabras que se emplean, aparece que José pide a Pilato un favor.

44 La pregunta al centurión es peculiar de la narración de Marcos. La cuidadosa distinción de tiempos es notable; el perfecto έθνηκεν implica una condición existente; el aoristo descubre un contecimiento observado (cf. Lagrange, 441).

De aquí se infiere que este relato se plasmó en un medio helenístico (Roma) y no palestinense.

La sorpresa y la pregunta proceden de que los crucificados solían urar dos o tres días en el tormento.

45 Sólo Marcos tiene el detalle de la *compra*. Se ha deducido e aquí que el día de la Pascua no había comenzado todavía.

Según Marcos, el cuerpo de Jesús fue envuelto en una *sábana mpia;* según Juan (19,40) fue fajado con bandas. Marcos no dice, omo Lucas y Mateo, que el sepulcro fuera *nuevo*. Juan dice que era n jardín (κῆπος). José de Arimatea el día de la muerte de Jesús, or consiguiente, según la opinión de los sinópticos, en el primer a de la fiesta de los Acimos, compró una sábana para amortajar Jesús, lo que parece que estaba prohibido.

Hay muchos textos rabínicos que se refieren a la adquisición comestibles en el día de fiesta, evitando, sin embargo, la formalad de compraventa. Pudo haber sucedido lo mismo en otras cosas.

La referencia de la *compra* sólo se encuentra en Marcos, no en ros sinópticos. Tal vez el presupuesto evangélico semítico primio empleaba en este texto el verbo *laqaj* (tomar) o *nesab*, que pue- significar tanto *tomar* como *comprar*. En el evangelio de Marcos

46 Y, habiendo comprado una sábana y bajádole (de la cruz), le en-
volvió en la sábana y le puso en el sepulcro, que estaba cavado en la
roca, e hizo rodar la piedra hasta la puerta del sepulcro. 47 Y María
Magdalena y María de José miraban donde era puesto.

16 1 Y, pasado el sábado, María Magdalena, y María de Santiago,
y Salomé compraron aromas con el fin de ungirle yendo (al sepulcro).
2 Y muy temprano, el primer día de los sábados, llegan al monumento

---

está tomado el verbo en el último sentido. Si se toma en el primero, la dificultad desaparece.

46 Según Jn 19,39ss, vino Nicodemo, trayendo una mezcla de mirra y áloe, que fueron puestos en los pliegues de las bandas, *según es la costumbre de los judíos en la sepultura.* Hay aquí dos tradiciones respecto a la unción; la *marcana,* según la cual la sepultura fue llevada a cabo con gran prisa y sin reparar en la costumbre de los judíos, y la *tradición joánica,* según la cual fueron hechos todos los oficios familiares [12].

Para la conciliación de la sábana santa con el evangelio de Juan, ¿se puede pensar en dos fases en el entierro de Jesús, una rápida y provisional, a causa de la falta de tiempo, el viernes por la tarde, descrita por Marcos, y otra pausada y completa, el sábado después de las seis, descrita por Juan? [13]

47 La presencia de las mujeres prepara la escena de la visita el domingo por la mañana.

18. La visita de las mujeres al sepulcro vacío. 16,1-8 (= Mt 28,1-10; Lc 24,1-11; Jn 20,1-18) [1]

1 *Pasado ya el sábado,* durante la tarde, después de las seis. *Según Marcos,* el motivo es ungir el cuerpo de Jesús, ya que no lo pudieron hacer el viernes por la tarde, porque se echaba encima el reposo sabático. *En Mateo,* las mujeres van *a ver el sepulcro;* un cambio debido a la introducción del relato del *sello y guardia.*

2 La referencia de tiempo hace dificultad.

Muy temprano sugiere el período de tres a seis, mientras, por otra parte, se dice *salido el sol.*

Lc 24,1 dice *en el primer crepúsculo.*

Jn 20,1, temprano, estando todavía oscuro.

En la primera de los sábados: El uso del cardinal numeral por

12 Cf. F. M. Braum, *La sépulture de Jésus:* RB (1936) 34-52.184-200.346-363; A. O. Rahilly, «*The Burial of Christ*»: IrEcRec (1941) 302ss; J. S. Kennard, *The Burial of Jesus*: JBLit (1955) 227-238; R. Mercurio, A *Baptismal motif in the Gospel narratives of the Burial*: CBQ (1959) 39-54.

13 Cf. J. Blinzler, *Das Turiner Grablinnen und die Wissenschaft* (1952); Werner Bulst S. I., *Novae in sepulturam Iesu inquisitiones:* VD (1953) 257-273.352-359; J. Michl, *Fragen um das Leichentuch von Turin:* ThQ (1956) 129-173.

1 Cf. C. E. B. Cranfield, *St. Mark 16,1-8:* SJTh (1952) 282-298.398-414; C. M. Martini, *Il problema storico della risurrezione negli studi recenti* (Roma 1959); J. L. Check, *The Historicity of the Markan Resurrection Narrative:* JBRel (1959) 191-201; G. Hebert, *The Resurrection-Narratives in St. Mark's Gospel:* ScotJT 15 (1962) 66-73.

salido ya el sol. 3 Y decían unas a otras: «¿Quién nos retirará la piedra
de la puerta del sepulcro?» 4 Y, mirando, ven que está retirada la
piedra, que era muy grande. 5 Y, entrando en el sepulcro, vieron a
un joven sentado a la derecha vestido con un vestido blanco, y se asus-
taron. 6 Pero él les dice: «No os asustéis. Buscáis a Jesús el Nazareno,
el Crucificado. Resucitó, no está aquí. Ved el lugar donde le pusieron.
7 Pero id, decid a sus discípulos y a Pedro que se os adelanta a Galilea.
Allí le veréis, como os dijo». 8 Y, saliendo, huyeron del sepulcro, pues
las tenía un temor y sobresalto; y a nadie dijeron nada, pues temían.

---

el ordinal (contrariamente en 14,12: *el primer día de los ácimos)* es frecuentemente presentado como semítico [2].

3-4 Los sepulcros, excavados en la roca, se cerraban con una especie de piedra de molino.

Mateo pone un temblor de tierra. Marcos no dice cómo fue retirada la piedra.

5 Marcos describe el personaje que vieron según las apariencias *(un joven)*. Mateo le designa como *ángel*.

6-7 Es extraño que el ángel encargue a los discípulos el ir a Galilea, según la profecía de Jesús (14,28), y que después no se narren las apariciones en Galilea [3].

8 Marcos dice que las mujeres, por el temor, no dijeron a nadie nada. Mateo y Lucas dicen que se lo contaron a los once y a todos los demás.

En el caso de que no sea auténtico el final de Marcos (16,9-20), hace dificultad el que el evangelista concluyese su evangelio tan extrañamente, como extraña igualmente, si estaba, que hubiera sido eliminado o que se hubiera perdido casualmente.

La dificultad de que terminase así está en que el cristianismo primitivo no hablaba de la pasión sin la resurrección, que solucionaba el escándalo. El sepulcro vacío, más que confirmar a las mujeres en la verdad de la resurrección, las llenó de perplejidad [4].

Otros opinan que esta pequeña narración es una de tantas que el compilador incorporó a su obra. La narración es semejante en la forma a otras muchas del libro, que terminan con una nota de admiración o pavor (cf. 2,12; 4,41; 5,42; 7,37; 9,32; cf. 10,32). El final de esta narración, considerada independientemente, no se diferencia mucho de *estaban en extremo asustados y se decían unos a otros: ¿Quién es éste, a quien el viento y el mar obedecen?»*

Se ha propuesto hace tiempo, y también recientemente (Haefner), la hipótesis de que Marcos 16,1-8 originariamente continuaba en Act 1,13-14 y que este pasaje de Act a su vez continuaba en Act 3 y 4 (la llamada por Harnack «fuente jerosolimitana A» de los Actos). Lucas habría usado la hipotética continuación de Marcos como una fuente para los primeros capítulos de los Actos, como habría usado el evangelio de Marcos como una fuente de su propio evangelio.

[2] Cf. F. Montaguini, «... *Valde mane una sabbatorum veniunt ad monumentum*»: ScCat (1957) 11-20.

[3] Cf. E. B. Allo, *Le lieu des apparitions du Christi: Judée ou Galilée?:* Mél. Podechard ...; C. F. Evans, *I will go before you into Galilee:* JThSt (1954) 3-18.

[4] Cf. W. C. Allen, St. *Mark 16,8 «They were afraid», Why?:* JThSt (1946) 46-49.

[9] Resucitando temprano en el primer día del sábado, apareció primeramente a María Magdalena, de la que había echado siete demonios. [10] Ella fue y se lo anunció a aquellos que habían estado con él, tristes ahora y llorosos. [11] Y ellos, habiendo oído que vive y que fue visto por ella, creyeron.

H. A. Guy [5], según su teoría, sugiere que Marcos no pudo concluir su obra por razones desconocidas, y por eso no sigue ninguna escena a esta de las piadosas mujeres, quedando un final tan poco apto para terminar todo el libro [6].

En algunos manuscritos (más bien tardíos), después del v.8 y antes del final deuterocanónico (excepto en el manuscrito K de la Vetus Latina) se encuentran estos versos, evidentemente con la intención de ofrecer al evangelio de Marcos un final aceptable: «Pero ellas refirieron brevemente a Pedro y a los que estaban con él todo lo que se les había ordenado (decir). Y después de esto, Jesús mismo difundió por medio de ellos, de Oriente a Occidente, el sagrado e imperecedero mensaje *(Kerygma)* de la salvación eterna».

19. **La conclusión deuterocanónica de Marcos.** 16,9-20

Es opinión de muchos que este final, aunque sea canónico, no pertenece originariamente al evangelio de Marcos, sino que se trata de un *apéndice tardío*, que consta de un resumen, en forma concisa, de relatos contenidos en los otros evangelios. El trozo no se caracteriza por el modo expresivo con que narra Marcos y se diferencia además del segundo evangelista por algunos detalles de vocabulario y de estilo.

El pasaje falta en el Sinaítico, en el Vaticano y en muchos manuscritos importantes de los sinópticos. El pasaje debió de tener originariamente vida independiente y ser añadido al evangelio de Marcos por el deseo de darle un final satisfactorio. El pasaje consta de *cuatro secciones*.

1.ª Aparición a María Magdalena (16,9-11).
2.ª Aparición a los dos viajeros (16,12-13).
3.ª Aparición a los once (16,14-18).
4.ª La ascensión de Jesús y la actividad misionera de los apóstoles (16,19-20).

1.ª *Aparición a María Magdalena.* 9-11

El vocabulario y estilo de esta sección muestra claramente que no fue escrita por Marcos, sino que está basada en un conocimiento de tradiciones encontradas en Lucas y Juan.

[5] *The Origin of the Gospel of Mark* 161ss.

[6] Cf. E. A. Mangan, *The Women at the Tomb:* CBQ (1945) 191-200; E. Dhanis, *L'ensevelissement de Jésus et la visite au tombeau dans Marc (15,40-16,8):* Greg (1958) 367-410; J. L. Lilly, *Alleged discrepancies in the Gospel Accounts of the Resurrection:* CBQ (1940) 98-111; F. F. Bruce, *The End of the Second Gospel:* EvQ (1945) 169-181; S. Zwemer, *The last twelve Verses of the Gospel of Mark:* EvQ (1945) 12,23; A. E. Haefner, *The Bridge between Mk. 16, 1-18 and Act. 1,3ss:* JBLit (1958) 67-71.

12 Después de esto, a dos que iban de camino se les apareció en
otra figura mientras iban al campo. 13 Y ellos, volviendo, se lo anun-
ciaron a los demás; ni a ellos creyeron.
14 Finalmente, estando los once sentados a la mesa, se les apareció,
y les echó en cara su incredulidad y dureza de corazón, porque no
creyeron a aquellos que le habían visto resucitado de los muertos.
15 Y les dijo: «Yendo a todo el mundo, anunciad el Evangelio a toda
la creación. 16 El que creyere y fuere bautizado, se salvará; el que no
creyere, se condenará. 17 Las señales que seguirán a los que creyeren
serán éstas: en mi nombre echarán los demonios, hablarán en lenguas,
18 tomarán en las manos serpientes y, aunque beban algo mortal, no
les dañará; sobre los enfermos impondrán las manos y hallarán bien».

La sección comienza abruptamente sin un sujeto, como si Jesús hubiera sido mencionado previamente. María de Magdala es presentada como si fuese conocida de antes (cf. 16,1). La aparición a María está descrita por ἐφάνη (φαίνεται, 14,64), que no se encuentra en otro sitio en Marcos, y María es presentada como la mujer de que habla Lucas *de la que echó siete demonios* (cf. Lc 7,2).

El tiempo está indicado por πρωί, que es frecuentemente usado en Marcos (cf. 1,35), pero también por πρώτῃ σαββάτου, que difiere de τῃ μιᾷ τῶν σαββάτων en 16,2.

La narración de lo que hace María en 16,10 recuerda a Jn 20,18, pero es incolora. La referencia a los discípulos τοῖς μετ' αὐτοῦ γενομένοις no es marcana.

2.ª *La aparición a los dos caminantes.* 12-13

La narración es manifiestamente un eco distante del relato de los dos que iban a Emaús (Lc 24,13-35). De nuevo ni el vocabulario ni el estilo es marcano. Μετὰ ταῦτα es frecuente en Juan, pero no se usa nunca en Marcos. Lo mismo se diga de ἕτερος y μορφή.

La frase *en diversa forma* sugiere una forma diferente de aquella en que se apareció a María, tal vez la de un *caminante*, en contraste con la de un *jardinero*, como en Jn 20,15. Pero es también posible que el autor piense en la manera con que Cristo resucitado aparecía y desaparecía no obstante las puertas cerradas (Jn 20,19-26; Lc 24,31). La afirmación de que se lo comunicaran a los demás recuerda el relato de Emaús, pero no el rasgo de que no los creyeran (v.13), que, comparado con Lc 24,34, representa una tradición diferente. El autor es un compilador cuyas virtudes son diferentes de las de Marcos.

3.ª *La aparición a los once.* 15,14-18

14-18 Esta aparición parece ser el resumen de Lc 24,36-49 Jn 20,19-23) y Mt 28,16-20.

El mandato de predicar el Evangelio a toda la creación es una versión independiente de Mt 28,18s. Su universalismo muestra que era corriente en una iglesia gentil. El dicho prolonga las ideas presentes en germen en 7,27 y más definitivamente en 13,10. Ex-

19 **Y el Señor Jesús, después de haberles hablado, fue llevado al cielo, y está sentado a la diestra de Dios.** 20 **Y ellos, marchándose, anunciaron por todas partes, cooperando el Señor y confirmando la palabra por medio de las señales que seguían.**

---

presando admirablemente el espíritu del cristianismo lo mismo que Mt 28,18-19, se hace un poco difícil que con esa claridad y precisión sea un dicho real de Jesús; si así fuera, la controversia, que culmina en el concilio de Jerusalén (Act 15), no hubiera sido posible. Los milagros aquí no son, como en otros pasajes (Act 2,43; 4,16.30; Rom 15,19; 2 Cor 12,12) y también en el v.20 de este mismo capítulo, confirmación de la predicación, sino un don concedido a los mismos creyentes (cf. Jn 14,12).

4.ª *La ascensión y la glorificación a la diestra de Dios.* 16,19-20

No consta si esta referencia a la ascensión pertenece a la tradición que la identifica con la resurrección o que la pone al menos como inmediata a la resurrección (Lc 24,50ss; Jn 20,17), o a la otra tradición que coloca la ascensión después de cuarenta días, es decir, después de un tiempo largo de apariciones.

La expresión *Señor Jesús*, aunque es frecuente en los Hechos y en San Pablo, en los evangelios sólo se encuentra en este pasaje. Donde aparece se refiere al Señor glorificado.

La ascensión está descrita con palabras tomadas de la historia de Elías (4 Re 2,11) y de Sal 110,1 [7].

El v.20 nos coloca en un tiempo después de un período más bien largo de actividad apostólica.

EXCURSUS 14.—**El término «Kyrios» aplicado a Jesús**

I. *En la Iglesia primitiva.*

A Jesús se le designa como «Señor» a partir ya desde la Iglesia primitiva.

1.º Por algunos textos parece que ese título no es anterior a la resurrección, sino que Jesús lo posee o le es dado desde el momento de su exaltación y no antes. Los textos que parecen probar el uso del término *Kyrios* a partir de la resurrección son Act 2,36, que presenta a Pedro diciendo en su discurso: «Que sepa, pues, con certeza toda la casa de Israel que Dios le ha hecho *Señor* y *Cristo* a este Jesús que vosotros habéis crucificado». El mismo sentido tiene el pasaje de la carta a los Filipenses (2,9-11): «Dios le ha ensalzado y le ha dado el nombre que es sobre todo nombre..., para que toda lengua proclame de Jesucristo que él es el *Señor*». Y en Rom 14,9 se dice: «Pues Cristo ha muerto y ha vuelto a la vida para ser el *Señor* de vivos y muertos».

2.º Pero la aplicación del término a Jesús debió de ser muy de los principios y antes de pasar al mundo helénico el cristianismo, ya que el título *Señor* aparece en la frase aramea *Maranata* (Ven, Señor» o «el Señor viene»), tan repetida por los primeros cristianos en las asambleas litúrgicas, y referida no a Dios, sino a Jesús, de quien esperaban que vendría en breve (cf. 1 Cor 16,22; Rom 13,12; Fil 4,5; Ap 22,10; Sant 5,8; 1 Pe 4,7).

[7] Cf. V. LARRAÑAGA, *La ascensión de N. S. en el Nuevo Testamento* (Madrid 1943); P. BENOIT, *L'Ascension:* RB (1949) 151-203; A. W. AEGYLE, *The heavenly session of Christ:* Theology (1952) 286-89; J. DANIÉLOU, *La Session à la droite du Père:* Studia Ev. (B. 1959) 689-98.

II. *Durante la vida terrena de Jesús.*

1.º *Marcos* nunca designa a Jesús como «Señor». Aparece en su evangelio esta palabra como un título honorífico, sin mayor contenido teológico, en labios de la mujer siro-fenicia que pide la curación de su hija (7,28). En Mc 11,3, «el Señor» probablemente no se refiere a Jesús, sino al *dueño* del pollino.

Pero que los *discípulos le llamaban* «Señor» consta por un pasaje perteneciente a la *Quelle* (Mt 7,21=Lc 6,46), sin que aparezca que el título tenga más contenido que el simplemente honorífico.

2.º Las designaciones frecuentes de Jesús como «Señor» con contenido teológico de poderes mesiánicos en los otros evangelios (v.gr., para Mateo, «Señor» es término técnico, que pone en boca de los que se dirigen a Jesús en cuanto dotado de poderes divinos: 8,2.6; 9,28; 15,27; 17,15; 20,30), sin duda están influenciadas por la idea formada acerca de Jesús a partir de la resurrección.

3.º Pero podemos decir que no hay discontinuidad entre los dos títulos dados a Jesús: «Señor» en sentido simplemente honorífico, durante la vida terrena, y «Señor» en sentido de plenos poderes mesiánicos, después de la resurrección, sino continuidad en la misma línea, sólo que con profundización.

Para esta continuidad, el mismo Jesús había puesto el fundamento, al atribuir, en dos pasajes, el título de *Señor* tanto al Mesías ensalzado como al Hijo del hombre. Estos dos pasajes son Mc 12,35ss, donde Jesús, en la pregunta propuesta sobre el alcance del verso del salmo 110: «Dijo el Señor a mi Señor», supone que al Mesías triunfador le corresponde el título de *Señor*. En el otro pasaje, Jesús ante el sumo sacerdote (Mc 14,62) supone que el salmo 110,1 («Dijo el Señor a mi Señor: Siéntate a mi diestra») se refiere al Hijo del hombre ensalzado.

Así se explica perfectamente que, reconocido plenamente Jesús como Mesías glorioso a partir de la resurrección, los discípulos le dieran también el otro título, muy desde los principios, de *Señor*, que se identificaba con el de Mesías e Hijo del hombre según el pensamiento del mismo Jesús.

Por otra parte, el hecho de que el título aparezca claro después de la resurrección, es porque se considera como un título funcional (actuador en la Iglesia de los poderes salvíficos), y, como tal, no tiene lugar sino cuando Jesús ha llegado a la cumbre de su misión redentora.

EVANGELIO SEGUN SAN LUCAS

TRADUCCIÓN Y COMENTARIO POR

JUAN LEAL, S. I.

Profesor en la Facultad de Teología de Granada

INTRODUCCION

1. Evangelio según Lucas

En los manuscritos más antiguos empieza así el tercer evangelio: «Evangelio Κατὰ Λοῦκαν, *Evangelium secundum Lucam*». Este título no es original, porque los autores antiguos no empezaban así sus obras. Parece que se trata de un título que pusieron los obispos del siglo II para distinguir los evangelios «canónicos» de los apócrifos. Este título se encuentra ya en Ireneo, en Clemente de Alejandría y en Tertuliano. La *Vetus Latina*, que usa San Cipriano, ha conservado los títulos en su forma griega, aunque con letras latinas: *Cata Matthaeum, Cata Marcum, Cata Lucam, Cata Ioannem* [1].

El significado del título es doble: 1.º *Sentido de autor:* evangelio escrito *por* Lucas. Así lo interpreta el Canon de Muratori. Los autores antiguos que citan los títulos consideran los evangelios como obras de Mateo, Marcos, Lucas y Juan. Las versiones siríacas traducen por genitivo: Evangelio *de* Lucas.

Toda la tradición antigua, explícita desde el siglo II, atribuye el tercer evangelio a Lucas como autor: el prólogo antiguo, que De Bruyne y Harnack colocan en el siglo II; Ireneo, Tertuliano, el Fragmento de Muratori, Clemente de Alejandría, Orígenes, Eusebio y San Jerónimo [2]. La crítica acatólica no alega razones contra esta tradición antigua, universal y constante. El examen interno del libro confirma la tesis tradicional de Lucas, médico y discípulo de Pablo, autor del tercer evangelio [3].

2.º *Conforme a.* La preposición *cata* puede expresar la mente, la forma o tradición de un autor mediato. De hecho, el maniqueo Fausto explicaba así los títulos: Evangelio según la tradición de Mateo, Marcos, Lucas, Juan. A San Agustín no le gustaba esta explicación y argüía en contra, diciendo: Si fuera éste el sentido de los títulos, hubiera sido más exacto escribir: Evangelio según Pedro, según Pablo, pues Marcos y Lucas interpretan la predicación de Pedro y de Pablo. Con todo, los gramáticos modernos admiten también este sentido, sin excluir el primero [4]. La realidad es también así. Cada evangelio responde a una interpretación propia del mismo mensaje evangélico, que ha llegado a nosotros según cuatro formas diferentes. Si Marcos nos da el mensaje de Cristo como lo vio Pedro, Lucas nos lo da como lo vio Pablo.

2. Lucas, compañero de Pablo

En el prólogo, el autor no se presenta como testigo ocular, sino como relacionado con los testigos (1,2). Por el prólogo de Act 1,1

[1] Cf. T. Zahn, *Einleitung in das N. T.* II (Leipzig 1907) p.183.
[2] Cf. Gut-Metzinger, *Introductio* n.130.
[3] Cf. DBS V 552-55; EB n.400-402.
[4] Cf. M. Zerwick, *Analysis philologica:* VD 23 (1943) 123s.

se deduce que se trata de la segunda parte del evangelio y que su autor es el mismo. En Act 16,10 el autor empieza a hablar en plural de primera persona, como compañero de Pablo (Act 16,10-18; 20,5-6; 21,1-18; 27,1-44; 28,1-6; *Wirstücke)*. Lucas ha conocido a San Pablo en Tróade, durante su segundo viaje apostólico. El códice D (Beza) lee en plural de primera persona todavía antes, cuando Pablo sube a Jerusalén por los años 40-44 (Act 11,27-28). Si esta lectura fuera auténtica, Lucas se habría convertido al cristianismo en Antioquía, su patria, y antes de que Pablo empezara sus viajes apostólicos. El prólogo antiguo dice que Lc era natural de Antioquía de Siria, médico y discípulo de Pablo, a quien acompañó hasta el martirio [5]. Lucas siente predilección por Antioquía: fue evangelizada muy pronto (Act 11,19-21) y en ella nació el nombre de «cristianos» (Act 11,26). Pablo alaba la fidelidad de Lucas, «médico carísimo» (Col 4,14). Le asiste en su primera cautividad romana (Flm 24) y luego en la segunda, poco antes de su muerte (2 Tim 4,11). Ireneo dice que Lucas consignó por escrito el evangelio que Pablo predicaba y se hace eco de una tradición que creía que Pablo aludía al evangelio escrito por Lucas cuando habla de «su evangelio» (Rom 2,16; 16,25; 2 Tim 2,8) [6]. Tertuliano dice que el evangelio de Lucas se atribuía a Pablo [7], el cual fue «el iluminador» de Lucas [8].

3. Fin del libro

El tercer evangelio nos orienta desde el principio sobre el fin que se ha propuesto su autor. Va dedicado a Teófilo, personaje histórico o simbólico, que personifica a los étnico-cristianos que han creído. El libro, pues, se escribe «para los cristianos». Y tiene por fin ayudarles a un conocimiento sólido de la verdad que han abrazado y en que han sido ya iniciados (1,4). «Conocer» en Pablo y en Lucas tiene un sentido de perfección, de progreso y profundidad. No se trata, pues, de una iniciación en la catequesis cristiana, que ha sido sobrepasada, sino de un segundo conocimiento de madurez y perfección. Lucas escribe para iniciados en «el hecho cristiano», que es sólido, firme y seguro, como el autor se propone ilustrar.

Lucas escribe después de Mateo y Marcos. Los cristianos ya poseían una tradición escrita suficiente sobre los hechos y enseñanzas de Jesús. Por esto, Lucas no es un mero repetidor de lo que han escrito sus predecesores, adaptándolo a unos lectores diferentes y añadiendo algunos hechos, sentencias y parábolas que ellos habían omitido. Lucas nos da mucho más. Pretende iluminar el hecho cristiano, el misterio de la persona y de la obra de su di-

[5] Cf. D. DE BRUYNE, *Les plus anciens prologues latins des évangiles:* RevBen 40 (1928) 193-214; M. LAGRANGE: RB 38 (1929) 115-21. Se conservan en tres mss. españoles: Toletanus (s.8), Matritensis (s.8-9), Legionensis (s.10).
[6] *Adv. haer.* 3,1,1: MG 7,845.
[7] *Adv. Marcionem* 4,5: ML 2,396.
[8] *Adv. Marcionem* 4,2: ML 2,393.

vino Fundador. De los tres Sinópticos, Lucas es quien más se acerca al cuarto evangelio, y esto precisamente se verifica por cuanto Lucas toma los hechos y las palabras de Jesús y nos los da «para nosotros», para los hombres de todos los tiempos y de todos los hemisferios, y nos los da según unas directrices reales y teológicas, que ha aprendido de su maestro Pablo. La frase feliz de Tertuliano cuando llamó a Pablo «iluminador» de Lucas, es exacta y puede servir para orientarnos desde un principio en la lectura del tercer evangelio. Su autor lee e interpreta «el hecho» de Cristo como lo ha visto la teología perenne y profunda de Pablo. Los dos libros de Lucas se diferencian enormemente de las cartas de Pablo, pero la luz, el colorido, el aire, el clima del evangelio de Lucas, está tomado de Pablo. Lucas ve con un ojo nuevo los hechos y la doctrina que hay en Marcos o en Mateo. Por eso el tercer evangelio es nuevo y distinto de los otros dos. El libro de Lucas no es una pura historia. Es una historia que se escribe con fin teológico: para penetrar, a través de los hechos y de las palabras históricas, en el fondo y profundidad sobrenatural del «hecho de Cristo». Lucas escribe «un evangelio», y un evangelio no es una historia cualquiera. Es historia y algo más que historia. Se ha hablado de una teología de la historia de la salvación en sus tres grandes etapas: el tiempo de Israel, que nos dan los libros del AT; el tiempo de Jesús, que nos da Lucas en su evangelio, y el tiempo de la Iglesia, que nos da también Lucas en su libro de los Actos. Lucas nos da el retrato de Jesús para todos los que participan de la cultura griega; subraya los rasgos universalistas y amortigua los particularistas de los judíos. Sus parábolas subrayan, más que la venida del reino, las grandes actitudes espirituales de los creyentes: oración, humildad, confianza en Dios, exigencias de la salvación, amor de los enemigos, desprendimiento de las riquezas. Lucas presenta de una manera original y nueva el único evangelio, la única nueva de salvación que Dios comunica al mundo, que es Cristo [9].

4. Lucas, escritor

En la antigüedad, como en nuestros días, los médicos son también buenos escritores. Su buen corazón, su espíritu de observación y contacto con la realidad paciente les prepara. Entre los evangelistas, Lucas es el mejor escritor. Desde el prólogo, donde imita las obras médicas o históricas, hace profesión de escritor consciente. Quiere escribir con orden y con documentación sólida y de primera mano. El es el único que establece un paralelismo entre los hechos evangélicos y la historia profana: «en los días de Hero-

[9] Cf. J. BAKER, *Luke, The critical Evangelist:* ExpT 68 (1957) 123-25; X. LÉON-DUFOUR, *Les Evangiles Synoptiques. Introduction à la Bible* II p.228-57; L. CERFAUX-J. CAMBIER, *Luc:* DBS V 545-94; J. DELORME, *Note complémentaire sur les évang. synoptiques:* DTC, *Tables* fasc.6 (1957) 1448-50; WIKENHAUSER, *Introducción al N. T.* p.161-76; W. R. FARMER, *Notes on a Literary and Form-Critical Analysis of Some of the Synoptic Material peculiar to Luke:* NTSt 8 (1962) 301-16

des, rey de Judea» (1,5), «siendo gobernador de Siria Quirino» (2,2), «el año decimoquinto del imperio de Tiberio César» (3,1).

Las fuentes que utiliza no las concreta, pero nos dice que se remontan «al testimonio» de los que han visto y han sido «ministros de la palabra» (1,2). La condición que Pedro pone para elegir al sucesor de Judas es la misma que Lucas menciona aquí: «los que vieron desde el principio». El apostolado se caracteriza por ser un ministerio «de la palabra». Además de esta tradición oral inmediata, Lucas menciona otros escritos anteriores a él. Entre los escritos utilizados, hoy se da por cierto que Lucas se ha servido del evangelio de Marcos. En la primera parte del ministerio público, Lucas sigue paso a paso a Marcos. Históricamente, además, se prueba también que Lucas ha conocido y tratado con Juan Marcos, compañero de Bernabé y Pablo en el primer viaje apostólico. Cuando Lucas acompaña a Pablo en su segunda cautividad romana, Marcos no está en Roma, pero Timoteo recibe esta orden: toma contigo a Marcos y tráetelo, porque me es muy útil para el ministerio (2 Tim 4,11). Lucas utiliza a Marcos, pero con personalidad propia de buen escritor. Osty distingue como labor personal de Lucas «las omisiones» y «las adiciones». Las omisiones obedecen a motivos históricos o literarios, a motivos de delicadeza o de reverencia religiosa. Las adiciones y retoques, a motivos de precisión, de claridad, de adaptación al lector griego.

Es posible que Lucas conociera Mateo arameo. Del 58-60 vivió en Palestina, durante la cautividad cesariense de Pablo. Para los dos primeros capítulos es muy probable que Lucas se sirviera de un escrito anterior también arameo. Para la gran sección de los viajes es muy probable que Lucas haya utilizado también una fuente escrita. Es lo que hoy sostiene la mayoría de la crítica [10].

La fuente más importante ha sido ciertamente oral. Lucas ha tratado con «los testigos primeros y los ministros de la palabra». Ha podido conocer a Pedro en Antioquía, a Santiago en Jerusalén. Todos los críticos subrayan hoy la afinidad de colorido, psicología y finura que existe entre Lucas y Juan. No hay dependencia literaria entre los dos evangelios, pero es posible que Lucas incluso utilizara algún escrito parcial de Juan. Hay quien habla de una fuente joánica para las narraciones de la Infancia.

Lucas ha encontrado discípulos de Jesús en Antioquía, en Cesarea, en Jerusalén, en Roma y en todos sus viajes a través del Imperio. Unos habían sido testigos directos; otros, indirectos. Todos muy cercanos a los días de Jesús. En Act 13,1 menciona a Menahen como miembro de la comunidad de Antioquía y que había sido compañero de infancia del tetrarca Herodes. Y es cu-

[10] Cf. A. M. SALAZAR, *Question about St. Luke Sources:* NT 2 (1958) 316-17; F. REHKOPF, *Die lukanische Sonderquelle*(Tübingen 1959); V. TAYLOR, *The Proto-Luke Hypothesis:* ExpT 67 (1955) 12-16; P. WINTER, *On Luke and Lukan Sources:* ZNTW 47 (1956) 217-42; ExpT 68 (1957) 285; J. JEREMIAS, *Perikopen-Umstellungen bei Lukas?:* NTSt 4 (1958) 115-18; W. L. KNOX, *The Sources of the Synoptic Gospels* vol.2: St. Luke and St. Mt (Cambridge 1957); M. E. BOISMARD, *Saint Luc et la rédaction du quatrième évangile:* RB 69 (1962) 185-211; J. A. BAILEY, *The Traditions Common to the Gospels of Luke and John* (Leiden 1963); P. PARKER, *Luke and the Fourth Evangelist:* NTSt 9 (1963) 317-36.

rioso que Lc 23,4-12 es el único que nos cuenta la presentación de Jesús ante Herodes Antipas. Lucas ha tratado con el diácono Felipe en Cesarea (Act 8,5-8). Lucas es el único que nos refiere ciertos episodios ocurridos en Samaria (9,52-56; 17,11-19), y en Actos ha dado una importancia grande a la evangelización de Samaria.

Es muy probable, por no decir cierto, que Lucas ha conocido el grupo de mujeres que seguían a Jesús desde Galilea hasta Judea. El es el único que las menciona (8,2-3). De María, la madre de Jesús, no podemos decir nada con certeza. Lucas ha podido conocerla antes del 58-60, si se hizo cristiano a raíz de la muerte de Esteban y subió a Palestina entre el 40-44, como parece insinuar el códice de Beza. En el bienio del 58-60, que Lucas vive en Palestina, no podemos decir que tratara con la Virgen, porque no podemos precisar la fecha de su muerte. La tradición de la muerte de María en Efeso tiene su probabilidad. No podemos precisar, en todo caso, cuándo marchó con Juan al Asia Menor. Lucas ha recorrido aquella región y ha podido también allí conocerla antes del 58. En todo caso, Lucas depende de María, por lo menos indirectamente. Su discreción con la madre de Jesús es extraordinaria. En el evangelio de la Infancia, Mateo ha tomado como personaje central a José, pero Lucas ha escogido a María. El sabe muy bien que «María conservaba en su corazón» todos los hechos y sentencias de su Hijo (2,19.51).

El estilo de Lucas es muy variado. Al lado del griego, casi clásico, del prólogo o del discurso en el Areópago (Act 17,22-31), hay trozos que parecen traducción servil del arameo (9,11s; 13,10-17; Act 5,1-11). Unas veces el género literario es bíblico (1,5-25); otras, griego y helenístico, como la descripción del naufragio en Act 27. El mismo pensamiento pasa del medio bíblico, como en el *Magnificat*, a los temas de propaganda religiosa helenística, como en los discursos de Actos en Listra y Atenas. Y no es que Lucas escriba de diversas maneras. El tiene su estilo, cuando escribe por su cuenta y libremente. Entonces aparece el erudito griego. En los casos en que cambia es que probablemente respeta las fuentes, sobresaliendo en él un tacto especial, mezcla de religioso y literario, de respeto a las fórmulas tradicionales. Algunos hablan de que Lucas imita voluntariamente el estilo de los LXX. Pero esta opinión no es unánime.

Así se explica que unos autores acentúen una forma de estilo y otros otra. Lagrange acentúa los hebraísmos de Lucas. Harnack cree que imita en ellos a Marcos. San Jerónimo pondera el griego.

En el vocabulario de Lucas hay que distinguir lo que es propio suyo y lo que debe a las fuentes. Siempre se puede sostener que se asemeja mucho a Pablo. Las palabras propias de Lucas se encuentran, en su mayoría, en los LXX, en el griego clásico y en la Koiné. J. Kawkins tiene una lista de 151 expresiones o palabras características de Lucas. En estas expresiones características, Lucas está de acuerdo con Pablo. Su vocabulario se parece

más al de Pablo que al de los otros evangelistas. Hay palabras raras que se dan en los dos. Cadbury ha demostrado que el vocabulario de Lucas es verdaderamente clásico, con un gran número de voces bien aticistas.

Como resumen podemos decir que el griego de Lucas, sin ningún purismo exagerado, pertenece al griego literario de la época, pero con bastantes influjos semitas. Es posible que Lucas haya buscado intencionadamente un estilo «bíblico», como el de los LXX, y un estilo «evangélico» [11].

El estilo de Lucas tiene todas las señales de un artista de corazón, dulce, delicado y bondadoso. Así se revela en las narraciones de la Anunciación, de la Visitación, en la resurrección del hijo de la viuda de Naím, en la unción de la pecadora, en la escena de Zaqueo, en las tres parábolas de la misericordia, etc. Lucas concede un papel señalado a las mujeres, en un mundo, aun el judío, donde contaban tan poco. Lucas señala las reacciones psicológicas del pueblo, de los discípulos y de los enemigos de Jesús mucho más que Mateo y Marcos. Ha seguido muy bien la línea progresiva de la hostilidad, en lo cual se aproxima mucho a Juan. En los pasos en que sigue a Marcos suele suavizar todo lo que puede parecer duro (cf. 6,10; 8,19-21). Las mismas negaciones de Pedro están más atenuadas que en Marcos. Algunos han lamentado este arte, que quita viveza y verismo. Pero olvidan que Lucas introduce otros pormenores de finura y delicadeza en el retrato de Jesús, que compensan el realismo de Marcos. Solamente en Lucas se encuentran frases como ésta: «pero a vosotros, mis amigos, yo os digo» (12,4; cf. Jn 15,14s). «No temáis, rebaño pequeño» (12,32).

Lucas es un erudito y un artista. Pero siempre en el plano de lo sagrado. Su evangelio entra en el cauce general de la tradición bíblica. Lucas conoce perfectamente la Biblia. Las alusiones a la Biblia griega de los LXX son tal vez más numerosas que en los dos primeros. Si Lucas pretende llegar a la mente de los griegos, su plan es darles todo el tesoro bíblico de los LXX. El Bautista es un nuevo Samuel, que prepara los caminos del Rey-Mesías y preside su unción. Jesús es un profeta como Elías, que, después de su ascensión a los cielos, envía a los suyos no «una doble parte de su espíritu», sino «al Espíritu», que procede del Padre y del Hijo.

Se podría decir que Lucas es «el Evangelista», porque ninguno como él nos transmite el mensaje de la alegría y de la buena nueva. Cuando Mateo o Marcos dicen que Jesús «predica», Lucas dice que Jesús «evangeliza». Para él Jesús es el evangelista por antonomasia. «Evangelizar» no aparece ni en Marcos ni en Juan y solamente una vez en Mateo. En cambio, en Lucas aparece diez veces; en Actos, quince, y veintidós en Pablo (cf. 1,19; 2,10; 3,18; 4,18.43; 7,22; 8,1; 9,6; 16,16; 20,1).

[11] Cf. DBS V col.573-76; F. Dornseiff, *Lukas der Schrifsteller:* ZNW 35 (1936) 129-55.

5. El género literario. Historia y teología

El evangelio de Lucas no es una historia al estilo clásico griego. Es una historia de Jesús que se escribe dentro del cuadro general de la tradición evangélica cristiana y del judaísmo bíblico. La descripción que nos hace de la vida de Jesús no se diferencia de la de los otros evangelios. El Señor se revela en Lucas como el predicador del reino, el Maestro y el Taumaturgo. Hacia la mitad del libro, la atención se concentra en el destino final, en la muerte y en la resurrección. Jesús va a Jerusalén para morir y entrar así en «su gloria».

Hoy todos los exegetas subrayan que nuestros evangelios no son biografías en el sentido pleno de la palabra. La materia histórica que recogen se orienta hacia un centro de interés que no es propiamente histórico. N. B. Stonenhouse dice justamente que Lucas no sobresale en la línea biográfica más que los otros evangelistas. Su centro de interés es siempre teológico y cristológico [12].

Lucas es ante todo un evangelista, que transmite al mundo la buena nueva de Jesús Salvador. Como historiador no se le debe juzgar a la manera nuestra. Lucas puede ser historiador al modo de los antiguos y sentirse ligado por el respeto a las fuentes que utiliza. Su crítica de las fuentes es tácita, eligiendo juiciosamente entre dos o más versiones de un hecho, dándoles la luz y colorido con que él ha visto el hecho de Cristo. Es muy fiel en seguir las fuentes, como se ve cuando puede ser comparado con Marcos. En particular, apenas si se permite una modificación en las palabras del Señor. Nunca pondría él un discurso en labios de Jesús si no lo hubiera recibido de la tradición.

Los historiadores antiguos distinguen la materia de la historia o los hechos y su ordenación literaria. En esto se diferencian mucho de los modernos. La ordenación entra en la literatura y exige cualidades literarias que Lucas posee. Ya hemos visto en el número anterior en qué grado combina Lucas el orden histórico con el literario. Lucas nunca es arbitrario en esta combinación. Siempre tiene una base real y objetiva. Creemos que modernamente se exagera el orden literario de Lucas, sobre todo en la tercera parte de su libro, en el gran viaje a Jerusalén, del cual hemos de tratar en su sitio.

Lucas en su evangelio se mantiene fiel al mensaje apostólico, que encuadra sustancialmente en el marco tradicional de Marcos. En Actos, Lucas resume el mensaje cristiano, centrado en el hecho de la muerte y resurrección de Jesús. Luego la tradición incorporó la doctrina y los milagros, que es lo que recoge en el evangelio. La intervención divina en los misterios de la Infancia, Lucas la ha recogido también en la tradición.

La obra de Lucas es ante todo «un evangelio», una proclamación solemne del hecho de Cristo, de su mensaje de salvación.

[12] *The Witness of Luke to Christ* (Londres 1951) p.63-67.

Como él mismo dice en el prólogo, quiere que el creyente ahonde en el conocimiento de su fe. Se trata, pues, de una obra de catequesis superior. El fondo común de la catequesis tradicional queda todo él enmarcado en el horizonte teológico y parenético de la catequesis paulina.

6. El evangelio de la salvación [13]

En Mateo-Marcos nunca aparece el título de «Salvador», aunque sí el verbo «salvar». En cambio, en Lucas se encuentra tanto el nombre de «Salvador» (1,47; 2,11; Act 5,31; 13,23) como el verbo «salvar»: 17 veces en Lucas y 13 en Actos. En Pablo, hasta 31. «La salvación» tampoco se encuentra en Mateo-Marcos, y es muy propia de Lc 1,69.71.77; 2,30; 3,6; 19,9. En Actos, siete veces. En Pablo es uno de los términos más frecuentes. Se trata de un término que estaba muy extendido en el mundo griego. Los dioses y diosas se llamaban «salvadores». Zeus era el dios «que salva». Cibeles, la madre «que salva». Isis, asimilada a Diana, a la Artemis de Efeso, era «la gran diosa, la señora de la salvación». Los reyes y emperadores eran «salvadores». En una inscripción de Esmirna se llama a Antíoco «el dios y salvador Antíoco». En inscripciones de Atenas y de Efeso se llama al César «salvador». La subida de un nuevo príncipe al trono era saludada como un evangelio de «salvación». En la Biblia, toda la historia de la humanidad es concebida como la obra de la salvación de «Yahvé», que de tiempo en tiempo suscita «sus salvadores». La salvación de Egipto, de los filisteos, de Babilonia, son consideradas como figuras de la salvación definitiva «mesiánica». El hecho y su carácter de salvación *universal* está muy acentuado en Lc 1,14; 2,31; 3,5-6.

La salvación es obra de *misericordia*. Pablo encuadra esta tesis en una frase lapidaria: la salvación no viene del hombre, «del que quiere o del que corre», sino de Dios, que «se compadece» (Rom 9,16). Lucas es el evangelio de esta misericordia (1,49.55.68.78). La predicación de Jesús es el año de «gracia». Pablo decía que Cristo había venido para salvar a los pecadores, de los cuales él era el mayor (1 Tim 1,15-16). Lucas nos dice que Jesús ha venido para salvar y encontrar lo que se había perdido (19,10).

En la salvación misericordiosa de Dios se funda la alegría del evangelio. El ángel anuncia a los pastores un gran gozo: que les ha nacido el Salvador. La palabra *exultación* (ἀγαλλίασις) no se encuentra en el griego clásico ni en Mateo-Marcos. Es propia de Lc 1,14.44; Act 2,46. El verbo correspondiente, «exultar», no se encuentra en Marcos, y cuatro veces en Lc 1,47; 10,21; Act 2,26; 16,34, por una de Mt 5,12. El evangelio de la Infancia es el evangelio de la alegría (1,28; 2,10.44). Lucas señala muy bien la alegría de Zacarías, Ana, Simeón y la de todos los agraciados con

[13] Cf. H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas* (Tübingen[3] 1960); D. M. Stanley, *The Conception of Salvation in The Synoptic Gospels:* CBQ 18 (1956) 345-63; J. Gamba, *Praeocupatio universalistica in Evangelio S. Lucae:* VerbDom 40 (1962) 131-35.

milagros (7,16; 17,15; 18,43). Si Pablo define su misión como colaboración a la obra de la alegría (2 Cor 1,24), Lucas se complace en señalar la alegría de la fe en Act 2,46; 8,8.39; 13,48.52; 16,34. Si el evangelio se abre con el doble mensaje de la alegría en la anunciación de Juan y de Jesús, también se cierra con la alegría de los discípulos, llenos de la gloria de Jesús (24,52).

El hombre es libre ante la bendición y la maldición. Pablo lo dice muy claro a los Romanos (11,22). Dios es bueno para con los que aceptan la salvación, malo para con los que la rechazan. Desde el principio, Lucas contrapone la desconfianza de Zacarías a la fe de María (1,20.45). En el *Magnificat*, los ricos y orgullosos se contraponen a los humildes (1,51-53). Simeon profetiza la suerte del Niño: señal de contradicción (2,34). A las cuatro bendiciones, Lucas contrapone las maldiciones contra las riquezas, contra la satisfacción en la vida, contra la risa y las alabanzas (6,24-26). Es frecuente que Lucas presente la doble cara del fariseo orgulloso y del publicano humilde (7,29-30; 15,1-12; 16,14-15; 18,9-14). Frente al buen ladrón se levanta la cruz del malo (23,39-43). Lucas conoce la bondad de Dios y la severidad. Ha tenido empeño en mostrar las exigencias de Jesús, sin atenuar ninguna de sus sentencias, por duras o exigentes que pudieran parecer. Lucas es el único que nos conserva estas palabras duras dirigidas a los fariseos: Os creéis justos delante de los hombres. Dios conoce vuestros corazones. El que es grande ante los hombres, es pequeño para Dios (16,15). Muchas de las parábolas de Lucas tienden a poner de relieve estos duros contrastes de la vida (14,7-11; 17,7-10; 12,13-21). Hay que adoptar una actitud enteramente nueva frente al evangelio de la salvación y romper con los moldes viejos del mundo (21,34-35; cf. Col 3,1-2; Flp 4,6). El discípulo debe seguir al Maestro, sin mirar hacia atrás (9,62; cf. 17,32; Flp 3,13s). Al grupo pequeño de sus discípulos, Jesús aconseja vender todo lo que posee y darlo a los pobres para poseer un tesoro en el cielo (12,32s). Lucas ha subrayado muy bien esta práctica de los primeros cristianos en Act 4,32. La renuncia de los bienes temporales y la propia abnegación es la que pone de relieve la doble parábola del que edifica una torre o se prepara para una guerra. «Quien no renuncia a todos sus bienes, no puede ser mi discípulo» (14,33). El cristiano es aquel que no sólo renuncia a sus bienes, sino a su propia vida (14,26). La renuncia a la propia vida es presentada por Lucas como principio de vivificación (17,33). Al par de Pablo, insiste también en el escándalo de la cruz (18,34). Cuando Lucas hace lista de los bienes a que es preciso renunciar, y entre los cuales está la vida de familia, a la enumeración de Mateo-Marcos añade él la mención de la mujer (14,26; 18,29; cf. 1 Cor 7,1). Lucas reconoce la santidad del matrimonio y habla de las piadosas mujeres, de Juana, mujer de Cusa (8,3). Pero después de hablar de la santidad de Isabel exalta la consagración total de Ana, como su maestro

Pablo (1 Tim 5,3s). Como él, también fue célibe, según el testimonio del prólogo antiguo [14].

7. El Cristo de Lucas

Lucas conoce la doble condición de Cristo. Su *kenosis* y su exaltación, tal y como la propone Pablo. El Cristo de la historia y el Cristo de la fe.

El Cristo de la historia es el Cristo «en todo semejante» a sus hermanos los hombres. Nace de María en Belén de Judá. Es circuncidado al octavo día y se llama «Jesús». Como primogénito, es rescatado en el templo. Como auténtico hombre, nacido de mujer, se fortalece y desarrolla según pasan los años. Cuando alcanza la edad de los treinta años, es bautizado y empieza su ministerio público, que termina con el viaje supremo a Jerusalén, donde es entregado en manos de los gentiles, que lo azotan y crucifican. «Tenía que padecer». Esta frase de Jesús a los dos de Emaús responde plenamente a la condición de «siervo», que se humilla y hace obediente hasta la muerte, y muerte de cruz, según la expresión de Pablo. Pero luego sigue: «Y así entrar en la gloria del Padre». Es la página de luz de la «exaltación» y de la imposición del nombre de «Kyrios», que está por encima de todo nombre. El Cristo de la fe ha acentuado la resurrección, pero ninguno como él ha acentuado el hecho de la «ascensión» del «Señor Jesús». Lucas, como discípulo de Pablo, concentra toda su fe en la divinidad y gloria de Jesús en el título de «Kyrios», que, si en Mateo-Marcos no sobrepasa el sentido vulgar de «Maestro», en Lucas con mucha frecuencia trasciende todos los límites de la pura cortesía y se mete en la esfera de lo divino.

«Kyrios» en el griego profano puede significar simplemente «Maestro» o «Dueño», pero con preferencia se aplica a los dioses y a los emperadores. En la religión de los misterios, tan extendida en Asia Menor y en el mundo greco-romano de los siglos inmediatos al cristianismo, Osiris, Serapis y Hermes eran el Señor, «Kyrios». Isis, Artemis de Efeso, Cibeles, eran la Señora, «Kyria». El emperador de Roma era «el Señor» (Act 25,26). Una inscripción del siglo I a. C. nos ha conservado para Ptolomeo III los títulos de «Señor, Rey, Dios».

En Lucas, «el Señor Jesús» se contrapone a todos estos falsos dioses. Con ello no hace más que seguir la línea de los LXX y de su maestro Pablo. Los LXX traducen con «Kyrios» el nombre inefable de Yahvé. Donde el hebreo dice: «*Yahvé* ha dicho a mi Señor...», los LXX escriben: «*El Señor* ha dicho a mi Señor...» (Sal 110,1). La misma palabra de «Kyrios» sirve para designar a Yahvé y al Rey Mesías. Esto es lo que ocurre en Lc 1,43; 2,11; «Kyrios» designa al Altísimo y al Rey Mesías. A veces el texto nos deja inciertos de si se refiere al Padre o a Jesús (1,16s.76; 3,4). Lucas parece haber pretendido esta ambigüedad del título «Kyrios»,

[14] Cf. R. Koch, *Die Wertung des Besitzes im Lukasevangelium:* B 38 (1957) 151-69.

que deja flotando el sentido entre Dios Padre y el Mesías (1,43.45; 2,9.11.15) o pasa del uno al otro sin advertirlo previamente. El Bautista se presenta desde el principio como el que prepara el camino del Señor (3,1), que es Jesús (3,16). A partir de la resurrección del hijo de la viuda de Naím, varias veces es designado Jesús como «el Señor» (7,13.19; 10,1.41; 11,39; 12,42; 13,15; 17,5-6; 18,6; 19,8; 22,61; 24,3.34).

La confesión de Jesús como «Kyrios» es confesión de fe, que reconoce lo que es Jesús en sí y para los hombres. Por esto, ninguno puede decir que Jesús es «Señor» sino por virtud y gracia del Espíritu Santo (1 Cor 12,3). «Kyrios» resume toda la cristología y soteriología de la primitiva comunidad cristiana [15].

Otro título característico de Lucas y síntesis también de su cristología y soteriología es el de Σωτήρ, Salvador, que, fuera de Jn 4,42, sólo se encuentra en Lc 1,47; 2,11; Act 5,31; 13,23; en las cartas de la cautividad y en las pastorales de San Pablo (cf. 1 Pe 1,1.11; 1 Jn 4,14).

Lucas ha tenido verdadero interés en acentuar la inocencia y la justicia de Jesús (23,4.14.22.41.47), para hacer ver cómo es el Justo paciente, quien salva a la humanidad. Su pasión y su muerte es la del Justo y la del Rey triunfador entre dos ladrones (23,43). Jesús es la revelación visible de todos los atributos más hermosos de Yahvé: el Dios misericordioso, que ama, que se compadece, que perdona y salva. Es la orientación teológica de la tradición paulina y joánica.

Mateo-Marcos presentan a Jesús como «Hijo de Dios». Lucas conoce este título y comparte la fe de la primitiva Iglesia en su sentido más profundo. María concibe «al Hijo de Dios», «al Hijo del Altísimo» (1,32-35). Dos veces se atribuye a sí mismo este título el propio Jesús (3,22; 9,35), y el sanedrín le condena porque se hace «Hijo de Dios» (22,70). Sin embargo, Lucas evita, siempre que puede, este título, que podía ser mal entendido en el mundo pagano, entre los cuales se hablaba de «hijos e hijas» de los dioses. Eneas era hijo de Venus; Atenas, hija de Júpiter; el mismo Zeus era hijo de Cronos. Lucas no pone en labios de Pedro el título de Hijo de Dios en la confesión de Cesarea, ni tampoco en labios del centurión en el Calvario. Mateo-Marcos dicen: «Este hombre era verdaderamente *hijo de Dios*». Y Lucas (23,47): «Este hombre era verdaderamente *justo*».

Lucas expresa de un modo concreto las relaciones filiales e íntimas de Jesús con su Padre. Dios es Padre de Jesús de un modo singular, que lo distingue de los demás hombres. Dios es *su Padre* (2,50). Lucas tiene especial empeño en mostrar a Jesús unido

[15] Cf. O. Cullmann, *Christologie du N. T.* (París-Neuchâtel 1958) p.169-205; L. Cerfaux, *Kyrios:* DBS V 200-228; *Recueil* I p.3-188; R. Laurentin, *Luc I-II* (París 1957) p.127; 130; J. Dupont, *Messie et Seigneur dans la foi des premiers chrétiens:* VieSp 83 (1950) 385-416; J. Daniélou, *Christos Kyrios:* RScR 39 (1951) 338-52; K. Pruemm, *Herrscherkult und N. T.:* B 9 (1928) 3-25.129-42.289-301; P. Benoit, *La divinité de Jésus:* LumVie 9 (1953) 43-74; *La Foi:* ib. 22 (1951) 45-64; A. George, *La royauté de Jésus selon l'évangile de Luc:* ScEccl 14 (1962) 57-69.

con «su Padre» en los momentos más críticos de su vida: en el bautismo (3,21-22), en la elección de los doce (6,12-13), poco antes de la confesión de Cesarea (9,16), durante la transfiguración (9,28s). La última palabra de Jesús en la cruz es la oración confiada del Justo a «su Padre». Donde Sal 30,6 dice: «*Señor*, en tus manos entrego mi espíritu», Lucas (23,46) dice: «*Padre*, en tus manos entrego mi espíritu».

8. El Espíritu Santo

Lucas, como Juan, son los dos evangelistas del Espíritu Santo. Para Pablo, el Espíritu Santo es el principio sobrenatural de toda la vida cristiana. Mateo-Marcos lo mencionan escasamente y sólo para decir que «está en Jesús». La posesión del Espíritu Santo por parte de Jesús es lo que da importancia a su bautismo. Entonces descendió el Espíritu Santo sobre él, y el Padre lo proclamó su Hijo. Fue entonces cuando recibió la investidura real de su mesianismo (cf. Act 10,38). Jesús, como Mesías, posee plenamente el Espíritu Santo, en conformidad con Is 11,2ss; 42,1-6. El Espíritu Santo lo lleva al desierto y está con él en la lucha contra Satanás (Mc 1,12). Durante el ministerio público, Mateo-Marcos apenas mencionan al Espíritu Santo. Mt 12,18-21 (= Is 42,1-4) designa a Jesús como al Siervo de Yahvé, sobre el cual reposa el Espíritu de Dios. Jesús mismo afirma que posee el Espíritu de Dios. A los demonios los arroja «por el dedo de Dios» (Lc 11,20), es decir, por el Espíritu de Dios (Mc 12,28). Las ofensas contra los milagros de Jesús son ofensas contra el Espíritu Santo, contra el poder divino que actúa en él (Mc 2,35). Los tres Sinópticos han conservado la palabra de Juan sobre el bautismo mesiánico «en el Espíritu Santo» (Mc 1,8), que insinúa cómo el Espíritu Santo, don por excelencia del Mesías, se extenderá también a los discípulos (cf. Mc 13,10).

Entre los Sinópticos, Lucas es quien ha subrayado con mayor fuerza la presencia del Espíritu Santo tanto en Jesús como en los discípulos. Jesús da comienzo a su actividad mesiánica en virtud del Espíritu Santo (4,14). En su predicación y en sus milagros, Jesús actúa en virtud también del Espíritu Santo. Así lo hace constar Jesús en su predicación en Nazaret (4,21), aplicándose la profecía de Is 61,1s. Lucas no pierde nunca de vista esta profecía de Isaías, y así irá señalando en toda la narración su realización concreta. La virtud del Espíritu Santo actúa cuando Jesús hace milagros (5,17; 6,19). Jesús se alegra «en el Espíritu Santo» cuando el Padre revela su mesianidad «a los pequeños» (10,21). En virtud del Espíritu Santo elige a los doce (Act 1,2).

El Espíritu Santo en Lucas actúa también en los discípulos, aspecto que casi silencian Mateo-Marcos. Completando Mc 13,10, nos ha conservado Lucas (24,49; Act 1,8) la promesa hecha por Jesús de enviar a los discípulos «la fuerza de lo alto», es decir, al Espíritu Santo, promesa muy acentuada en Juan. La Iglesia primitiva

vio la realización de la promesa en el día de Pentecostés, historia que sólo Lucas nos ha transmitido (Act 2,1ss). Plan de Lucas en Actos es comentar por la historia y fuerza misma de los acontecimientos la realidad de la venida del Espíritu Santo sobre los discípulos. En Act 1,5 y 11,16 se supone conocida la promesa del «bautismo en el Espíritu Santo». Juan coincide con Lucas cuando supone que el Espíritu Santo es un don de Jesús resucitado y entrado en la gloria del Padre (7,38s; 14,26).

El evangelio de la Infancia se caracteriza por la efusión y actuación del Espíritu Santo en todos los personajes principales que en él figuran. En armonía con Mt 1,18.20, la concepción virginal de Jesús es obra de la fuerza del Espíritu, que desciende sobre María. Juan Bautista es lleno del Espíritu Santo desde el seno de su madre (1,15.80), y también su padre Zacarías (1,67ss), su madre Isabel (1,45s), Simeón (2,25ss) y Ana (2,36).

El Espíritu Santo es presentado como una fuerza sobrenatural y divina, de orden principalmente profético, menos en 1,35, que se asemeja a la fuerza creadora del principio del mundo. El carácter personal del Espíritu Santo se supone en la mente del evangelista, discípulo de Pablo, y que lo presenta como persona en Actos. Sin este contexto remoto de Act y de Pablo sería difícil demostrar el carácter personal del Espíritu Santo en la tradición sinóptica, si no es en el precepto de administrar el bautismo en nombre de la Trinidad (Mt 28,19), fórmula que puede reflejar el influjo de la predicación apostólica [16].

9. María la Madre de Jesús

Una tradición de escaso valor crítico nos habla de Lucas como pintor de María. Lo que sí se puede afirmar es que Lucas nos ha dejado el retrato literario más completo. Las innumerables pinturas de María en la anunciación, en el nacimiento, en la infancia de Jesús, se apoyan en Lucas. La sobriedad de su retrato literario contrasta con el barroquismo de los apócrifos, pero sobresale por su verismo y profundidad. María es joven virgen que ha captado las excelencias de la virginidad y vive casada con un joven justo de la tribu de Judá. María es como la casta Susana, que teme a Dios antes que a los hombres. Fiel a su promesa, no ve más dificultad para la maternidad mesiánica, que el ángel le propone, que su virginidad. Serena en su espíritu, dialoga con el ángel, superior a cualquier otra joven hebrea, que se hubiera ilusionado en seguida con el sueño de llegar a ser madre del Mesías. María es obediente a Dios y a su palabra y se entrega confiada y fuerte a la misión que le propone. María es noble y se alegra con los que se alegran. Por eso va en seguida a felicitar a su prima Isabel. María es portadora del Espíritu Santo, que comunica a Juan y a Isabel. María es inteligente y está llena de la sabiduría bíblica. Conoce la historia de su pueblo y penetra en la trama divina que la dirige, en la providencia del Dios de sus padres, que en-

[16] Cf. E. Schweizer, *Pneuma en Lc-Act:* ThWNT VI p.401-413; ExpT 72 (1960-1) 161-2.

salza a los humildes y humilla a los soberbios. María tiene un alma de luz y alegría, que se apoya en «Dios su Salvador». María es previsora: en la pobreza de la gruta tiene sus pañales nuevos para envolver al recién nacido. María es reflexiva, medita y penetra en el sentido de las personas y sucesos que le toca vivir. María es fiel cumplidora de la ley, se purifica a los cuarenta días y lleva al templo a su primogénito. María vive como pobre, y por eso ofrece por su purificación el sacrificio de los pobres, dos tórtolas o dos pichones. María está llamada a padecer; una espada singular va a atravesar su corazón, no por razón de la unión general de toda madre con la suerte de su hijo, sino por una unión misteriosa y especial de tal Madre con tal Hijo. María sabe mandar en Nazaret, y es obedecida. Es piadosa, y todos los años sube a Jerusalén para celebrar la Pascua. María tiene corazón de madre que sufre cuando pierde a su hijo, pero conserva la fuerza y la serenidad para la acción eficiente. María tiene una psicología ágil y viva, propia de mujer, que se adelanta, sabe hablar en nombre del padre e interpela al Hijo, que se había quedado en el templo. María sabe callar y reflexionar ante la profundidad y verdad de la respuesta de su Hijo. Desde la respuesta del Niño en el templo, Lucas sumerge a María en el silencio de la reflexión. Nos la vuelve a presentar una vez más en 8,19, buscando al Hijo. María ya no habla, sino que oye solamente: «Mi madre y mis parientes son los que oyen la palabra de Dios y la practican». De ahora en adelante, su misión será «oír y practicar» la palabra del Hijo.

Lucas menciona por última vez a «María, la Madre de Jesús», en Act 1,14, después de la Ascensión y antes de Pentecostés. Y la nombra con los discípulos, cuando se han quedado huérfanos, mientras esperan al segundo Paráclito. María ocupa un puesto propio entre los discípulos y las mujeres. Es la «Madre de Jesús». Nombre que también le da Juan las dos veces que la menciona en su evangelio: el nombre que le dan los primeros fieles cuando se ha ido Jesús, por ver en ella la proyección visible del Hijo invisible.

10. Plan general de Lucas

Lucas es el menos sinóptico de los Sinópticos y el que más se acerca al cuarto evangelio en sus concepciones y en sus rasgos históricos. *Su marco prepara y se aproxima al de San Juan.* Se han señalado hasta 41 rasgos comunes a Lucas y a Juan. De ellos, 24 en la historia de la pasión y resurrección [17]. San Lucas, como San Juan, ha dado grande importancia al ministerio del Señor en Judea y Jerusalén, aunque no lo menciona expresamente para no romper el molde general de los Sinópticos. J. Staudinger subraya el carácter jerosolimitano del tercer evangelio [18]. Marcos-Mateo se han con-

[17] Cf. DBS V 554; A. Feuillet, *Le IVe Evang. (Introd. à la Bible)* II p.678; E. Osty, *Les points de contact...:* RScR 39 (1951) 146-54; cf. nota 10.

[18] Cf. VD 33 (1955) 65-77.129-42; P. Simson, *The Drame of the City of God. Jerusalem in St. Luke's Gospel:* Scrip 15 (1963) 65-80.

cretado al ministerio en Galilea. Lucas añade una sección propia, que responde al ministerio en Judea y a los viajes a Jerusalén, en lo cual coincide con Juan.

Podemos distinguir cuatro partes en Lucas:

1.ª *La infancia* (1,5-2,52).—*a)* Dos anunciaciones: la de Juan y la de Jesús (1,5-38). *b)* Dos nacimientos: el de Juan y el de Jesús. El de Juan tiene una introducción, que es la visitación, y un cántico de acción de gracias, que es el *Benedictus*. Se termina con un epílogo, síntesis de su niñez y juventud en el desierto (1,39-80). El nacimiento de Jesús se abre con un prólogo, que es el decreto del César y el viaje de José y María a Belén. Tiene su cántico de gloria en oca de los ángeles, y su epílogo más desarrollado, que es la presenación en el templo, la pérdida a los doce años y la juventud en Nazaret (2,1-52).

Las dos narraciones tienen cada una lo suyo, pero no se puede negar que corren las dos paralelas y se desarrollan dentro de un nismo marco y concepción literaria. Se buscan razones para explicar por qué Lucas no ha contado el episodio de los Magos, que hubiera entrado muy bien en el carácter universal de su evangelio y en sus preferencias por los gentiles. No se prueba que Lucas omitiera el episodio, porque no llegó a su conocimiento. La presunción, lado su empeño por documentarse y dadas sus relaciones con las glesias de Asia y de Palestina, está en favor de que lo conoció. No se ha demostrado, ni mucho menos, que Lucas no conociera a Mateo. Es más probable que Lucas conoció la historia de los Magos. ¿Por qué la omite? Pudo influir en su ánimo el plan lógico y literaio de su libro, donde juega grandemente la geografía, siempre denro de Palestina. La infancia de Juan y de Jesús la ha encuadrado n Nazaret, Belén y Jerusalén. La concepción de Juan se anuncia su padre en el templo; la de Jesús, en Nazaret. La presentación iene lugar en el templo, y al templo sube el Niño a los doce años. La circuncisión se verifica en la ciudad del nacimiento, y la juvenud la pasan en el desierto y en Nazaret. Es posible que Lucas haya omitido lo referente a los Magos y al destierro de Egipto para no omper el marco topográfico sagrado de la tierra de Israel, que conervará en el resto del evangelio, y para conservar el paralelismo tan centuado que nos da en la infancia de los dos niños.

2.ª *El ministerio galileo* (3,1-9,50).—Esta parte es común con Marcos-Mateo. Aquí el paralelismo entre las tres narraciones sinópicas es perfecto. El orden y la materia de Lucas dependen aquí de Marcos. Los autores llaman a esta parte la sección «marcana» de Lucas. Esto no quiere decir que Lucas carezca aquí de personalidad. También tiene sus cosas propias, su orden propio y sus puntos de ista propios, su enfoque teológico paulino. Las diferencias de plan pueden concretar en dos palabras: omisiones y adiciones. Las adiiones más importantes a Marcos son: la pesca milagrosa, el sermón el Monte, la curación del siervo del centurión, la resurrección del ijo de la viuda de Naím, la legación de Juan y la conversión de la

pecadora. La misma predicación en la sinagoga de Nazaret es en gran parte propia. La pesca milagrosa, la resurrección del joven de Naím y la conversión de la pecadora son exclusivas de Lucas.

Las omisiones son muy significativas. Lucas omite la segunda multiplicación de los panes (Mc 8,1-10), la discusión sobre los alimentos impuros (Mc 7,1-23) y, lo que es más importante, la expedición del Señor por Fenicia, Cesarea de Filipo y la Decápolis (Mc 7,24-37). Lo más extraño es que, habiendo conmemorado la confesión de Pedro (9,18-22), omita el marco topográfico de la misma, que está muy claro en Mc 8,27. La confesión de Pedro sigue inmediatamente a la primera multiplicación de los panes, como si hubiera tenido lugar en uno de aquellos montes cercanos al lago. Estas omisiones de Lucas parecen intencionadas. No cabe decir que Lucas desconociera semejantes episodios, que tenía en Marcos. ¿Qué explicación se les puede dar? Dos explicaciones encontramos:

a) Lucas tiene prisa por llegar al ministerio de Judea y Jerusalén, que es la cumbre de todo el ministerio de Jesús. De hecho alivia mucho todo el final del ministerio galileo, si se compara con Marcos y Mateo.

b) Con las omisiones, Lucas ha obtenido de hecho un marco geográfico muy definido, encerrado dentro de los límites del país de Israel. Sin esta explicación sería muy extraño que Lucas dejara los episodios que se relacionan directamente con los gentiles, que tanto pesan en sus miras universalistas. La unidad geográfica lograda es muy significativa.

3.ª *Ministerio en Judea* (9,51-21,38).—Esta sección es exclusiva de Lucas, aunque algunas cosas se encuentran dispersas en Mateo. Lo más característico es su independencia completa de Marcos. En un total de 350 versos, por 132 de la primera parte y 326 de la segunda, no existe nada similar en el segundo evangelio, siendo así que el estilo de esta sección es menos griego y más semita y aramaizante que el del ministerio galileo. Esta sección se llama justamente *de los viajes*, porque en ella aparece Jesús en una ascensión seguida hacia Jerusalén. Este es el marco que pudiéramos llamar topográfico. Fuera del territorio samaritano, no hay ninguna ciudad o aldea con su nombre propio. Aun la aldea de Marta y de María, que Lucas tuvo que conocer, es anónima. No hay más nombre de ciudad que Jerusalén, la cual aparece siempre en lontananza, sin que de hecho se llegue a ella nunca. Solamente al final, y fuera de la sección estrictamente lucana, aparece Jericó como paso para Jerusalén (19,1). Esta sección propiamente no termina en 18,14, sino en 19,28, cuando el Señor entra en Jerusalén el domingo de Ramos. Todo este final (18,15-19,28) se une orgánicamente con 9,51-18,14, aunque desde 18,15 Lucas se une a Marcos-Mateo, pero sin mencionar la región de Perea. El Señor en Lucas no sale nunca literariamente de Galilea y Judea.

En esta sección, que es la más propia de Lucas, se encuentran narraciones tan características como la misión de los 72 discípulos, la parábola del buen samaritano, la escena de Marta y de María,

las tres parábolas de la misericordia, el administrador inicuo, el rico y el pobre Lázaro, los diez leprosos, el juez inicuo, y el fariseo y el publicano.

Con razón podemos llamar esta sección «Ministerio en Judea», porque el Señor sale de Galilea definitivamente en la narración de Lucas y se dirige a Jerusalén, pasando por Samaria. El análisis interno de los hechos, diálogos y parábolas encuadra también muy bien con los habitantes de Jerusalén. Con todo, Lucas no habla de la entrada en Jerusalén hasta que llega el domingo de Ramos, aunque nos dice que ha estado en la aldea de Marta y María, que era Betania y estaba muy cerca de Jerusalén. Es que Lucas quiere ser fiel al plan general de Marcos, donde el Señor sólo entra en Jerusalén para su pasión y muerte.

4.ª *Pasión, resurrección y ascensión* (22,1-24,53).—En la materia y orden de esta parte, Lucas depende de Marcos, pero con su personalidad propia. Se une a Marcos en 18,15, pero no se menciona Perea (Mc 10,1). De hecho Lucas ha logrado así una unidad topográfica muy suya: «De Galilea a Jerusalén» (23,5) ha sido todo el escenario del ministerio del Señor. En Jericó, Lucas introduce el episodio de Zaqueo y la parábola de las minas (19,1-28). En la institución de la eucaristía se separa de Marcos y se une con Pablo (1 Cor 11,23ss). En la oración del huerto tenemos el sudor de sangre, exclusivo de Lucas. El sanedrín no tiene más que una reunión, la de la mañana (22,66-71). De los sucesos de la noche sólo se cuentan las negaciones de Pedro (22,55-62) y los insultos de los guardias (22, 63-65). La presentación ante Herodes es también propia de Lucas (23,6-12).

En la resurrección, Lucas tiene sus puntos de vista propios: introduce la aparición a los de Emaús, propia suya, y a continuación narra la aparición a todo el grupo de los discípulos en la tarde del domingo, escena que luego reproduce Juan y que falta en Mateo-Marcos. Lo más interesante desde el punto de vista del plan general es que en Lucas todo se realiza en Jerusalén. Juan nos hablará de las apariciones en Galilea; Mateo-Marcos dicen que el Señor irá a Galilea (Mt 28,7; Mc 16,7). Lucas omite este anuncio dentro del mismo contexto y dice que en Galilea es donde Jesús había anunciado la muerte y la resurrección (24,6-7).

Después de la ascensión, los discípulos se vuelven a Jerusalén y van al templo para alabar y bendecir al Señor (24,52). El evangelio de Lucas se cierra en el templo, como se había abierto también en el templo con la visión de Zacarías. En el plan, pues, de Lucas existe una unidad topográfica tangible, en cuyo centro está siempre Jerusalén. Parece razonable pensar que Lucas la ha pretendido. Tanto más que para lograrla ha tenido que separarse de Marcos y renunciar a episodios relacionados con los gentiles, que están muy conformes con sus miras universalistas.

11. El orden histórico de Lucas

Es posible que el plan general para la historia de la actividad pública del Señor se lo diera aquella frase de los judíos delante de Pilato: *Revuelve al pueblo enseñando por toda Judea, después de haber comenzado en Galilea hasta aquí* (23,5). Un marco topográfico general: toda Judea o Palestina, que se divide después en Galilea hasta Jerusalén. De hecho, así se desenvuelve la narración: primero *Galilea*, luego *desde* Galilea hasta Jerusalén y, por último, *Jerusalén*. En la misma parte de la infancia también se circunscribe la narración al país de Israel.

Dentro de este marco topográfico, ¿qué orden sigue San Lucas?

Lo primero que se advierte es que el orden con que se distribuyen las cuatro partes generales es netamente *histórico*. Primero la infancia, luego el ministerio en Galilea, luego el viaje de Galilea a Jerusalén y, por último, Jerusalén, teatro de la muerte, resurrección y ascensión.

Si las cuatro partes generales se ordenan entre sí de una manera histórica y cronológica, ¿es éste también el orden que existe dentro de cada una de las partes?

El cuadro de la infancia tiene evidentemente un orden histórico riguroso, según la cronología y topografía de los hechos. No es que San Lucas haya contado todo; existen lagunas. Mas lo que cuenta, lo ordena según el orden real de la historia.

Se abre el evangelio con la aparición del ángel a Zacarías *en los días de Herodes*, rey de Judea. Zacarías ha entrado *en el sancta* para el sacrificio del incienso. *Fuera* está el pueblo. Y el ángel se le aparece *a la derecha* del altar del incienso (1,5-11).

La aparición del ángel a María tiene lugar *seis meses* más tarde en Nazaret, ciudad de Galilea (1,26). La Virgen va después *a la montaña*, donde vive Zacarías, y allí se está como *tres meses* (1,56).

El nacimiento de Juan precede al de Jesús, porque históricamente fue también anterior. Todo lo que sigue sobre la infancia del Señor se atiene a los cánones de la más estricta historia. José y María se trasladan *desde Nazaret hasta Belén*, la ciudad de David, con motivo *del censo de Augusto*, que ejecuta *Quirino, gobernador de Siria*. El Niño es circuncidado *a los ocho días*, y *a su tiempo* es presentado en el templo. En Nazaret el Niño va creciendo, y *a la edad de doce años* se queda en el templo. *A los tres días* lo encuentran sus padres. Se vuelve a *Nazaret*, y allí hace una vida de obediencia (2,1-52).

La primera parte del evangelio está ordenada según el orden cronológico y topográfico. En el número siguiente veremos cómo se ha combinado este orden histórico con el literario.

En el prólogo del evangelio, San Lucas nos promete que quiere escribir *con orden* (1,3). Este orden, en lo que mira a la infancia, de hecho, es cronológico y topográfico. ¿Seguirá esta aplicación en el resto del evangelio?

La segunda parte, que es el ministerio en Galilea, tiene una in-

troducción, la predicación de Juan. San Lucas la ha situado en su verdadero momento histórico, tanto cronológico como topográfico. En toda la región del Jordán, y en el año 15 de Tiberio, siendo procurador de Judea Pilato, tetrarca de Galilea Herodes, su hermano Filipo tetrarca de Iturea y Traconítide, y Lisanias de Abilina, en tiempo de los sumos sacerdotes Anás y Caifás (3,1-3).

El principio del ministerio público de Jesús se enmarca en el ministerio de Juan, que le precedió, y el de éste en el gobierno político y religioso de su tiempo. Lucas es tan preciso aquí que no da el título de reyes ni a Herodes ni a Filipo, aunque se lo daba el pueblo, sino el propio y oficial de tetrarcas.

Puesto el marco político y religioso de los principios del ministerio de Jesús, nos da su edad, como treinta años, y su genealogía legal. Ninguno de los otros evangelistas ha encuadrado tan históricamente el comienzo de la actividad del Señor.

La historia del ministerio en Galilea procede también según orden cronológico. Basta primero pensar que Lucas sigue en ella a Marcos, el cual se atiene a la sucesión objetiva y real de los sucesos. Pero, aun sin esta observación general, el análisis mismo de las narraciones nos indica que vamos siguiendo al Señor por un camino de realidades. La predicación en Nazaret abre el ministerio, y, aunque Mateo y Marcos la ponen más tarde, existe un fundamento histórico: que el Señor, viniendo de Judea, entró primero en Nazaret. Así se puede pensar por Mt 4,12.

La pesca milagrosa, que es exclusiva de San Lucas (5,1-10), respira una psicología que no puede ser sino de los principios. Tal el asombro de Pedro y las palabras que dirige al Maestro, considerándose indigno de estar a su lado (5,8.9).

El sermón del Monte, que ha omitido San Marcos, está colocado en su momento histórico. Mediado ya el ministerio galileo. La embajada del Bautista, que tampoco está en Marcos, no se coloca al azar, sino según su orden histórico. Antes de las parábolas y de la misión de los Doce, que sabemos coincide con la muerte del Precursor. Todo lo que sigue, como la multiplicación de los panes, la confesión de San Pedro, la transfiguración, sabemos que tuvieron lugar al final.

San Lucas tiene cuidado de tejer una narración conforme a la sucesión cronológica de los hechos. Si la resurrección del hijo de la viuda de Naím precede a la embajada de Juan y le sigue la conversión de la pecadora, narraciones ambas exclusivas de San Lucas, razonablemente pensando hemos de darle la razón al evangelista, creyendo que las ha puesto en su lugar justo, y no al azar. Si en todo lo demás tiene cuidado de ordenar cronológicamente, y no a bulto, esto mismo debió de hacer en los hechos que sólo él cuenta, y que no podemos verificar con otra prueba.

Una observación interesante, que revela el afán cronológico de San Lucas, es que en la ordenación de los hechos se separa de Mateo para ir con Marcos. Todos admiten que el evangelio de Mateo se rige por la ley de la concentración.

En el cuadro de la pasión y resurrección, San Lucas se atiene también al orden cronológico. La razón general es la misma de antes: sus analogías con Marcos en materia de orden. Siempre lo prefiere a Mateo. La razón particular está en el análisis mismo de la narración. San Lucas es muy preciso en esta sección en materia de topografía. Se acerca a Jericó, atraviesa Jericó (18,35; 19,1). En el camino a Jerusalén va delante de los discípulos (19,28). Jesús llora al acercarse a Jerusalén, y antes, cuando ha empezado a bajar por la falda occidental del monte de los Olivos, es cuando la muchedumbre se ha hecho más compacta (19,37.41). En el huerto, el Señor se separa de los discípulos un espacio concreto, el que se puede alcanzar arrojando una piedra (22,41). Emaús dista 160 estadios de Jerusalén (24,13).

Todas estas observaciones particulares no son de quien narra de espaldas al orden objetivo de los hechos. Quien se interesa por estos pormenores se ha interesado por la sucesión real de los hechos. Pensar que San Lucas, después de tan escrupulosas investigaciones como las que él ha realizado junto a los testigos mismos de los acontecimientos, y a tan corta distancia de la historia misma, no conocía el orden y la topografía de los hechos, nos parecen afirmaciones que no se prueban, aunque se pronuncian a veces con ciertas pretensiones de hipercrítica.

Los historiadores griegos y latinos de su tiempo se interesaban por el orden histórico de los sucesos. Cicerón decía: *rerum ratio ordinem temporum desiderat, regionum descriptionem* [19]. Cuando San Lucas promete escribir con orden, es razonable pensar que se refiere al orden de los historiadores de su tiempo. La palabra que emplea es la misma de que se sirve Tucídides [20]. En su historia señala a veces los años (3,1), los meses (1,24.26.56), los días (1,50; 2,21; 2,44.46; 9,37; 24,13), hasta las horas. A una hora de intervalo (22,59; 24,33), a la misma hora (2,38; 10,21). Las partes del día, como la mañana (4,42; 6,13; 22,66; 24,1) y la tarde (4,40; 23,54).

Si se examina el orden que sigue en el libro de los Hechos, se ve que prevalece con mucho el orden estrictamente histórico. Es justo pensar que éste es el que tiene presente en el evangelio.

12. El orden literario y el método de eliminación

San Lucas es un historiador y un artista de la palabra. Ha cuidado mucho de combinar el orden histórico con el que pudiéramos llamar literario para lograr de su narración una historia que se leyera con facilidad y con provecho. Los historiadores de su tiempo se permitían, a veces, cambiar el orden cronológico de los sucesos para hacer más agradable la lectura y más fácil la retención y la

[19] *De oratore*, 2,15,63.

[20] Cf. Girard, p.58 not.5; H. Lesêtre, *La méthode historique de S. Luc:* RB 1 (1892) p.171-185. Observa que la palabra *ex ordine*, de que se sirve San Lucas, la emplea tres veces en el sentido de orden histórico y una en el sentido de orden topográfico: Lc 8,1; Act 3,24; 11,4; 18,23; J. Mánek, *The Biblical Concept of Time and our Gospels:* NTSt 6 (1950) 45-51, dice que Lucas es más cronológico que los otros evangelistas.

exposición pedagógica. Esto es también lo que ha hecho San Lucas. Hay casos donde adelanta y retrasa la narración de un suceso por motivos literarios y pedagógicos, cuando intervienen analogías de materia, unidad de personajes. El 1909 decía Rose que Lucas hace uso con frecuencia del método de exclusión o de eliminación. Introduce en escena un personaje y de un golpe le hace decir su papel completo. Desaparece y ya no vuelve a salir en el lugar histórico que le corresponde [21].

La concepción general del evangelio, según hemos visto, es literaria. Ha encuadrado toda la actividad pública del Señor en un marco topográfico muy concreto: Galilea, el viaje y Jerusalén. Y el arte de este marco histórico consiste en conservarle toda su unidad literaria. Si San Lucas se hubiera atenido exclusivamente al orden histórico, hubiera tenido que hablar de varios viajes y entradas en Jerusalén durante el ministerio en Galilea. El ha formado tres cuadros, y hasta que no termina cada uno de ellos, no empieza el segundo. Empieza con el cuadro galileo, sigue con el de los viajes y termina con el de Jerusalén. Los cuadros se suceden, no se interfieren nunca. Este es un arte y un método práctico en pedagogía.

Este método general lo sigue en los cuadros más pequeños. Empecemos por el de la infancia.

1) *María se quedó con Isabel unos tres meses; después se volvió a su casa* (1,56). Así termina el episodio de la visitación. Ateniéndose a la pura letra de este texto, algunos autores piensan que la Virgen se despidió de Isabel antes de que naciera Juan. La narración del nacimiento del Niño viene, efectivamente, después. Sin embargo, otros autores no creen verosímil que la Virgen dejara a su anciana pariente en el momento en que más la iba a necesitar y en el momento de máxima alegría. La Virgen, que había venido a verla para congratularse con ella, se quedaría hasta el nacimiento de Juan. El hecho mismo de señalar San Lucas la fecha de su partida, que coincide con los tres meses que faltaban para el parto, favorece esta explicación.

¿Por qué, sin embargo, dice que la Virgen se marchó, y luego cuenta la historia del nacimiento? Por su método literario de eliminación. Termina primero el cuadro completo de la visitación y luego empieza el del nacimiento. La historia se combina así con el arte.

2) *Y al punto su boca y su lengua quedaron libres y comenzó a hablar y a bendecir al Señor* (1,64).

El momento histórico del *Benedictus* era éste, cuando Zacarías recobra el habla y empieza *a bendecir* al Señor. Con esto dice suficientemente el evangelista que entonces fue cuando pronunció el cántico. El, sin embargo, espera a completar el cuadro del nacimiento. Y sólo entonces considera llegado el momento literario de poner completo el texto del *Benedictus* (1,68-79).

[21] *Evangile selon St. Luc* (París 1909) p.xv-xvi.

3) *El Niño iba creciendo y se fortificaba espiritualmente, y moró en las regiones solitarias hasta que llegó el día de manifestarse a Israel* (1,80).

He aquí uno de los casos más evidentes del método de eliminación propio de San Lucas. Anticipa el resumen de la niñez y juventud de Juan para completar el cuadro de su historia oculta. Luego empezará el cuadro del nacimiento y formación de Jesús. Este orden literario no perturba en nada el histórico, sino que da cohesión y unidad a toda la narración.

4) *Así que cumplieron todo lo que ordena la ley del Señor, se volvieron a Galilea, a Nazaret, su ciudad* (2,39).

No es éste un caso de eliminación, pero sirve para comprender el orden histórico y literario de San Lucas. Los que no conocen sus métodos se desconciertan fácilmente con esta manera de narrar. Como si la Sagrada Familia se hubiera *establecido* en Nazaret inmediatamente después de la presentación. Cuando vienen después los Magos sabemos que la Sagrada Familia estaba viviendo en una casa de Belén.

Una exégesis demasiado literalista nos dirá que San José y la Virgen fueron a Nazaret después de la presentación para despedirse de los suyos y recoger sus cosas antes de establecerse en Belén. Sin embargo, esta ida *transitoria* a Nazaret no se prueba por San Lucas. El se refiere a la *ida definitiva*. Así se deduce de lo que sigue: *Y el Niño crecía y se desarrollaba... Sus padres iban todos los años a Jerusalén por la fiesta de la Pascua* (2,40.41).

San José, cuando vuelve de Egipto, tenía pensado establecerse en Belén. Esto lo creía más conforme con los planes de Dios. Y es un indicio de que después de la presentación se estableció allí. Los Magos encuentran al Niño en una casa. ¿Cómo San Lucas nos habla de un establecerse en Nazaret después de la presentación?

Ya San Agustín decía que los evangelistas miran como si no hubiera sucedido lo que ellos no cuentan. Y así ordenan su historia. San Lucas ha omitido conscientemente la venida de los Magos y el destierro de Egipto para no romper la unidad topográfica del cuadro de la infancia. Su mente se dirige directamente al episodio del Niño perdido en el templo, apenas termina la narración de la presentación. Y por esta razón nos habla en seguida del establecimiento en Nazaret. Conviene, pues, distinguir el orden literario del orden histórico. En el primero la sucesión es inmediata; en el segundo, mediata.

Las partículas *así que (et ut)* no siempre tienen un sentido de consecución temporal inmediata, sino que pueden referirse a una simple y mera sucesión temporal, sin precisar más.

La combinación del orden cronológico con el literario es una norma que preside toda la composición del tercer evangelio. Hasta aquí la hemos verificado en el cuadro de la infancia. Vamos a examinarla ahora en el cuadro del ministerio público.

5) Inmediatamente después de contar el ministerio de Juan, y antes de empezar el de Jesús, nos dice San Lucas: *Pero Herodes el tetrarca, a quien había reprendido a propósito de Herodías, la mujer de su hermano, y a propósito de todos los crímenes que había cometido, puso el colmo a todos ellos metiendo a Juan en la cárcel* (3,19.20).

A continuación empieza Lucas el cuadro del ministerio público del Señor y cuenta su bautismo. ¿Se ha roto el orden histórico? No, sino que se ha combinado con el literario. Ha terminado el cuadro del ministerio de Juan, que se cierra con su prisión, y ahora empieza el nuevo cuadro del ministerio de Jesús, que en su mayor parte fue cronológicamente posterior al de Juan, pero en parte paralelo. Lucas da con esto por terminado el ministerio de Juan. Y así, aun separándose de Mateo y de Marcos, no hablará de la prisión de Juan en su momento histórico, cuando el Señor se marcha a Galilea (4,14).

6) La predicación del Señor en la sinagoga de Nazaret (4,16-30) es uno de los casos típicos del método literario de San Lucas. Mientras que San Mateo (13,54-58) y San Marcos (6,1-6) la colocan en pleno ministerio galileo, después de las parábolas del lago, San Lucas la sitúa al principio, cuando acaba de llegar de Judea. ¿Qué orden ha seguido en esto San Lucas? El de siempre, el orden histórico combinado con el literario. La narración de San Lucas es la fusión o síntesis de dos o más escenas históricamente distantes. En la primera parte, los nazaretanos se entusiasman con su paisano (4,22). En la segunda se indignan contra él y quieren matarlo (4,28-30). Este cambio de ánimos se explica mejor si no ha sucedido todo el mismo día, sino en ocasiones y visitas distintas. En la segunda parte (4,23) se alude también a los milagros obrados en Cafarnaúm. Luego antes de venir a Nazaret ha estado allí. San Lucas, sin embargo, lo acaba de traer de Judea. ¿Cómo explicar esta anticipación? Por el método de eliminación o de exclusión. Esta narración ha englobado dos o más visitas a Nazaret. Una pudo tener lugar al venir el Señor de Judea, a la que parece aludir San Mateo (4,13). En esta primera visita fue admirado de los nazaretanos. Y éste es el ánimo que reflejan los primeros versos (4,16-33). Coincide con la narración de San Juan, que pondera la buena acogida de los galileos (4,45) [22].

La otra visita está latente en la segunda parte (4,23-30). En el verso 22 el público comenta favorablemente el discurso del Señor, y es más propio que esto se hiciera después de terminada toda la función. El final de la otra sesión es violento. Arrojan al Señor fuera de la ciudad con la idea de precipitarlo desde la montaña (v.29).

Algunos autores [23] llegan a distinguir tres escenas distintas en esta

[22] Sobre el sentido que tiene en labios del Señor el proverbio que cita Jn 4,44, cf. Dorado, *Praelectiones biblicae* I p.461 n.318.

[23] 1.ª Lc 4,16-22a. Tuvo lugar al principio del ministerio y coincide con Mt 4,13.
2.ª Lc 4,22b-24, que coincide con Mt 13,53-58 y Mc 6,1. Esta tendría lugar al medio del ministerio galileo.
3.ª Lc 4,25-30. Esta sería exclusiva de Lucas. Cf. E. Osty, *L'Evangile selon St. Luc:* Jl p.20.

narración. Dos, sin embargo, se pueden sostener con gran probabi
lidad. San Lucas las ha agrupado en una única narración, siguiend
su método de eliminación. La primera visita sucedió al principio
cuando vino de Judea. Y esa visita ha atraído la segunda, que cuen
tan más tarde los dos primeros evangelios. Con ello San Lucas ya n
necesita volver a tratar de Nazaret. Esta materia queda ya eliminada

7) La vocación de los primeros discípulos en Galilea, tal y com
la cuentan San Mateo (4,18-22) y San Marcos (1,16-20), no es fáci
de concordar con la narración de San Lucas (5,1-11). Es un proble
ma muy discutido desde antiguo. La mayoría de los autores tiende
identificar ambas narraciones. Otros, sin embargo, se resisten a ell
y dan sus razones. En primer lugar, San Lucas se puede decir qu
no habla de la vocación. Solamente tiene una alusión ligera, por ví
de promesa y profecía, a la vocación particular de San Pedro: *N
tengas miedo; algún día serán hombres los que tú pesques* (5,10). Lue
go consigna por vía de hecho la vocación de los demás, sin mencio
nar el llamamiento por parte del Señor: *Condujeron, pues, las barca
a tierra, y, dejándolo todo, le siguieron* (5,11).

Este final recuerda la narración de los dos primeros evangelistas
Lo que precede, todo se refiere a la pesca milagrosa, que es exclu
siva de San Lucas. El marco circunstancial difiere del que pone
San Mateo y San Marcos. En Mateo-Marcos, Pedro y André
echan a la mar una red de mano, mientras que Santiago y Jua
remiendan las redes. En San Lucas, antes de la pesca milagrosa
Pedro no pesca; Santiago y Juan lavan las redes. Al Señor le agobi
la muchedumbre.

Estas diferencias mueven a otros autores a distinguir la pesca mi
lagrosa de la vocación de los discípulos. La vocación pudo tener lu
gar al comienzo del ministerio en Galilea, y la pesca milagrosa, u
poco después. San Lucas, que omitió entonces la vocación, se ha con
tentado con aludir a ella un poco más tarde, cuando narra la pesca
en la cual ha podido ver un símbolo de la realidad apostólica [24].

En esta teoría, tendríamos aquí un caso más del método literari
de San Lucas. Habría desplazado de su momento histórico la voca
ción de los apóstoles, juntándola a la historia de la pesca milagrosa
que el mismo Señor interpretó como símbolo de la vida apostólic
(5,10). El seguimiento de los discípulos, que viene a continuación
es el que históricamente habría pospuesto San Lucas (5,11).

8) En el cuadro de la pasión y resurrección tenemos tambié
algunos ejemplos del mismo sistema de eliminación. *El ciego de Jeric*
podría explicarse en este sentido. Mateo-Marcos sitúan el milagr
a la *salida* de la ciudad; Lucas lo pone a la *entrada*. ¿Cómo explica
esta aparente contradicción? Los ingenios han excogitado diversa
soluciones. Una razonable puede ser ésta, que se funda en lo
métodos literarios de San Lucas. La curación sucedió a la salida
como narran los dos primeros evangelistas. San Lucas la ha antici-
pado, porque su atención está concentrada en la conversión de Za-

[24] Cf. GIRARD, p.79 not.1.

queo y en la parábola de las diez minas, que se empalma inmediatamente con la subida a Jerusalén (18,35-19,28). Para dar un fundamento real a esta anticipación literaria, algunos autores suponen que el ciego estaba sentado a la entrada de la ciudad, como dice San Lucas (18,35). Luego se pasó a la puerta de salida y esperó allí al Señor. El milagro se operó en esta segunda puerta. Lucas lo ha anticipado, porque, al consignar el hecho primero, de que estaba sentado a la puerta de entrada, ha juntado en una sola narración todo lo que se refería al ciego. Este sería un caso más de auténtica eliminación [25].

9) *La comunión de Judas* es muy discutida entre los autores. Hoy la mayoría cree que Judas no comulgó. La razón se funda en el método literario de San Lucas, que ha reunido los hechos y palabras de la última cena, no según el orden histórico, sino según cierto orden literario por materia y por contraste. Así se explica que hable de la traición de Judas y de su revelación por el Señor después de haber tratado de la Eucaristía. Empieza exponiendo el objeto principal de su narración: la cena pascual y la cena eucarística (22,15-20). Luego, por contraste, muestra la actitud ingrata de los discípulos, que le traicionan, le niegan y le abandonan. El contraste está marcado por la partícula adversativa con que se abre esta segunda parte (22,21-34). Los demás evangelistas cuentan la revelación del traidor antes de la institución de la Eucaristía. Y San Juan dice que salió antes de la gran expansión de amor que señala el discurso de despedida [26].

10) El proceso del Señor ante el tribunal eclesiástico de los judíos ha ocasionado también sus divergencias entre los autores por la manera como lo narra San Lucas y los dos primeros evangelistas. Mateo-Marcos hablan de dos sesiones; San Lucas, de una sola: la de la mañana. Hoy generalmente se admiten dos sesiones, una nocturna y otra matinal. Por la Mishna sabemos también que una sentencia de muerte no se podía dar sino en una segunda sesión [27]. San Lucas ha seguido aquí su orden literario. Después del prendimiento dice que condujeron al Señor a casa del sumo sacerdote (22,54). Luego reúne en un solo bloque toda la historia de las negaciones de San Pedro (22,55-62) y las burlas de los que tenían preso al Señor (63-65).

Contado lo que se refiere a San Pedro y a los soldados, pasa a narrar todo lo que se refiere al sanedrín, fusionando en una sola sesión de la mañana lo que sucedió en la de la noche. La de la mañana fue la más importante y oficial. La sentencia de muerte tenía que pronunciarse en ella (22,66-71) [28].

11) El orden literario, combinado con el histórico, no es exclusivo del evangelio. Lo encontramos también en el libro de los Hechos. Baste un ejemplo, que es el más conocido. Se refiere al viaje

[25] Cf. GIRARD, p.86-87.
[26] Cf. GIRARD, p.88-89; DORADO, *Praelectiones* I p.892 n.659.
[27] Cf. STR.-B., I p.1024.
[28] Cf. GIRARD, p.89-90.

de San Pablo y Bernabé a Jerusalén con motivo de las limosnas recogidas en Antioquía (Act 11,27-12,25). La ordenación más probable de esta sección se apoya en el método de la eliminación. El recuerdo de la profecía de Agabo sobre el hambre universal atrae y anticipa la narración de su cumplimiento y de la ayuda que prestaron los cristianos de Antioquía a la iglesia madre de Jerusalén por medio de Pablo y Bernabé. Probablemente, Pablo y Bernabé no fueron a Jerusalén hasta después de la muerte de Santiago y del rey Agripa (Act 12,1-23)[29].

Como estos ejemplos se podrían recoger otros del evangelio y del libro de los Hechos. Ellos bastan para ver el orden literario que a veces sigue San Lucas. Sus características son:

1.ª Fusión o reunión de hechos distintos entre sí históricamente, pero relacionados de alguna manera, o por el lugar, o por la persona, o por la materia en general. Esa fusión literaria contribuye a realzar los hechos, dándoles una cohesión interna, que sirve de mayor viveza y valor pedagógico.

2.ª Esta fusión altera el orden histórico, sin avisar al lector, aunque muchas veces un análisis serio del texto descubre indicios suficientes, que se convierten en certeza cuando se compara la narración de Lucas con la de los otros evangelistas.

3.ª En el cuadro redaccional de Lucas, una de las partes está en su momento real e histórico. Es el núcleo de atracción. La perturbación del orden real no es más que particular y secundaria.

4.ª Las partes desplazadas suelen más bien adelantarse atraídas por un núcleo central que ha sucedido primero.

13. Fecha de composición

Para fijar la fecha de composición de Lucas tenemos las siguientes bases:

1.ª La identidad de autor de Lucas-Actos, que reconoce toda la crítica, después de los estudios de Harnack. Como Lucas se escribe ciertamente antes de Actos, pues así lo confiesa el autor en el prólogo de Actos, y este libro, que se puede considerar la segunda parte del evangelio, se escribe muy probablemente antes del año 63, fecha en que termina la primera cautividad romana de Pablo, podemos concluir que el evangelio se termina también antes del año 63. La fecha clásica es la de Harnack, que pone la composición del evangelio en torno al año 60, es decir, al final de la cautividad de Cesarea y del bienio que Lucas vive en Palestina, en contacto inmediato con los testigos.

2.ª La evolución teológica que refleja Lucas se explica muy bien si el libro se escribe en torno al 60. En efecto, para esa fecha el pensamiento teológico de Pablo está muy completo, pues han terminado los tres grandes viajes y se han escrito 1.2 Tes y las

[29] Cf. E. Lesêtre, *La méthode historique de S. Luc:* RB 1 (1892) p.171-185; recorre los casos más salientes del libro de los Hechos, p.181; Belser, *Einleitung in das N.T.* p.15ss; A. Camerlynk, *Commentarius in Actus Apostolorum* (Brugis 1923) p.233.

cuatro grandes cartas: Gál, Rom, 1.2 Cor. La universalidad del evangelio, *fuerza de Dios para la salvación de todos los creyentes* (Rom 1,16), como se refleja en Lucas, es ya una realidad tangible.

3.ª Por Lc 21,20 los críticos deducen con frecuencia una fecha posterior al año 70. Entre ellos el propio Wikenhauser y Schmid. Pero el argumento nos parece flojo. La precisión con que Lucas habla de la ruina de Jerusalén no demuestra que haya escrito después de los hechos. Lucas ha podido emplear una terminología intuitiva, basándose en hechos similares de otras ciudades destruidas. Consta que Lucas traduce al lenguaje ordinario lo que Marcos expresa con términos del simbolismo apocalíptico. Si Lucas escribe después del año 70, ¿por qué ha dejado la frase tradicional de «irse a las montañas» y no la ha cambiado por otra que diera el sentido corriente de buscar un refugio? En Act 11,28 hay una profecía y en seguida anota Lucas su cumplimiento. ¿Por qué en el evangelio no dice que la profecía sobre la ruina de Jerusalén se ha cumplido, si es que escribe después del año 70? En Lc 21,32 la realización de la profecía se da como futura. Es más, todo el discurso escatológico (19,42-44; 21,5-36) tiene las características de haber sido escrito antes del cumplimiento.

En cuanto al lugar, la tradición más bien calla. Esporádicamente se habla de Acaya o de Egipto, pensando más en la promulgación que en la misma composición. La C. B. mantiene que Lucas se escribió antes de Actos y antes del 70 y conforme a la predicación de Pablo [30].

4. El texto de Lucas

La teoría de Blass sobre una doble edición de Lucas y Actos hoy está abandonada. No se puede suponer que el autor ha revisado su propio texto y que el manuscrito D nos ha conservado la última redacción. D es uno de los manuscritos principales del texto occidental, y entre los mismos testigos de este texto occidental existen muchas divergencias, y muy importantes, para que todos puedan ascender a un mismo arquetipo. Hoy se consideran las lecciones del texto occidental como provenientes del texto popular anterior a la gran recensión alejandrina que representan B S. El texto occidental, con todo, tiene cosas muy antiguas, que pueden provenir del texto original de Lucas, aunque, en su conjunto, es una elaboración del mismo. Casos particulares se tratarán en el lugar correspondiente del comentario [31].

5. Bibliografía selecta

Comentarios católicos: J. Knabenbauer: CSS, 2.ª (1905); M. J. Lagrange: EtB, 4.ª (1927); A. Valensin-J. Huby: VS, 20 (1929); L. Marchal: BPO (1935); P. Dausch: HSNT, 4.ª (1932); E. Osty: BJ (1948);

[30] Cf. EB 400-402; DBS V 552-55; Gut-Metzinger, n.138-142.

[31] Cf. DB(S) V col.591; B 32 (1951) 364-392.522-541; 33 (1952) 237-239; J. A. Fitzmyer, *Papyrus Bodmer XIV: Some Features of our oldest Text of Luke:* CBQ 24 (1962) 170-79.

J. Schmid: RNT, 3.ª (1955); R. Ginns: VbD (1957); F. C. Ceulemans, *Mc-Lc* (1931); K. Staab: EBi (1956); J. Dillersberger, 6 vol. (1947-9); S. Garofalo: SBG (1961); J. M. Díaz, *El santo evangelio según S. Lucas* (Bogotá 1961).

Entre los antiguos merecen citarse: Maldonado y Toledo (I-XII) (Romae 1600).

Comentarios acatólicos: A. Plummer: ICC (1901); E. Klostermann: HNT, 2.ª (1929); F. Hauck: THK (1934); J. M. Creed, *The Gospel according to St. Luke* (London 1930); K. H. Rengstorf: NTD, 9.ª (1952); A. Schlatter, *Das Evangelium des Lukas* (Stuttgart 1931); N. Geldenhuys: NICNT (1956); A. R. C. Leaney: BNTC (1958); S. MacLean Gilmour: IB (1952); J. S. Javet, *L'évangile de la grâce* (Genève 1957); W. Grundmann, *Das Evang. nach Lukas*: THK (Berlin 1961); F. C. Grant, *The Gospel according to Luke*: NBC (New York 1962).

PARTE I

EL EVANGELIO DE LA INFANCIA

1. Mateo y Lucas

El evangelio de la infancia se encuentra solamente en Mateo y Lucas. Los dos escriben independientemente el uno del otro, como se ve por la redacción y la elección de materia. Solamente coinciden en los hechos generales: la concepción sobrenatural de Jesús, su nacimiento en Belén y vida privada en Nazaret. Pero cada uno orienta estos hechos generales según su plan y concepción propia. Los dos evangelistas muestran también cierto empeño en subrayar la realización de las profecías del AT, aunque cada uno procede a su manera.

Podemos afirmar que los dos evangelistas de la infancia proceden independientemente el uno del otro, que tienen su plan y su fin propio y que se sirven también de fuentes distintas.

La diversidad aparece especialmente en las personas que cada uno menciona. Mateo se fija principalmente en José, como se puede ver en el hecho de las dudas, en la venida de los Magos, en la huida a Egipto y en la vuelta. San José figura siempre como jefe, que lleva toda la dirección. Lucas, al contrario, se fija más en María.

Esta diferencia hace pensar que Mateo ha seguido una fuente proveniente de San José, y Lucas, por el contrario, otra proveniente de María. En Lucas esto tiene gran fundamento. En Mateo no es tan claro. Bastaría como explicación que Mateo no concede importancia a la madre, sino al padre legal, en quien reside la plenitud de la patria potestad y por medio del cual Jesús es introducido en el mundo de una manera legal y oficial. De hecho, Jesús se une con el rey David y se incorpora al pueblo judío por medio de su padre legal. En el mundo antiguo, y más en el mundo semita, el reconocimiento legal del padre es un hecho decisivo para la posesión de los derechos en el hijo [1].

2. El estilo de Lucas en I-II

Hoy se da por cierta la unidad de Lc I-II con el resto del libro, tanto en el fondo como en la letra. Antiguamente se subrayaban demasiado las diferencias. Los estudios modernos [2] han dado por

[1] Cf. J. RACETTE, *L'évangile de l'enfance selon St. Matthieu:* ScEccl 9 (1957) 77-82.

[2] Cf. A. DURAND, *L' Évangile de l' Enfance* (París 1908): D. BAL, *L' infanzia del Salvatore* (Roma 1925); TH. MAERTENS, *Le Messie es là* (Bruges 1954); R. LAURENTIN, *Structure et Théologie de Luc I-II* (París 1957). Tiene hasta 500 títulos bibliográficos; S. MUÑOZ IGLESIAS, *El Evangelio de la Infancia en San Lucas y la infancia de los héroes bíblicos:* EstBibl 16 (1957) 329-382; ID., *El género literario del evangelio de la Infancia en S. Mateo:* EstB 17 (1958) 43-73; P. GAECHTER, *María en el Evangelio* (Bilbao 1959); PIETRO DELLA MADRE DI DIO, *Gratia plena:* ECarm 11 (1960) 75-126; M. ZERWICK, *Historia Infantiae. Lukas I-II* (Romae 1959) (Ad usum privatum); A. DE ROOVER, *De Evangelio Infantiae (Lc 1-2). Chronologia:*

resultado la tesis de que estos dos capítulos son los más lucano de todos. Si Lucas depende en gran parte de la catequesis sinóptica y particularmente de Marcos, aquí se encuentra a sí mismo, l mismo que en los sumarios de Actos. La narración de la infanci es más libre que la del ministerio público. Maertens ha demostrad que la semejanza de Lucas I-II con Actos es muy llamativa. La per sonalidad espiritual de Lucas, tan paulina siempre, se revela aqu muy vigorosa en un ambiente que nos transporta a la comunida primitiva de Actos. Los personajes son los mismos: sus oraciones sus cantos, no conocen otro lenguaje que el de Actos. Se alaba e cumplimiento del plan divino para la salvación, que es ofrecid preferentemente a los pobres y a los humildes. Como en los dis cursos de Actos, todos los versos están entretejidos de reminiscen cias del AT.

Las semejanzas literales de Lucas I-II con el resto del evangeli las ha estudiado muy bien Lagrange en su comentario. El métod de anticipación, común a los dos libros de Lucas, y que estudiamo en la introducción general, tiene sus casos típicos en 1,56.64.80 2,39.40.41. Otro de los artificios literarios de Lucas es adelantar y preparar con una frase general hechos que luego se van a trata más tarde. Lc 1,80 prepara 3,1. Esta es una ley general a todo e libro. Así, 4,1 prepara 4,14; 9,1-6 prepara 10,1; 9,51 se relacion con 19,28; 19,47 con 22,53; 20,19 con 22,2, etc. La ley se cumpl en todo el evangelio de la infancia. Compárese 1,5 con 1,44; 1,24 con 1,36.39; 1,20 con 1,61-64; 1,31 con 2,21; 2,7 con 2,22-25; 2,51 con 4,16.

La personalidad literaria de Lucas se revela mucho más en la orientación teológica de las narraciones, que tiene las mismas luces del resto del libro y de Actos y un estrecho parentesco espiritual con el evangelio de Pablo y de Juan, como hemos demostrado en la introducción general.

La universalidad del evangelio está aquí más velada, pero se encuentra explícita en los cánticos de Zacarías (1,79) y de Simeón (2,31.32). La teología de Lucas está inserta en la trama de la narración histórica. Aquí, en el período de la infancia, donde todos son personajes auténticamente hebreos, el universalismo tiene que ser muy velado. Las afirmaciones a favor de Israel nunca excluyen el horizonte más amplio de los gentiles.

El carácter femenino del evangelio de la infancia es admitido por todos los autores. No hay más que ver la importancia que adquieren en él María, Isabel y Ana. Esta es una de las aplicaciones concretas que se derivan del evangelio universal de Lucas y de Pablo. En Cristo se unen todos y desaparecen todas las diferencias de griegos y de judíos, de libres y de esclavos, de hombres y mujeres (Gál 3,28).

El evangelio de Pablo y de Lucas es el *evangelio de la salva-*

VD 36 (1958) 65-82; R. Aron, *Les années obscures de Jésus* (París 1960); J. Delorme, *A propos des évangiles de l'Enfance:* AmiCl 71 (1961) 760-64; R. Leaney, *The Birth Narratives in St. Luke and St. Matthew*: NTSt 8 (1962) 158-66.

ción, de la misericordia y de la gracia. Esta nota aparece en todo el libro, en Actos y en todas las cartas de Pablo. Pues bien, en I-II queda también muy acentuada. La anunciación de Juan se presenta como una gracia de Dios para el pueblo y para los padres (1,14-17.25) y un mensaje de salvación para el pueblo, como se presenta también la anunciación y el nacimiento de Jesús. La Madre de Jesús es «la llena de gracia», «la que ha encontrado gracia delante de Dios». El cántico de la Virgen se centra en la gracia y en la misericordia de Yahvé. Los nombres de Juan y de Jesús se relacionan con la misericordia y con la salvación de Yahvé. Zacarías canta la redención de Israel, que entraña la salvación y la misericordia. La salvación concretamente lleva consigo la remisión de los pecados, y todo «por las entrañas de la misericordia de nuestro Dios» (1,77.78). El anuncio del ángel a los pastores es un evangelio, «una evangelización del Salvador» (2,10). No se olvide que Pablo y Lucas son los dos autores del NT que más usan la palabra «evangelio» y el verbo «evangelizar».

Otra nota muy característica del evangelio, como lo conciben Pablo y Lucas, es la «alegría» de la fe y el «Espíritu Santo» como agente de esta alegría. Léase el texto de estos dos capítulos de la infancia bajo esta doble directriz: «Alegría» y «Espíritu Santo», y se verá palpablemente que todas las narraciones se mueven dentro de este ambiente de alegre amanecer espiritual. Los ángeles no tienen otro mensaje que el de la alegría; los personajes todos participan de la alegría movidos por el Espíritu Santo, que obra en ellos. Con razón podemos decir que Lucas I-II son los dos capítulos más lucanos del libro entero, porque no hay en ellos más que horizontes de luz y claridad, de sólido optimismo sobrenatural. Lucas tiene un respeto máximo a los hechos, a las fuentes, pero sabe darle a todo su sello personal, la luz de Pablo, con la que él ha penetrado en el hecho de Cristo, en el evangelio.

Laurentin ha hecho una comparación entre Lucas I-II y el prólogo del cuarto evangelio [3]. El paralelismo entre Juan y Jesús, entre la luz y las tinieblas, la gracia, la casa del Padre, etc., nos confirma que Lucas ha tenido contactos con el discípulo amado. El evangelio de la infancia es también el evangelio «según Lucas».

Todos los autores convienen en el carácter litúrgico y jerosolimitano [4] que Lucas ha querido dar a su evangelio y al libro de los Hechos. Desde 9,51, Jesús está en ascensión resuelta hacia Jerusalén. Lucas ha tenido tanto empeño en mantener esta constante en su libro, que omite las apariciones de Jesús en Galilea para que su obra termine con la entrada en la Ciudad Santa. Allí muere y de allí sube a los cielos, y de allí sale el evangelio para todas las partes del mundo. Y dentro de Jerusalén, el templo es el centro de la atención de Lucas tanto en el evangelio como en Actos. Pues bien, esta predilección por la Ciudad Santa y por el templo se revela igualmente y trasciende los dos capítulos de la

[3] O.c., p.135-140.
[4] Cf. P. WINTER, *Nazareth and Jerusalem in Lk I-II:* NTSt 3 (1957) 136-142.

infancia. El evangelio se abre con la visión de Zacarías en el templo y en el *Sancta*. La presentación de Jesús y la Pascua de los doce años son dos episodios bien desarrollados y con los cuales se cierra el evangelio de la infancia. Belén tiene su importancia, pero está muy cerca de Jerusalén y se puede considerar como unida a ella. Nazaret esconde por un período muy largo a Jesús, pero en la narración se pasa rápidamente por ella. El centro de atracción es Jerusalén y el templo.

Esta personalidad tan propia de Lucas, tan una y constante en toda la obra, hay que tenerla muy presente cuando se trate de juzgar las fuentes utilizadas en el evangelio de la infancia. Por encima de todas las hipótesis acerca de las fuentes, está la tesis cierta de que Lucas se encuentra a sí mismo en I-II. Es decir, que toda teoría o hipótesis sobre las fuentes que rebaje la actividad personal y literaria de Lucas, convirtiéndolo en un mero zurcidor o traductor, es falsa. Los dos capítulos de la infancia tienen el mismo sello de Lucas «Evangelista» que los restantes del libro y los 28 de Actos. Estamos siempre en el mismo evangelio «según Lucas».

3. Las fuentes orales de Lucas I-II

Harnack admitía como posible que Lucas hubiera estado en Palestina antes del 58 y que hubiera conocido personalmente a la Madre de Jesús. Es la sentencia que sostienen Arconada, Médébielle, Garofalo y Dorado [5]. El códice de Beza (D) supone la subida de Lucas a Jerusalén, junto con Pablo y Bernabé, en el viaje de las limosnas del año 42-44.

Dorado observa que para esta fecha, que coincide con el principio del primer viaje apostólico de Pablo, la Virgen podría tener de sesenta y cinco a setenta años.

Si Lucas subió a Jerusalén por primera vez el año 58, cuando termina el tercer viaje apostólico, ¿vivía todavía la Virgen? Según los cálculos de Dorado, podría tener entonces de setenta y cinco a ochenta años. Nada cierto se puede decir, pues no sabemos con certeza cuándo murió. Personalmente tenemos por más probable que murió en Jerusalén, aunque la tradición de Efeso tiene sus razones en favor. Si la Virgen se trasladó al Asia Menor por el año 44, con motivo de la primera dispersión de los apóstoles, Lucas la pudo tratar en aquellas regiones, pues él se hace viajero y compañero de Pablo en el segundo viaje apostólico hacia el año 49-54. Lucas muestra interés en hablar con los testigos de Jesús. Si tuvo ocasión de ver a la Virgen, es cierto que se informaría de ella. También es cierto que Lucas I-II revelan una dependencia grande de María. Lucas le da una importancia muy acusada, hasta llegar

[5] Cf. SIMON-DORADO, *Praelectiones B. N. T.* I (Taurini 1947) p.93 n.76. Cita a Zahn, Plummer, Godet, Ramsay, Sanday; MÉDEBIELLE, *Annonciation:* DB (S) I (1928) 262-297; GAROFALO, *Le parole di Maria* (Torino 1943) p.58; SaltT (1923) 55. L. RICHARD, *Marie et l'évangile de l'Enfance: Dieu est Amour* (Le Puy-Lyon 1962) p.31-43; ID., *La foi de Marie a la Divinité de son Fils:* ib. p.45-50.

a oscurecer casi el papel de José. La doble alusión al trabajo de meditación de María (2,19.51) justifica la creencia de aquellos autores que ven aquí una alusión a la fuente de que depende el evangelista.

Si no se admite el testimonio inmediato de María, es muy probable el mediato. ¿Por dónde llegaron a Lucas las palabras de la Virgen? Pudieron llegarle por *las mujeres* que acompañaron a la Virgen, y que tienen especial importancia en Lc 8,2-3. Recientemente ha tomado fuerza la hipótesis de Juan Apóstol, que defienden F. Straeter [6] y E. Burrows [7]. Otros, como F. Staudinger [8], se inclinan por Santiago el Menor. Un hecho cierto es que Lucas vivió dos años en Palestina (58-60) y que tuvo interés en informarse de los testigos presenciales y más antiguos. También es cierto que el evangelio se predicó muy pronto en Antioquía, hacia el año 36, y por cristianos venidos de Jerusalén. Que Lucas recorrió las iglesias de Asia Menor, de Grecia y de Roma, por donde se esparcieron apóstoles y muchos cristianos viejos. Lucas estuvo en condiciones privilegiadas para documentarse. El confiesa que se ha documentado bien.

4. Las fuentes escritas de Lucas I-II

Hoy los autores no se contentan con la fuente oral primitiva, que Lucas ha tenido ciertamente y en diversas formas. Se habla de una fuente escrita, de varias fuentes escritas. Lagrange veía muy natural en 1927 que Lucas hubiera usado una fuente *aramea*, y es todavía la sentencia de Schmid en 1955. Esta teoría tiene a su favor que el arameo era la lengua hablada por Cristo y sus discípulos. Modernamente ha tomado mucha fuerza la fuente *hebrea*. Los manuscritos de Qumrân confirman el empleo del hebreo para los escritos religiosos. Es la teoría de Gaechter, Winter y Laurentin.

Recientemente Benoit ha puesto serios reparos a la fuente *única*, ya sea aramea, que considera como hipótesis superada, ya sea hebrea. Las razones que se aducen para la fuente única se explican suficientemente con fuentes parciales escritas. El lenguaje no prueba que Lucas se haya servido de una fuente única. Turner ha probado que en Lucas I-II hay muchos lucanismos y muy caracterizados. Sabemos que Lucas en todos sus escritos se asemeja más al griego de los LXX que el resto del NT. Hay lucanismos que provienen de los LXX y otros de la *Koiné*. En I-II hay expresiones muy propias de Lucas y giros de estilo muy suyos. En toda la narración se ve la mano de Lucas, que pinta los personajes de la infancia con colores vetero-testamentarios. Justos que esperan la redención de Israel y se preparan viviendo conforme a la ley de Moisés. La mayor parte de los semitismos de la infancia están tomados casi a la letra

[6] *De probabili origine historiae infantiae Christi:* VD 25 (1947) 321-27.
[7] *The Gospel of the Infancy and other biblical Essays* (Londres 1940). Cf. EstB 3 (1944) 308-311.
[8] *Testis primarius Evangelii sec. Lucam:* VD 33 (1955) 65-77. Cf. L. Dieu, *L'évangile de l'Enfance serait il de Marc?:* RevHE 14 (1928) 571-95.

de los modelos del AT en que se puede inspirar Lucas. El análisis del griego no prueba que Lucas haya usado una fuente hebrea.

Como se ve, nos movemos aquí en un campo de teorías. La fuente única que Lucas u otro habría traducido no se demuestra ni se compagina con la personalidad literaria de Lucas I-II. Creemos que además de los testimonios orales, muy abundantes y variados, debieron de existir fuentes particulares, que podemos llamar *precristianas*, es decir, anteriores al nacimiento de la Iglesia, a la vida pública del Señor, a su pasión, resurrección y ascensión. El *Magnificat* el *Benedictus*, el *Nunc dimittis*, no se han escrito por ningún cristiano después de vivir el hecho de Cristo, después de creer en Cristo, en su gloria y en su resurrección. Compárense los discursos de Pedro a raíz de Pentecostés, examínese la fe que en ellos refleja, y se verá que la luz de Pedro sobre Cristo es mucho más explícita y esplendorosa que la que tienen los autores de los cánticos de la infancia [9].

5. Estructura literaria de Lucas I-II

En el plan de Lucas I-II podemos distinguir con Laurentin tres puntos principales: los hechos, el orden y la idea rectora *(leitmotiv)*.

A) *Los hechos.*—El plan general de la infancia se caracteriza por una serie de hechos seguidos, como son la anunciación a Zacarías y a María, la visitación, el nacimiento de Juan y de Jesús, la circuncisión, la presentación, el niño perdido en el templo.

La narración de cada hecho particular procede de una manera uniforme, según un mismo esquema, aunque flexible: *a)* se señala primero el tiempo y el lugar; *b)* sigue la presentación de los personajes; *c)* que tienen su diálogo o cántico, y *d)* por fin se retiran. Así se pueden distinguir tres partes en el esquema de cada narración: *el principio*, con la indicación del tiempo y del lugar y la entrada en escena de los personajes; *el cuerpo* o centro de la narración que es lo más importante y está formado por el diálogo, el cántico las palabras que dicen los personajes y que encierran el misterio, la idea del episodio. *El final* es siempre el mismo, la retirada de los personajes [10].

B) *El orden.*—En el orden y disposición de los hechos hay una cosa clara, que admiten todos los autores (Burrows, Gaechter Lyonnet, Laurentin, Zerwick). Los hechos están organizados por el sistema de dípticos o binas. Es la ley del paralelismo aplicada a la infancia de Juan y de Jesús. El díptico de la anunciación es sumamente claro; en los dos casos tenemos primero la aparición del ángel Gabriel, sigue la turbación de Zacarías o de la Virgen, el aliento por parte del ángel, el anuncio de la concepción futura, la misión de los

[9] Cf. H. F. D. Sparks, *The semitismes of St. Lk.:* JournThSt (1943) 129-38; Turner *The relation of Luk I-II to Hebraic Sources and to rest of Luk-Acts:* NTSt 2 (1956) 100-109 P. Benoit, *L'enfance de Jean-Baptiste:* NTSt 3 (1957) 169-194; P. Winter, *On the Margi of Luke I-II:* StTh fasc.1 (1958) 103-107; *Lukanische Miszellen:* ZNTW 49 (1958) 65-77

[10] Cf. S. Muñoz Iglesias, a.c., p.330-334.

niños, una pregunta del vidente, una respuesta del ángel y la señal confirmativa.

En el díptico de los nacimientos no aparece tan acentuado el paralelismo. Hay una unidad común que se concreta en el nacimiento, la circuncisión y la imposición del nombre, pero luego las escenas por cada lado revisten formas distintas.

En la división literaria y objetiva, conforme a la mente del autor, nos orienta una frase que, a modo de refrán o estribillo, se repite en cada uno de los miembros del díptico. La narración del nacimiento de Juan se cierra con la frase *El niño crecía...* (1,80). El nacimiento de Jesús se cierra con el mismo estribillo: *Y Jesús adelantaba* (2,52). Pero lo original es que esta frase se aplica dos veces al caso de Jesús: después de la presentación (2,40) y después de la Pascua de los doce años (2,52). La prolongación de la historia del nacimiento en el caso de Jesús se ha duplicado con la presentación y la subida al templo, escenas ambas que corresponden al período de la niñez y juventud de Juan.

La división de los hechos se puede presentar así:

La anunciación: 1) De Juan (1,5-25). 2) De Jesús (1,26-38).

La visitación se puede considerar como una prolongación de este primer díptico (1,39-56).

El nacimiento: 1) De Juan (1,57-80). 2) De Jesús (2,1-21).

La presentación (2,22-40) forma un todo con el nacimiento. Por eso se cierra con la frase del desarrollo (2,40), como se cerró el nacimiento de Juan (1,80). La Pascua de los doce años pertenece también al mismo díptico, y por eso se cerrará con el mismo estribillo (2,52). Otro segundo estribillo, que se repite después de la narración del nacimiento, se refiere al espíritu de reflexión de la Virgen (2, 19.51). El paralelismo en la historia de los dos niños se mantiene en sus líneas generales, pero Lucas no sacrifica la realidad histórica, y por eso el paralelismo no es perfecto.

C) *El «leit-motiv».*—La idea que preside la ordenación de los hechos es clara: la excelencia de Jesús sobre Juan. Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios en sentido propio, mientras Juan es el precursor, el siervo. El paralelismo de las dos anunciaciones y de los dos nacimientos se rompe siempre, porque el lado de Jesús queda mucho más iluminado. Laurentin ha estudiado muy bien este contraste, aplicando el estudio a los padres de Juan y de Jesús, a los dos niños, a los nombres, a la misión. Siempre se cumple la frase de Jn 1,8-9. Juan no era la luz. La luz verdadera era Jesús. La simetría de las fórmulas y del conjunto, que se rompe siempre a favor de Jesús, sirve de base para hacer resaltar la excelencia de Jesús. El contraste llega hasta sugerir la trascendencia de Jesús, como prueba el cualificativo de *grande*, sin cláusula restrictiva, aplicado a Jesús (1,35); el título de Hijo de Dios (1,32.35) y la identificación de Jesús con el Señor, implicada en 1,17.76, confirmada en 3,4 e inspirada en Is 40,3, que ha sido modificado a cosa hecha.

Existen otras tendencias de tipo dinámico, que revelan el espíritu y orientación de la narración: la mente se dirige siempre hacia

el futuro; se subraya la virtud de la esperanza en los personajes (2,25.38), la acción poderosa del Espíritu (1,15.17.35.41.67; 2,25-7), que, como en Actos, todo lo lleva a una realización y cumplimiento maravilloso de las viejas profecías. Con el nacimiento de Jesús se ha cumplido la habitación escatológica de la gloria, de Yahvé mismo (Ex 40,25). Simeón ha visto la gloria presente en el templo (2,32). Por eso ya puede morir.

Centro de interés son: el pueblo de Dios, Jerusalén, el templo y el culto.

El pueblo sale hasta siete veces en Lc I-II. Cuatro de ellas con un sentido religioso muy acentuado. Israel sale otras siete. Por fin, el mismo pronombre *nosotros*, en los cánticos del *Benedictus* y el *Magnificat*, se refiere a todo el pueblo. Los personajes se presentan como esquemáticos, abstractos. Parece que el autor se interesa por ellos sólo en cuanto que encarnan la esperanza de Israel. Es característica la ancianidad de cuatro de ellos y su asistencia al templo. Representan la larga esperanza de Israel. El pueblo no es toda la masa de la nación, sino el grupo escogido, *el resto* de los profetas, los pobres y humildes, que Dios patrocina. Su suprema encarnación es María, la que cree, la humilde. El universalismo, tan característico de Lucas y de Pablo, en el evangelio de la infancia está muy en penombra. Toda la perspectiva se centra en Israel. Hay una pequeña alusión a las naciones en el *Benedictus* y en el *Nunc dimittis*, que posiblemente dependen de Isaías.

Estos arcaísmos obligan a situar las fuentes de Lc I-II en los primeros días del cristianismo, en una comunidad judío-cristiana, que no conoce todavía el problema de los étnico-cristianos.

Jerusalén tiene una gran importancia en Lucas. En la historia de la infancia sale seis veces, y veinticuatro en el resto del libro. Más que en los otros tres evangelios. En Actos la proporción se duplica. Sale hasta sesenta y cuatro veces. Los misterios de la infancia se orientan todos hacia Jerusalén.

Dentro de Jerusalén, el *templo* es lo más importante. Ἱερόν, que comprendía todo el recinto sagrado, sale tres veces en Lc I-II, y ναός, que designa el santuario propiamente tal, otras tres. Este centro de interés seguirá en todo el libro y en Actos.

El culto es lo propio del templo. La infancia empieza con un acto del culto, la oblación del incienso, y termina con la subida al templo en la fiesta de la Pascua. Aun los episodios que tienen lugar fuera del templo, como la visitación, el nacimiento, tienen sus aires litúrgicos que les dan los cánticos: el *Magnificat*, el *Benedictus*, el *Gloria in excelsis*.

La historia de la infancia se escribe polarizada en torno a problemas teológicos y espirituales propios del mundo judío de la época.

La esperanza escatológica es común a todos los escritos judíos y cristianos. La oración de Zacarías mira más a la esperanza mesiánica que al propio hijo. El *Benedictus*, el *Magnificat*, el *Nunc dimittis*,

alaban a Dios, cumplidor de sus promesas. La esperanza aflora en todos los episodios y explica su selección.

La humildad, la pobreza, es el seno donde germina la gracia de la promesa. Dios manifiesta su gracia a los pequeños: a María, a los pastores, a los ancianos justos. El principio teológico que explica este gobierno de Dios se encierra en el *Magnificat*. La pequeñez de la esclava es el motivo mismo de su grandeza. La gloria del Mesías se revela desde ahora a los corazones preparados, que se encuentran entre los pequeños a los ojos del mundo.

La revelación del Mesías en la persona de Jesús dirige toda la narración de la infancia. En los medios judíos de la época no era claro el concepto mesiánico. Se esperaba el profeta, el Mesías de Israel, Mesías davídico o nuevo Moisés, el Mesías de Aarón, Mesías sacerdotal. En unos textos, estos personajes se identifican; en otros se distinguen. Parece que en Qumrân se pensaba en tres Mesías: uno, doctor y profeta; otro, sacerdote; otro, rey davídico. Esta multiplicación respondía a los diversos aspectos de la esperanza mesiánica: profética, sacerdotal y regia. En la Escritura, la revelación escatológica se describe a veces como la manifestación misma de Yahvé.

En Lc I-II, el profeta es Juan, y Jesús es el Mesías davídico y sacerdotal. Es también la revelación misma de «la Gloria».

El evangelio de la infancia no es pura historia. Es una historia religiosa, que llega al fondo teológico de los hechos. Lucas presenta la historia de la infancia como el principio del proceso de la salvación. Proceso insertado en la historia. Por esto señala las fechas y sincronismos (1,5-26; 2,1) y descansa siempre en un estrato oculto *de progreso y evolución: a)* Desarrollo humano de Jesús βρέφος (= niño), antes de nacer (1,41.44) o recién nacido (2,12.16); παιδίον = niño pequeño, en el principio de su vida (1,59; 2,40); παῖς = desde la infancia hasta la adolescencia (2,43). *b)* Proceso salvífico (1,47.69.71.77; 2,10.30), de alcance universal, que no se limita a los judíos (2,30) y que es de origen divino (1,11.26.41.67; 2,9.27).

6. El género literario

El género fundamental de Lc I-II es el género histórico, como subraya Zerwick. Se trata de un conjunto de narraciones de hechos históricos, reales, transmitidos por testigos. La forma es esencialmente narrativa. Los mismos cánticos, que pertenecen al género salmódico, se introducen con una frase narrativa, como se introducen los discursos de Actos. La sobriedad y discreción de la narración, el marco geográfico, cronológico, la presentación de los personajes, la transmisión selecta de sus palabras, nos dice que estamos en el marco de la historia, que nos transmite lo que ha pasado en un momento determinado del tiempo.

Es verdad que no es una crónica seguida, sino una selección de hechos, contados al modo bíblico y con un fin catequético. Una historia religiosa que nos sitúa en la plenitud del tiempo, dentro del

camino de la salvación. Esto es lo que da el análisis literario de los capítulos cuando se leen obviamente, y esto es lo que nos afirma su autor cuando desde el principio nos dice que pretende *exponer* lo que ha sucedido en el círculo religioso cristiano, según lo han transmitido los testigos más antiguos. Conviene valorar bien el prólogo de Lucas, que afecta a todo el libro y es una profesión explícita de voluntad histórica. Claro que el fin es catequético, y no puramente literario y de recreo. Se trata de confirmar en la vida cristiana, pero *informando* sobre los hechos cristianos. La infancia es un auténtico «evangelio». Pertenece, como el resto del libro, al género histórico evangélico. La proclamación del mensaje de la salvación mediante la exposición o transmisión histórica de los principios.

Nos parece impropio hablar de género midrásico en estos dos capítulos, pues no son más midrásicos que el resto del libro o de Actos. El *midrash* es una meditación, una reflexión, una contemplación. Se reflexiona sobre la Escritura para resolver un problema nuevo y presente, incorporando a la revelación una realidad actual. La base de este género es la trascendencia de la Escritura, que, como palabra y hechos de Dios, traspasan la medida de las circunstancias y del tiempo. Un dato bíblico se actualiza en medida de una situación nueva. Se desarrolla el sentido que tenía la sentencia bíblica en función de los problemas teológicos que plantea la historia. Juan identifica a Cristo con la serpiente de bronce, y Pablo con la roca del desierto. La reflexión midrásica hecha por autores inspirados sirve para explicitar el dato revelado y aun para revelar otro nuevo, homogéneo con el antiguo. Si el dato nuevo en función del cual se actualiza la Escritura es un problema práctico, tenemos el midrash *halakhah*, que orienta la enseñanza bíblica hacia el camino o la vida. Si el dato nuevo es un suceso que interesa al destino religioso del pueblo escogido, tenemos el midrash *haggadah*, que saca a la luz el sentido divino de la historia bíblica. Las reflexiones se pueden hacer en forma de una redacción glosada de textos antiguos o de una obra original tejida con alusiones bíblicas. Todo se puede mover en el cuadro de géneros literarios tan distintos como el profético, sapiencial, el lírico y el histórico. El *midrash* sirve para la predicación, para la exhortación, para la polémica y la catequética [11].

Que Lucas ha podido escribir la infancia en forma de *midrash*, es cierto. Que la escribiera de hecho, hay que probarlo. Si por *midrash* se quiere simplemente decir que la historia se cuenta con un fin parenético, catequético y religioso, no hay dificultad en decir que todos los evangelios son un *midrash*, pues son narraciones históricas contadas con ese fin y donde se relaciona lo nuevo con lo antiguo bíblico. Pero no es éste el sentido del *midrash*. El *midrash* supone una elaboración, una reflexión sobre lo antiguo y lo nuevo, una comparación explícita. Y todo este fondo de reflexión no existe más en la infancia que en el resto del evangelio o de Actos. Aquí todo pro-

[11] Cf. R. Bloch, *Midrash:* DB(S) V 1263-81; Laurentin, p.93-113; Zerwick, p.168-171; Muñoz Iglesias, p.364-382; Pietro della Madre di Dio, p.90-108; M. D. Goulder-M. L. Sanderson, *St Luke's Genesis:* JThSt 8 (1957) 12-30.

cede en forma expositiva, narrativa, con sencillez de historiador. Hablar de un *midrash* judío-cristiano muy cercano a los días de Pentecostés es decirnos que el evangelio de la infancia refleja la mentalidad, los sentimientos de la fe de los primeros cristianos convertidos, que vieron el hecho de Jesús, su muerte, su resurrección y ascensión. Y esta mentalidad no aparece explícita por ninguna parte de Lc I-II. Todos los personajes, todo el fondo religioso suyo, es anterior al ministerio público de Jesús, a su muerte y a su resurrección. Nos encontramos en estas narraciones una fidelidad histórica asombrosa. O todo se ha escrito en la época misma de los sucesos, por personas que no habían vivido todavía el hecho de Cristo, o el evangelista Lucas, fiel a su principio histórico de transmitir lo que han contado los testigos, se traslada honradamente a los días de la infancia, se identifica con aquellos tiempos y personajes y esconde noblemente su propia fe y ciencia cristiana. Lucas menciona la reflexión de María, pero para indicar cómo ella misma ha ido avanzando en el conocimiento del misterio de Cristo; pero no nos transmite los hechos como María los tuvo que ver después de la resurrección, en Pentecostés, sino como los ha visto en Nazaret o Belén. No se refleja aquí un *misdrash* judío-cristiano, sino una historia de los orígenes mismos cristianos. La divinidad de Jesús está tan velada en I-II, que no puede responder a como la veía un autor midrásico después de oír el discurso de Pedro en Pentecostés.

Tampoco nos parece que el evangelio de la infancia es un *mashal* más de lo que puede serlo el resto del libro o los Actos. El *mashal* hebreo consiste generalmente en una comparación, cuyo sentido se deja al lector: «Anillo de oro en jeta de puerco es la mujer bella pero sin seso» (Prov 11,22). Las parábolas del evangelio pertenecen a este género. Laurentin y Zerwick encuentran en el evangelio de la infancia los elementos propios del *midrash* en forma de *mashal*. Los hechos aquí narrados se comparan con los hechos y profecías del AT, para que el lector busque la profundidad teológica del plan de la salvación. La Escritura antigua se ilumina con los hechos nuevos, y éstos con lo antiguo. Encuentran en la infancia dos como estratos que se entrecruzan y mutuamente se iluminan. El estrato histórico con sus afirmaciones directas sobre la historia de Jesús y su misión: Jesús Mesías, heredero de David, concebido virginalmente, etc., etc. Las afirmaciones que suelen considerar los comentaristas clásicos. La exegesis moderna atiende a otras más profundas, apenas insinuadas, latentes en el texto, y en las que Lucas se complacería. Así es como Laurentin pone de relieve la teología de Lc I-II.

Es verdad que el exegeta debe penetrar en todo lo que veía el autor inspirado. Y, desde luego, Lucas veía en su narración más de lo que da el sentido directo de las palabras. Pero dudamos mucho de que estas aguas subálveas no se encuentren igualmente en el resto del evangelio y que puedan justificar el título de género midrásico que se pretende dar al evangelio de la infancia. Dudamos también que los primeros lectores de Lucas, como el honorable

Teófilo, vieran todas estas profundidades y que la exegesis de los evangelios sea tan difícil y tan misteriosa.

7. Realidad histórica del marco literario

El exegeta moderno no puede desentenderse del problema de la realidad histórica del marco literario del evangelio de la infancia [12]. Concretamente vamos a tratar la realidad histórica del marco de la anunciación. Holzmann y B. Weiss consideran como artificial la aparición y diálogo de la Virgen con el ángel. Dentro del campo católico, Audet y Laurentin veladamente sostienen la misma teoría, y S. Muñoz Iglesias, con toda claridad. Hace un estudio comparativo de seis «anunciaciones»: el nacimiento de Isaac (Gén 17-18), el de Sansón (Jue 13), el de Juan (1,11ss), el de Jesús (1,28ss); la misión de Moisés (Ex 3-4) y la de Gedeón (Jue 6). De esta comparación concluye el Sr. Muñoz Iglesias por la existencia «de un determinado procedimiento literario» común a las narraciones del nacimiento o misión de los héroes bíblicos. En todos estos casos existe el mismo esquema sustancial. Lucas se sirve de un esquema tradicional y hecho en la Biblia. ¿Qué hay de histórico y qué de literario en su narración?

La afinidad de estas seis anunciaciones se revela en cinco elementos: *a)* la aparición; *b)* la turbación del vidente; *c)* el anuncio; *d)* la dificultad del protagonista; *e)* la señal o solución.

Estos cinco elementos *pueden* ser históricos. ¿Son históricos? La semejanza de las seis anunciaciones hace pensar en un clisé literario que puede comprometer la historicidad del marco.

a) *La aparición del ángel.*

La frecuencia con que se habla de apariciones de ángeles en la literatura apocalíptica (Daniel) y *haggádica* (Tobías), hace pensar en una tendencia «que busca *externizar*, estableciendo un intermediario, el contacto inmediato de Dios con el alma». El propósito de proponer de una manera plástica «la fe en una revelación interna de tipo místico» pudo determinar la forma literaria escenificada que revisten los anuncios o mensajes divinos en la Sagrada Escritura. Los relatos «enseñarían inspiradamente la intervención extraordinaria de Dios en los hechos que se anuncia y en el anuncio previo de los mismos». «Pero tal vez no exijan que se tenga por rigurosamente histórica la forma en que el anuncio se describe». No pierde «en nada la dignidad de la anunciación a Nuestra Señora», porque «la revelación sin visión imaginaria, y *a fortiori* sin visión visible es más alta que la que va acompañada de tales visiones, al decir de Santo Tomás». Así los partidarios del marco literario.

La anunciación a la Virgen pudo hacerla Dios directamente por

[12] Cf. S. Muñoz Iglesias, *El Evangelio de la Infancia en San Lucas y la infancia de los héroes bíblicos:* EstB 16 (1957) 329-382; J. P. Audet, *L'Annonce à Marie:* RB 63 (1956) 346-374; S. del Páramo, *La Anunciación de la Virgen:* EstB 16 (1957) 161-185; M. Villanueva, *Nueva controversia en torno al voto de virginidad de N. Señora:* EstB 16 (1957) 307-328; M. Zerwick, *Quoniam virum non cognosco:* VD 37 (1959) 212-224.276-288; Allard, *L'Annonce à Marie et les annonces des naissances miraculeuses de l'A.T.:* NRTh 78 (1956) 730-33.

sí, sin intermediario angélico. ¿La hizo así? «El ángel Gabriel», ¿es pura personificación literaria de Dios mismo, equivalente al ángel de Yahvé? No creo que Lucas piense así. Y a nosotros lo que interesa es lo que Lucas pretendió decirnos. El género «anunciación» no se demuestra como tal. Las coincidencias pueden provenir de la realidad histórica. No se puede negar que Dios se sirve de «los ángeles» en la Escritura. La turbación en los videntes ante un ser trascendente se impone en todos los casos. La dificultad ante una misión difícil es obvia. Que el ángel trate de tranquilizar y que dé una señal de su misión, es cosa lógica. Los cinco elementos del género «anunciación» brotan de la realidad del hecho, no del género literario. El «Mal'ak Yahweh» se distingue de Dios en algunos casos, es un ser creado, un ángel (2 Sam 24,16; 4 Re 1,3.15; 19,35). Otra serie de textos esparcidos por diversos libros y cuyo número disminuye según avanza la historia, identifica al ángel de Yahvé con Dios mismo (Gén 16,7-13; Ex 3,2-10; Jos 5,13-15; Jue 6,11-24; Is 63,9; Mal 2,17). Pero Lucas no habla del «ángel del Señor», sino del «ángel Gabriel», que viene de parte de Dios (ἀπὸ τοῦ θεοῦ). Lucas distingue claramente de Dios al ángel. Lucas se une con la tradición bíblica del AT, que distingue de Dios a los ángeles y los considera como criaturas. Excepcionalmente y sólo en la frase «Mal'ak Yahweh» se puede identificar con Dios, y no siempre, y en los libros más antiguos. Lucas se une con la línea del NT, que también supone los ángeles distintos de Dios. Lucas en la anunciación se une consigo mismo, que distingue los ángeles como criaturas que intervienen en el nacimiento y entonan el *Gloria in excelsis* (2,9-10.13). La anunciación a los pastores debería también pertenecer al clisé literario. Tenemos «al ángel» del Señor, tenemos la turbación de los pastores, el anuncio, la señal. Y tenemos la «muchedumbre de la milicia celestial», que no se puede identificar con el ángel de Yahvé, con Dios. Lucas en Act 5,19; 8,26; 10,3; 12,7; 17,23... cree en la realidad de los ángeles y menciona el ministerio de los ángeles. En Getsemaní, Lc 22,43 es el único que habla del ministerio del ángel. Todavía más: cuando Lucas habla en Actos de la intervención personal de Dios, nos habla del Espíritu Santo, que es el que guía a Pablo, lo empuja. En las relaciones de Pablo con el mundo sobrenatural, distingue muy bien Lucas cuándo es Dios o su Espíritu el que le habla y cuándo el ángel de Dios (Act 27,23) o el mismo Cristo (26,15). La teoría de los saduceos era que no existía resurrección, ni ángeles, ni espíritu (22,8). Lucas es un convencido de la existencia de los ángeles. En el mismo evangelio de la infancia, que se distingue por la irrupción de lo sobrenatural en el mundo de los humanos, Lucas distingue la intervención directa de Dios o de su Espíritu (1,35.41.80; 2,25-27) y la del ángel o ángeles (1,11.19.22.26.32.35; 2,9.13.15.25). Nótese cómo el ángel se distingue de quien le envía (1,19), del Señor Dios (1,32) y del Espíritu Santo (1,35). El «ángel de Yahvé» nunca se dice «enviado», y en su mensaje usa indistintamente la primera y la tercera personas.

Si no se quiere alambicar y forzar el texto, hay que admitir l realidad histórica del «ángel Gabriel», que es enviado por Dios en su mensaje se contradistingue perfectamente de Dios y del Es píritu Santo. Los demás elementos, como la turbación, el anunci la objeción y la señal, responden plenamente al marco histórico a las circunstancias. La turbación de Zacarías está mucho más acen tuada que la de la Virgen, lo cual responde perfectamente a l psicología espiritual de los dos distintos videntes. El anuncio Zacarías y a la Virgen no tiene de común más que el anuncio. E contenido es distinto. La dificultad u objeción de Zacarías es d tipo puramente biológico, como vejez y esterilidad, lo cual respond a las circunstancias, y en María es de tipo moral y espiritual, com corresponde a «la Virgen».

La señal que da el ángel en uno y otro caso cambia esencial mente. Es decir, responde al momento histórico y no al clisé litera rio. Zacarías ha sido incrédulo y recibe como señal la mudez. Mar ha creído, y solamente ha pedido una aclaración de concienci Por eso, el ángel la trata con todo respeto, explicándole el misteri sobrenatural de la concepción. La señal que le ofrece el ángel n responde a la dificultad de María. Simplemente se dirige a con firmar la autenticidad de su misión, y consiste en remitirla al m lagro obrado en Isabel.

El análisis interno y literario de la anunciación confirma plena mente el sentir unánime de la tradición exegética, que siempre h considerado histórico el marco literario. Los pintores pueden segu pintando la anunciación al estilo de Fray Angélico, con la Virge y el ángel reverente, como única interpretación artística que respon de a la historia, según nos la transmite San Lucas.

CAPITULO 1

Podemos dividir este capítulo en las siguientes partes:

1.ª Prólogo histórico a todo el evangelio (1-4).
2.ª La anunciación del Precursor (5-25).
3.ª La anunciación de Jesús (26-38).
4.ª La visitación de María (39-45).
5.ª El *Magnificat* (46-56).
6.ª El nacimiento de Juan (57-66).
7.ª El *Benedictus* (67-80).

El prólogo. 1,1-4

Lucas revela aquí su conciencia de historiador y el propósit que tiene en escribir. Reviste el tono histórico y científico de cual quier obra histórica y seria de su tiempo [1].

[1] Cf. T. Sole, *Il prologo dell' ev. di S. Luca:* PalCl 36 (1957) 40-44.76-86.115-24.167-7 210-18; M. Devoldere: NRTh 56 (1929) 714-19; N. Holzmeister: VD 10 (1930) 6-1 J. Bauer, πολλοί, *Luk 1,1:* NT 4 (1960) 263-66.

1 1 Puesto que ya algunos han intentado escribir los sucesos que
se han verificado entre nosotros, 2 según nos transmitieron los que
desde el comienzo fueron testigos oculares y ministros de la palabra,
3 he decidido, después de informarme con diligencia de todo,
desde los orígenes, escribir yo también con orden para ti, noble Teó-

---

1 *Algunos,* lit. muchos. La pluralidad puede entenderse como equivalente de «algunos». *Han intentado:* literalmente «han puesto mano», *aggressi sunt. Escribir...:* literalmente «poner en orden la narración». *De los sucesos que se han verificado:* literalmente «de las cosas que han tenido lugar, que se han cumplido». Frase solemne para designar el hecho de Cristo, que ha tenido lugar una vez para siempre, en la plenitud de los tiempos. El hecho pleno de la historia. *Entre nosotros:* algunos lo refieren estrictamente a la comunidad cristiana. Los sucesos se han verificado en medio del pueblo judío, pero afectan particularmente a los cristianos, por las consecuencias que para ellos han tenido.

2 *Nos transmitieron:* con el pronombre *nos,* Lucas se pone fuera de los testigos oculares y positivamente se cuenta entre los que se unen inmediatamente a los testigos. Muchos en mi condición de discípulos de los testigos oculares han escrito sobre el hecho cristiano. Por tanto, yo, que tampoco soy testigo, sino discípulo u oyente de los testigos, también puedo escribir sobre el hecho cristiano. El verbo παρέδοσαν está en forma clásica, en vez de la forma helenística παρέδωκα. Y es la forma que se encuentra en el resto del libro. Se refiere a la tradición *oral,* aunque no excluye otra tradición escrita. La documentación le ha venido oral y directamente de los testigos o apóstoles. *Desde el comienzo:* esta frase afecta a dos clases de personas: a los testigos oculares y a los ministros de la palabra. Los testigos oculares αὐτόπται pueden coincidir con «los ministros de la palabra» (los apóstoles). Pero de por sí dicen más. Por otro lado, «el comienzo» puede tener un sentido técnico y referirse concretamente al principio del ministerio público (Act 1,22), pero de por sí tiene sentido más amplio y se puede aplicar al principio del hecho cristiano, como se presenta en Lucas, remontando hasta el nacimiento. *Los testigos oculares* oficialmente son los apóstoles o ministros de la palabra, pero etimológicamente tienen mayor amplitud. Aquí de hecho incluyen a todos los que vieron los hechos de la infancia, que no fueron apóstoles, y a muchos de los cuales ha interrogado directamente Lucas.

La palabra: tiene sentido técnico, como es frecuente en Actos, y equivale «al evangelio», la doctrina cristiana, la revelación divina que promulgó Cristo, Maestro «de la palabra». También incluye lo que Cristo hizo. La muerte, resurrección y ascensión son elementos esenciales de «la palabra». Logos tiene la amplitud que *dabar,* dichos y hechos.

3 *He decidido:* es el verbo principal del párrafo y comienzo de la apódosis. Término exclusivamente lucano, que vuelve a aparecer sólo en Act 15,22.25.28.34. *Después de informarme:* en griego

filo, [4] a fin de que conozcas bien la firmeza de las enseñanzas que has recibido.

---

está en part. pf., que expresa una acción pasada cuyo efecto perdura en el presente. La investigación de Lucas ha sido «diligente» y completa, pues llega hasta los orígenes mismos del hecho cristiano. *Desde los orígenes:* éste es el sentido más ordinario de ἄνωθεν. Pero también puede tener sentido extensivo: desde hace mucho tiempo, desde hace muchos años atrás. En un papiro se emplea para subrayar «la antigüedad» de una amistad. En esta interpretación, Lucas subraya el tiempo que lleva investigando sobre el hecho cristiano, y confirma la hipótesis de su temprana conversión y su primer contacto con la iglesia de Jerusalén ya en los años 42-44.

Con orden: καθεξῆς, etimológicamente «estar cerca, junto a...» «Una cosa junto a otra», «seguidamente». No se concreta el orden. De hecho Lucas combina el orden cronológico con el literario. Como historiador, sigue cierto orden histórico. Este adverbio se opone a las simples colecciones de hechos y dichos, sin coherencia o sistematización.

Noble Teófilo: se trata de un título honorífico, que se puede también traducir por «excelente». Es propio de Lucas, que designa así a los procuradores de Judea (Act 23,26; 24,3; 26,25). El título falta en Act 1,1. De esta diferencia concluye Zahn que Teófilo se había hecho cristiano en el intervalo que media entre Lucas y Actos, porque los cristianos no usaban títulos honoríficos. Las *Recognitiones* clementinas (10,71) mencionan a un Teófilo noble antioqueno, que transformó en iglesia su casa y luego fue obispo de aquella ciudad. Si Teófilo fuera personificación literaria del lector cristiano, no llevaría el adjetivo de honor.

4 *A fin de que conozcas:* este fin afecta a todo el libro. El griego puede significar «reconocer» y «conocer plenamente». Este sentido último se deduce del contexto. Cf. 1 Cor 13,12. *Firmeza:* seguridad, la certeza. *Enseñanzas:* palabras y hechos de la vida de Cristo. *Que has recibido:* en el griego hay una atracción del relativo. Literalmente: en que has sido catequizado, instruido.

La anunciación del Precursor. 1,5-25

Esta narración consta de tres cuadros: a) *La introducción,* que nos habla del tiempo, de los personajes que actúan en la escena y de la prueba que pesa sobre ellos (5-7). b) *La escena,* que se verifica dentro del *Sancta,* donde tiene lugar el acto litúrgico y la visión (8,20), y fuera en los atrios, donde espera el pueblo y a donde sale el sacerdote (21-22). c) *El epílogo* (23-25), que nos presenta a los dos esposos en la intimidad de su casa.

Desde el primer verso resalta el cambio de estilo, que nos lleva al propio de los LXX. La analogía con determinadas frases propias de los orígenes de Sansón (Jue 13) o de Samuel (1 Sam 1-3) no demuestra una imitación intencionada. El problema de las fuentes

5 Había en tiempo de Herodes, rey de Judea, un sacerdote, por
nombre Zacarías, de la clase de Abías, y cuya mujer, de las hijas de

---

es interno al texto mismo. ¿Fuente hebrea? ¿Aramea? ¿Puramente oral? No existe respuesta cierta.

El tiempo nos lleva al reinado de Herodes, que Lucas llama «rey de Judea». A Herodes Antipas lo llama tetrarca; a Herodes Agripa lo llama Agripa. Por tanto, se trata aquí de Herodes Magno, que reinó desde el 37-4 a. C. Para el interés que mostraban los antiguos por la cronología y para lo poco determinada que estaba la terminología en este punto, Lucas ha precisado bastante. «Rey de Judea» no excluye otros territorios y señala la parte más importante del reino y que más relación dice con los hechos que va a historiar. En la historia del pueblo judío, Herodes Magno tuvo una importancia grande y dejó huellas muy profundas.

Los personajes que intervienen pertenecen al círculo de los humildes y piadosos, que esperan y se refugian en la oración. Zacarías no pertenece a la aristocracia sacerdotal, que vivía en Jerusalén. El vivía en una aldea de los alrededores. La más probable es la aldea de Ain-Karim (fuente del generoso), a siete kilómetros al sudoeste de Jerusalén. Tiene poca probabilidad Yutah o Yuttah, al sur de Hebrón. Los antiguos hablan de Hebrón, pero sin valor científico [2]. Tanto Zacarías como su mujer pertenecen a la familia de Aarón. Otro personaje importante es el ángel «Gabriel» (cf. v.19).

La escena tiene lugar en el *Sancta*, en el centro del cual estaba el altar de oro del incienso y los perfumes; a su derecha, el candelero de los siete brazos, y a su izquierda, la mesa de los panes de la proposición. Aquí sólo podían entrar los sacerdotes para ofrecer el incienso y renovar los panes. Detrás, con dirección a occidente, estaba el *Sancta Sanctorum*, adonde solamente entraba el sumo sacerdote en el día del perdón. Indirectamente participa en la escena el pueblo piadoso, que espera termine el sacrificio del incienso para recibir la bendición del sacerdote.

El sentido profundo que domina toda la narración es el alto gobierno de Dios, que dirige la historia de la salvación y prepara y escoge a sus profetas y enviados, por medio de los cuales obra y se comunica a su pueblo. La Biblia se puede llamar el libro de los llamamientos divinos, por la infinita variedad de hombres escogidos que hay en ella.

5 Al lado de *Zacarías* (Yahvé se ha acordado) y de *Isabel*, Elisehba, nombre de la mujer de Aarón (Ex 6,23) y de etimología incierta (Dios ha jurado, Dios es perfección), tenemos un nombre totalmente extraño al judaísmo, que es el del *rey Herodes*, como se lee en las monedas. Probablemente Lucas ha pretendido el contraste que existe entre la humildad y piedad del modesto matrimonio hebreo y la grandeza del rey cruel y extraño al judaísmo. Lucas ha creado también el título de «rey de Judea», que no era oficial, expresión humana de una jurisdicción terrena, obtenida a

[2] Cf. C. Kopp, p.130-137.

Aarón, se llamaba Isabel. 6 Los dos eran justos ante Dios, pues cumplían sin falta todos los mandamientos y preceptos del Señor. 7 No

---

fuerza de sangre. La salvación viene de arriba y por medio de los buenos y humildes.

Había, ἐγένετο, *wayyehi*. Hebraísmo para introducir en escena a un personaje (cf. Mc 1,4). *En tiempo:* literalmente en los días. Otro hebraísmo. *Judea*, en sentido estricto, es la provincia limitada al norte por Samaria, al sur por Idumea, al este por el Jordán y al oeste por el mar (Act 12,19). Aquí tiene sentido más amplio y designa todo el territorio de Israel: equivale a Palestina (4,44; 6,17). Herodes reinó de derecho desde el año 40 a. C., de hecho desde el 37, cuando ocupó Jerusalén. Murió el año 4 a. C. *Zacarías:* nombre frecuente en el personal del templo (cf. Mt 23,35; Neh 11,12; Esdr 5,1; Zac 1,1; Is 8,2...). *De la clase:* Zacarías pertenecía a la octava clase, de las 24 en que distribuyó David a los sacerdotes. Cada clase servía en el templo durante una semana, es decir, dos veces en el año. *Abias* es mencionado en 1 Par 24,10 en octavo lugar entre los sacerdotes de la familia de Eleazar. Una clase o sección sacerdotal estaba siempre de servicio o guardia en el templo. De las 24 clases, 16 pertenecían a los descendientes de Eleazar y ocho a los de Itamar. La octava, porque había salido por suerte en octavo lugar, era la familia o sección de Abías, que se unía con Aarón por Eleazar. Después del destierro no volvieron sino cuatro familias en un número total de 4.289 sacerdotes, que fueron distribuidos también en 24 secciones (cf. Esd 2,36-39). Se observa que la mujer de Zacarías pertenecía a las descendientes de Aarón, que era la cabeza de los sacerdotes, porque los sacerdotes podían casar con una mujer virgen de cualquier tribu.

6 *La justicia* de Zacarías y su mujer es la propia del israelita anterior al cristianismo: observancia perfecta de la Ley. Esta justicia entra plenamente en el ámbito de la justicia paulina, porque se alimentaba de la fe y esperanza en el Mesías. Se diferencia, pues, de la justicia rabínica, porque el cumplimiento de la Ley se une al Mesías, mientras que la justicia «de las obras» de los judaizantes excluía al Mesías. Aquí se junta la observancia con la gracia o misericordia de Dios, que menciona Tit 3,4-5. En la teología mesiánica del judaísmo, el Mesías había de nacer en una comunidad de justos y con él se había de instaurar el culto perfecto de la Ley (Is 32,16-18); 2,25 subraya también la justicia de Simeón. La misma idea aparece en 16-17, donde se dice que el Bautista debe preparar un pueblo perfecto o justo.

Mandamientos, ἐντολαῖς, expresa propiamente la ordenación y obligación. *Preceptos*, δικαιώμασιν, costumbres y ordenaciones que especifican y concretan los mandamientos. Los dos substantivos se pueden considerar como una endíadis para abarcar todo el campo de la Ley. Es terminología corriente en la Escritura (cf. Gén 26,5; Dt 4,40).

7 El Deuteronomio recompensa la práctica de la Ley con los bienes temporales, con la fecundidad en la familia y gana-

tenían hijos, porque Isabel era estéril y los dos eran de avanzada edad.
8 Mientras él estaba de servicio ante el Señor, según el orden de su
clase, sucedió 9 que le tocó en suerte ofrecer el incienso en el santuario
del Señor, entrando dentro de él, conforme al uso de la liturgia. 10 Toda

---

dos (Dt 7,12-13). La esterilidad entraba en el campo de las maldiciones divinas (Is 5,5-6), como castigo del pecado (Lev 20,20).

La esterilidad, sin embargo, tiene también otro aspecto en la Biblia: el fondo oscuro que revela el poder y misericordia divina. Dios convierte en fecundidad la esterilidad. En este caso, la esterilidad no es una afrenta real, una maldición divina, sino como un primer paso en el camino de la salvación. Castigo normal del pecado, la esterilidad se convierte, según los designios secretos y omnipotentes de Dios, en salvación y fecundidad (cf. Gál 4,27). La historia del pueblo de Dios se mueve entre estos dos extremos: esterilidad-fecundidad. De la esterilidad del desierto brota la fecundidad de la tierra que mana leche y miel. Cuando llega el Mesías, la última etapa y definitiva de la redención, de la esterilidad de Israel, humillado por las naciones, y de la esterilidad de Isabel y de la virginidad de María, esterilidad voluntaria, brota la fecundidad del cristianismo. Es la ley de las paradojas divinas, que encierra el sermón del Monte y 1 Cor 1,25s. Así se revela el poder de Dios y su gloria (2 Cor 12,5.9). *Porque*, según el significado que tiene en la koiné la conjunción καθότι, exclusiva de Lucas (19,9; cuatro en Act). No habían tenido hijos, porque Isabel era estéril. Y no podían tenerlos en lo sucesivo, porque los dos eran ancianos.

8-10 Lucas es sensible al contexto litúrgico. En cada clase había muchos sacerdotes, y, como el servicio del incienso era muy codiciado, se sorteaba entre los miembros de la clase en turno que no lo habían desempeñado nunca. Esta vez la suerte cayó en Zacarías. Josefo (cf. App 2,8) dice que había cuatro tribus con 5.000 sacerdotes. Estas cuatro tribus estaban divididas en 24 clases. Para cada clase había, pues, 800 sacerdotes. Había cuatro sorteos: para elegir el que debía purificar el altar de los holocaustos; para limpiar el altar del incienso y cuidar del candelabro de los siete brazos; para ofrecer el sacrificio del incienso; finalmente, para transportar las víctimas. El oficio más estimado era el del sacrificio del incienso. Zacarías lo logra al fin de sus años. Este sacrificio tenía lugar por la mañana y por la tarde. Por la mañana, antes del sacrificio perpetuo *(Tamid, iuge)*; por la tarde, después del sacrificio perpetuo. Como en los v.10.21 se menciona al pueblo, que concurría más fácilmente por la tarde, algunos autores se inclinan por esta hora, que Lucas no determina. Después del sacrificio del incienso se daba la bendición al pueblo por los cinco sacerdotes asistentes, según la fórmula de Núm 6,23-26. El Talmud nos dice que el sacrificio del incienso era muy solemne. Sólo un sacerdote entraba en el *Sancta*, y los demás con el pueblo seguían desde fuera el rito con oraciones en voz baja. El momento de la incensación se señalaba con un toque. Las oracio-

la gente del pueblo hacía oración fuera, a la hora del incienso.
11 De pie, a la derecha del altar, se le apareció un ángel del Señor.
12 Al ver-

---

nes se unían al humo del incienso, que las simbolizaba (Ap 5,8; Sal 140,2).

El sacrificio del incienso debía su origen a los cultos paganos, pero los judíos lo aceptaron y purificaron (Ex 29,42-46; Ecli 50,14-20). Esta ceremonia estaba cargada de un profundo sentido mesiánico. El humo del incienso era como el ansia de los justos que esperaban la venida del Mesías.

En el santuario, ναὸν, *Sancta*, en oposición al ἱερόν = todo el edificio del templo. *La gente*, πλῆθος, voz propia de Lucas. La emplea hasta 25 veces. Mientras en el resto del NT sale ocho veces nada más. *El pueblo*, palabra usada hasta dos mil veces por los LXX, con significación religiosa específica y reservada para Israel. Como título de honor, que pone de relieve su dignidad, su consagración y sus privilegios de pueblo escogido por Dios, contrapuesto al resto de la humanidad, que estaba fuera de la Alianza (cf. Lc 12,30; Act 15,17). En Lc 1,68.77; 2,32 tiene este sentido de pueblo de Dios.

11 El sacrificio es el momento del encuentro entre Dios y el hombre. Por esto interviene el ángel del Señor (cf. Gén 22,11-15; Jue 6,20-22; 13,16-20; 1 Cor 21,18-30). El ministerio de los ángeles se une a la liturgia del templo, y las tradiciones judías hablan de frecuentes apariciones al sumo sacerdote [3]. La aparición a Zacarías es la primera de una serie en el NT (cf. Act 1,10; 5,19; 8,26; 10,3). Gén 1,6-7 concibe el mundo dividido en dos partes por el firmamento. Al mundo de arriba pertenecen los seres luminosos, como sol, astros (Gén 1,15) y los ángeles; al mundo inferior, los seres opacos y carnales. Con la encarnación se rompe la separación de los dos mundos y el cielo se vuelve sobre la tierra.

Un ángel: el griego carece de artículo, pero en el contexto se trata de un ángel determinado, Gabriel (v.19; cf. Dan 8,16; 9,21: varón, soldado o fuerza de Dios). Se ha colocado a la derecha del altar y junto al candelabro de los siete brazos, en el lado sur del *Sancta*. La derecha se considera como lugar preferente y de buen augurio. El altar tiene derecha e izquierda, porque se considera como una persona y representa a Dios.

12 El temor de Zacarías coincide con la turbación. Es la reacción espontánea del hombre ante lo sobrenatural. No es propiamente miedo, pues se puede juntar con el gozo. Se trata del sentimiento natural del hombre que se encuentra en la frontera de un mundo superior. Lucas se complace en señalar esta reacción ante lo sobrenatural en 1,12.13.30.65; 2,9.10 y luego en Act 2,43; 5,5.11; 9,31; 19,17. Se puede decir que el temor viene con la misma manifestación de los divino y hasta se puede considerar como una gracia y un don. No se trata, pues, del temor o miedo natural, sino de un sentimiento de pequeñez y debilidad ante la majestad de Dios.

[3] Cf. Str.-B., II p.77-79.

lo, se turbó Zacarías y temió. 13 El ángel le dijo: «No temas, Zacarías,
porque tu oración ha sido escuchada, y tu mujer, Isabel, te dará a luz
un hijo, a quien pondrás por nombre Juan. 14 Será para ti de gozo y
alegría, y muchos se alegrarán con su nacimiento. 15 Porque será

---

13 ¿Qué oración había hecho Zacarías? ¿La litúrgica y oficial que acompañaba la incensación? ¿Una particular suya en que pedía por el reino de Dios o por un hijo? Alguno puede encontrar difícil que un anciano, esposo de una mujer estéril, pidiera ahora expresamente el milagro de un descendiente. Es posible que Zacarías pidiera simplemente la venida del Mesías y del que le había de preparar sus caminos. Dios le concede lo esencial de lo que pide y ılgo más: un hijo precursor del Mesías. Maertens relaciona el nombre de Juan = Yehôhânan = Yahvé hace misericordia, gracia con la oración, en hebreo *tehinnah* = gracia, oración. A la gracia y misericordia que se pide en la oración por el sacerdote y el pueblo, Dios corresponde con el don del Precursor del Mesías, que significa gracia, misericordia en su nombre. *El nombre de Juan* era frecuente en los medios sacerdotales (1 Cor 26,3; Neh 12,13.42; Esd 10,6). Dar un nombre en el mundo semita es más que decir cómo se le ha de distinguir. Es definir lo que va a ser y las relaciones que existen entre quien da el nombre y quien lo recibe (cf. Gén 29,31-30,24). El nombre que da una madre a su hijo expresa lo que es para ella el hijo, lo que ella ve en el hijo. Dios pone nombre a los astros y a las cosas del cielo, que es su mundo (Gén 1,5-8; Sal 146,4; Is 40,26), y Adán pone nombre a su mujer y a los animales. Ahora Dios interviene en la tierra y da nombre al Precursor y al Mesías.

14 *Gozo y alegría:* χαρά (1,14.28; 2,20; Act 5,41; 8,8.39; 3,48.52; 15,3), ἀγαλλίασις (1,14.44.47; Act 2,26.46) son dos términos recuentes en Lucas, que responden a la misma palabra hebrea y xpresan en los LXX el gozo mesiánico. Gozo puede referirse más bien al estado y alegría que a la expresión momentánea del gozo. En l AT esta alegría se localiza en Jerusalén, particularmente en el emplo y en sus fiestas litúrgicas, y tiene como dispensador al rey, rganizador de las fiestas. Ya antes del destierro el tema del gozo eviste un carácter escatológico y mesiánico (Sof 3,14-17; Jer 31,12-3; Is 51,3.10-11). Con el final de la monarquía, el gozo había sido esterrado de Jerusalén; ahora renace con la entrada del nuevo ey-Mesías (cf. Sal 132,11-16).

15 La medida de la realidad la da Dios y no los hombres. l juicio de los hombres puede engañarse; el de Dios, nunca. Por so Juan será grande. *Ante Dios:* ἐνώπιον, delante, es término muy ropio de Lucas. Aquí no tiene sentido litúrgico, como en el libro e Samuel, sino que expresa realidad y verdad. De Nemrod se dice ue era un cazador robusto ante el Señor (Gén 10,9), es decir, de erdad robusto, fuerte de hecho. La grandeza de Juan hay que entenderla doblemente: en sentido personal y en sentido histórico y nisional (cf. 7,28).

No ha de beber vino...: con esta frase se evoca la idea del nazireato (Núm 6,1-8), que era una especie de consagración personal a Dios mediante cierta separación del mundo de los hombres, como indica la abstinencia, el crecimiento y descuido del cabello y la pureza legal. Esta consagración era temporal. Normalmente por treinta días. Pero ya desde antiguo se conocía la consagración perpetua [4]. La vida de los esenios equivale a un verdadero nazireato, como se revela hoy en los manuscritos de Qumrân. Los esenios de Qumrân vivían de la esperanza del Mesías y pretendían con su consagración prepararse. Maertens cree que el nazireato perpetuo de Sansón, de Samuel y del Bautista tenía cierto sentido vicario y representativo del pueblo escogido. Todo el pueblo había vivido en el desierto como un nazir, en una primavera espiritual y en un amor de juventud. Así se preparó para la entrada en la tierra de promisión. Con Sansón se preparó para la liberación de los filisteos; con Samuel, para el reino de David. Ahora con Juan se prepara para el reino del Mesías. Con todo, nótese que en Juan el nazireato es relativo, pues sólo se menciona el hecho de la abstinencia de bebidas fermentadas. Σίκερα (= cosa fermentada) es palabra aramea, de la raíz «sakar», embriagarse, y se refiere a bebida distinta del jugo de la uva (vino). Ef 5,18 contrapone el embriagarse por el vino y el llenarse del Espíritu Santo. Parecida antítesis tenemos aquí: Juan no se llenará de vino, pero se llenará del Espíritu Santo.

Desde el seno: ἔτι ἐκ κοιλίας, frase bíblica. Las dos partículas pueden corresponder al hebreo *min* (cf. Is 48,8; Gén 2,9.19). La frase implica la estancia en el seno de la madre y equivale a esta otra: ya antes del nacimiento.

Será lleno del Espíritu Santo: esta frase generalmente se ha interpretado en la Iglesia en el sentido de la santificación personal. Es la sentencia que defiende Bernardino Sussarelli, con amplia documentación, en un artículo publicado el 1953 [5]. Zerwick distingue entre la tradición teológica y la explicación exegética. Exegéticamente no se prueba la santificación personal de Juan antes de nacer. La frase «ser lleno del Espíritu Santo» recurre en los v.41.67 con sentido carismático de profetar, cosa que también hace Juan antes de nacer (v.44). De Jer 1,5 se dice expresamente que ha sido santificado antes de nacer con el sentido de elección para profeta. La tradición teológica, si existe realmente, prueba la santificación personal y debe estudiarse en qué motivos se apoya y si considera nuestro texto como revelación de la santificación de Juan o si el texto ha sido mera ocasión y la tradición se funda en otras razones. Por eso, Zerwick no niega la santificación de Juan. Sólo cree que este texto puede interpretarse en un sentido más general. Esta es la sentencia de Maertens y Schmid, que lo refieren al don de la profecía, sentido propio de la frase en Act 2,4; 4,8.31; 9,17.

La cuestión no es cierta en ninguna de las dos sentencias opues-

[4] Cf. Str.-B., II p.81.
[5] *De praevia sanctificatione Praecursoris:* StBFLA 3 (1953) 37-110.

rande ante el Señor, y no ha de beber vino ni cosa fermentada, y
lesde el seno de su madre será lleno del Espíritu Santo. 16 Converti-
á a muchos hijos de Israel al Señor, su Dios, 17 y él caminará delante
le él con el espíritu y poder de Elías para atraer los corazones de los
adres hacia los hijos, y los rebeldes a la sabiduría de los justos, para

---

as. Nosotros creemos: *a)* La frase *desde el seno* tiene sentido local, a en el seno mismo de la madre y antes de nacer, y, por tanto, o tiene sentido puramente temporal y amplio, como en otros caos, equivalente a «desde la infancia», como supone la frase *no a de beber vino...* El ángel no sigue un orden cronológico en sus alabras. *b)* La plenitud del Espíritu Santo por sí sola no implica a santificación interior y la exención del pecado, pues puede sigificar solamente el don carismático de la profecía, etc., como parece en los textos que hemos citado. Pero conviene tener preente que Pablo arguye de estos dones carismáticos visibles y freuentes en los primeros cristianos para probar la santificación y ustificación interior (Gál 3,2-5) y la adopción y filiación divia (Gál 4,6). En Lucas y Actos la acción carismática del Espíritu anto supone la acción interna santificadora. *c)* Lc 1,15 debe relaionarse con los v.41.44, donde se habla de los saltos y gozo del iño en el seno de Isabel y a causa del saludo de la Madre de «su eñor». El contexto favorece la alegría sobrenatural del niño; alería que en Lucas y Actos es fruto del Espíritu y se puede llamar a alegría de la justificación y de la fe. *d)* En Act 10,44, la venida el Espíritu Santo supone la santificación de la casa de Cornelio. 'or todo esto, tenemos por más razonable, aun exegéticamente, la esis tradicional de la santificación previa de Juan.

16 La conversión (ἐπιστρέψει) no es mera conversión moral. aten aquí temas del AT bien definidos. A partir del destierro, l verbo deja su sentido vulgar de «volverse a» y reviste el sentido écnico de «vuelta del destierro». De la cautividad material se pasa la cautividad moral; de la vuelta a la patria, a la vuelta a Dios y la ley. Los profetas postexílicos insisten en la restauración mesiáica, ya que la de Zorobabel, Esdras y Nehemías había sido muy nperfecta. Juan es presentado ahora como el nuevo restaurador e Israel, superior a Esdras y Nehemías. Luego Juan dirá que el estaurador definitivo de Israel es Jesús y se inspirará en la misma pología del destierro (Is 40,3-5; Lc 3,4-6). Bajo el caudillaje de n nuevo Nehemías, el pueblo vuelve a la casa de su Padre. La istoria de Israel como pueblo alterna entre el destierro y la libeación (Egipto, Babilonia), entre la defección y la conversión. hora los individuos adquieren más colorido. Por eso Lucas habla e «muchos».

17 Si Mateo compara a Jesús con Elías, Lucas aplica la comaración a Juan. El tema de Juan nuevo Elías evoca la vuelta a los rígenes de Israel, la resurrección de un nuevo pueblo con fervores e juventud.

El, αὐτὸς, con sentido de pronombre de tercera persona, es

preparar al Señor un pueblo bien dispuesto». 18 Dijo Zacarías al án-
gel: «¿Cómo conoceré esto? Porque yo soy viejo, y mi mujer de avan-
zada edad». 19 El ángel le respondió: «Yo soy Gabriel, el que está de-
lante de Dios, y he sido enviado para hablar contigo y anunciarte

---

propio de Lc, que lo emplea hasta unas cuarenta veces sin sentido intensivo o enfático. También es muy de Lucas empezar una proposición como ésta: *a* Alrededor de veinte veces. *Delante de El*, del Señor Dios. Esta frase equivale bíblicamente a esta otra: servir a Dios. Nótese cómo late aquí una identidad entre Jesús-Mesías, delante del cual va a caminar históricamente Juan, y Yahvé (el Señor, su Dios). Lo que en la profecía se dice de Yahvé, aquí Lucas lo aplica al Mesías. *Con el espíritu y poder:* tenemos una hendíadis, con el poder espiritual o divino propio de Elías. El poder se refiere, más que a los milagros de Elías, que no se mencionan en Juan, a su valentía como profeta de Dios. Lucas alude a Mal 4,5-6 Vg (TM 3,23-24). Mt 11 lo aplica también a Juan (Mal 4,5-6; cf. Ecli 48,1-12). De estos textos nació la creencia en la vuelta de Elías que se refleja en Mt 11,13-14; 17,10-12; Jn 1,21. Los rabinos hablan de Elías como restaurador de Israel y como entronizador del Mesías [6].

Para atraer los corazones...: la frase es de Mal 4,6, que completo habla de la atracción de los padres a los hijos y de los hijos a los padres. Cf. Ecli 48,10, que sólo cita la primera parte: la conversión de los padres a los hijos. El sentido probable es: hacer que los padres (= los antiguos) se puedan complacer en los hijos (los contemporáneos del profeta), porque los hijos tendrán el corazón o la mente y el sentir de los antiguos. El tema tradicional de los profetas: la conversión a Dios, se logra por la conversión hacia los orígenes, hacia los padres y patriarcas del pueblo.

Y los rebeldes...: esta frase explica el sentido de la anterior si el καὶ se toma como explicativo. Si se toma como coordinativo, tenemos dos proposiciones distintas: la unión de padres y de hijos se logra por la práctica de la justicia. *La sabiduría* es el modo práctico de obrar de los justos, que consiste en la observancia de la ley.

18 Por la reclamación de una señal, Zacarías se coloca en la línea de todos los creyentes de Israel, cuando Dios les anuncia sus planes. Cf. Gén 15,8 para Abraham; Ex 4,1 para Moisés; Jue 6,37 para Gedeón; Is 7,11 para Acaz. La conducta de Zacarías fue razonable, pero hubo alguna imperfección o falta, como se ve en el v.20. La mudez reviste carácter de castigo y de señal.

19 El ángel presenta sus credenciales: el nombre, la dignidad, la misión. *Gabriel:* generalmente se interpreta como «fortaleza de Dios» o «Dios fuerte». Hoy prefieren: «varón de Dios». *Geber* significa varón, hombre, como *ish* (cf. Jue 13,6.8). De Gabriel se habla en Dan 8,15; 9,21, asociándolo con los últimos tiempos. En la tradición rabínica, Gabriel es presentado como ejecutor de la voluntad de Dios, juntamente con Miguel, y como guardián del pueblo de

6 Cf. LAGRANGE, *Messianisme* p.210-212.

estas cosas. 20 Y vas a quedar mudo y no podrás hablar hasta el día
en que sucedan estas cosas, porque no has creído en mis palabras, las
cuales se cumplirán a su tiempo». 21 El pueblo estaba esperando a
Zacarías y se maravillaba de su tardanza en el santuario. 22 Cuando
por fin salió, no podía hablarles, y comprendieron que había tenido
una visión en el santuario. El les hacía señas y quedó mudo.
23 Cuando terminó el tiempo de su ministerio, se marchó a su casa.
24 Y después de estos días, concibió Isabel, su esposa, que estuvo ocul-
ta cinco meses y decía: 25 «Así ha obrado conmigo el Señor, cuando
se dignó borrar mi oprobio entre los hombres».

Dios. *El que está:* es término áulico y se aplica a los ministros que sirven al rey (cf. 3 Re 10,8). *Y anunciarte:* lit. «para evangelizarte». Desde Is 52,7 tiene sentido mesiánico (cf. Rom 10,15; Lc 4,18). La aparición de Gabriel inaugura los últimos tiempos.

20 La mudez de Zacarías tiene un doble fin: de castigo y de señal. Como castigo no se inflige con la severidad de la ceguera de Elimas (Act 13,11). Como señal servirá para la verdad de la misión del ángel.

21-22 La tardanza de Zacarías extraña a los fieles. La mudez la atribuyen la impresión misma de la visión sobrenatural. El contacto con lo sobrenatural podía hasta matar. *Quedó mudo:* frase abreviada, que explica por qué les hacía señas y al mismo tiempo afirma que la mudez no fue momentánea, sino que continuó. *Mudo:* κωφός tiene sentido general, aplicable a la pérdida de cualquier sentido. Zacarías parece que quedó también sordo (cf. 1,62; 7,22 sordo y mudo).

23-25 Zacarías vuelve a su casa cuando termina su semana de servicio. Zacarías habitaba fuera de Jerusalén (cf. v.39). Los días que se relacionan con la concepción en el v.24 son los mismos del v.23, los que dura el ministerio. No es claro por qué Isabel se oculta los primeros meses de su embarazo. Lo más probable es su propia emoción espiritual. El hecho milagroso tan inesperado le hace unirse más con Dios y aislarse de los hombres. Lucas menciona los cinco meses, porque en el sexto tendrá lugar la visita de María. El v.25 indica la honda vida interior de Isabel. *El oprobio* se refiere a la esterilidad, considerada como castigo entre los judíos. Isabel aparece llena de alegría y de gratitud a Dios, y esto es lo que le ha hecho aislarse de los humanos (cf. Gén 16,2.4; 30,1; Lev 20,20; Dt 28,18; 1 Sam 1,1; 2 Sam 6,23).

Nótese, en orden a la forma literaria, la frase del v.23: *se marchó a su casa.* En esta o parecida forma reaparece la misma expresión en el v.38; 2,20.39.51. Estas repeticiones revelan el trabajo de un mismo autor. El griego clásico de los vv.1-4 lo deja Lucas intencionadamente, o para imitar el griego sagrado de los LXX, o por respeto a las fuentes. Lucas generalmente imita el griego de los LXX [7].

[7] Cf. P. Winter, ὅτι *'recitativum' in Lc 1,25.61; 2,23:* ZNTW 46 (1955) 261-63.

[26] **En el mes sexto fue enviado por Dios el ángel Gabriel a una**

La anunciación de Jesús. 1,26-38

Este evangelio es de mucho uso en la liturgia, muy denso y est
muy estudiado, como prueba la ingente bibliografía que existe [1]
La narración de la anunciación de Jesús se desarrolla en el mis
mo plan literario de la anunciación de Juan; tenemos: *a)* La pre
sentación del lugar y de los personajes: Nazaret, María y el ánge
Gabriel (26-27). *b)* La aparición del ángel y el saludo (v.28). *c)* L
turbación de María por efecto del saludo (v.29). *d)* El mensaj
del ángel (v.30-33). *e)* La dificultad de María (v.34). *f)* La solució
de la dificultad y la señal (35-37). *g)* La aceptación de María (v.38)
Aunque el cuadro general es parecido al de la anunciación d
Juan, las diferencias particulares existen. En la aparición a Zaca
rías no existe saludo del ángel. En María el saludo tiene importanci
grande, porque el nombre propio es sustituido por dos frases elo
giosas. La turbación de María no se atribuye a la aparición, sin
al saludo. La dificultad de María está expresada en forma parecid
a la de Zacarías: «¿Cómo conoceré esto?» (Zac). «No conozc
varón» (María). El sentido es muy distinto. Zacarías duda de
mensaje; María no duda. La solución del ángel consiste en explica
mejor la naturaleza de la concepción. La señal la da sin que hay
sido pedida. La aceptación de María es original y no tiene parale
en el caso de Zacarías.

26 *Galilea:* región septentrional de Palestina; por su distanci
de Jerusalén, centro del judaísmo, y por su contacto con los gentile
era mal vista en los centros religiosos oficiales (cf. Jn 7,41). Er
llamada «Galilea de los gentiles», *gelîl hagoyim* (cf. 1 Mac 5,15)
Nazaret no figura ni en el AT ni en Josefo. Las últimas excavacione
de los franciscanos nos dan un modo de vivir muy primitivo par
los tiempos mismos de Herodes. Dios escoge lo humilde (cf. 1 Co

[1] Lista muy completa hasta el 1957 puede verse en LAURENTIN, *Luc I-II*, con sus 500 tí
tulos. Nosotros ponemos la que puede interesar más a nuestros lectores. Cf. S. DEL PÁRAMO
La anunciación de la Virgen: EstB 16 (1957) 161-185; *Ave María, comentario exegético doc
trinal* (Santander 1960); D. GONZALO MAESO, *Exégesis lingüística del Ave María:* CultB 1
(1954) 302-319; J. LEAL, *La salutación del ángel y la Inmaculada:* EstE 28 (1954) 391-415
S. LYONNET, χαῖρε, κεχαριτωμένη: B 20 (1939) 131-141; *Le récit de l'Annonciation et la ma
ternité divine de la Sainte Vierge:* AmiCl 66 (1956) 33-48; A. MÉDÉBIELLE, *Annonciation*
DB(S) 1 (1928) 262-297; A. RIVERA, *La maternidad espiritual de María en S. Lc 1,26-38*
EstMar 7 (1948) 51-90; J. ROVIRA, *Spiritus S. in Incarnatione:* VD 5 (1925) 361-366; M. TUYA
En el relato de la Anunciación, ¿está expresada la divinidad del Mesías¿: CT 82 (1955) 383-420
Valoración exegético-teológica del «Ave, gratia plena»: ib. 83 (1960) 3-27; PIETRO DELLA MA
DRE DI DIO, *Quomodo fiet istud, quoniam virum non cognosco?:* ECarm 8 (1957) 277-314
Gratia plena: ib. 11 (1960) 75-126; S. GIBLET, *L'Aube du Salut: L'Annonciation (Lc 1,26-28)*
BVieChr (sept.-nov. 1954) 96-108; F. BOURASSA, κεχαριτωμένη: ScEccl 9 (1957) 313-16
J. P. AUDET, *Autour de la théologie de Lc I-II:* ib. 11 (1959) 409-18; L. G. FONSECA, *La Don
na del Protovangelo alla luce del Vangelo:* Mar 16 (1954) 209-27; A. JONES, *Background o
the Annunciation:* Script 11 (1959) 65-81; C. J. JELLAUSCHEK, *Maria Verkündigung in neue
Sicht:* Münch ThZ 10 (1959) 102-113; A. STROBEL, *Der Gruss an Maria (Lc 1,28):* ZNTW
53 (1962) 86-110; M. CAMBE, *La charis chez St. Luc. Remarques sur quelques textes, notam
ment le kecharitômene:* RB 70 (1963) 193-207; L. LEGRAND, *L'arrière-plan néotestamentair
de Luc 1,35:* RB 70 (1963) 161-92; D. CRÉ, *Le fiat de l'Annonciation:* EtF 13 (1963) 1-32
129-36.

ciudad de Galilea, por nombre Nazaret. [27] a una virgen desposada con un varón llamado José, de la casa de David. El nombre de la vir-

1,26-31). La etimología moderna se resiste a derivarla de «neser», tallo, flor (Is 11,1), y prefiere «nasar», guardar. Nazaret significaría, según esto, «centinela», «guardiana». Lucas la llama «ciudad», pero realmente era una pobre aldea, que debe toda su importancia al hecho cristiano. El nombre de «nazarenos» dado a los cristianos es irónico y despectivo [2].

27 *A una virgen:* παρθένον, *virgo*, sugiere la idea de frescura, verdor, juventud e integridad. En griego y en latín «virgen» se opone a «mujer». Equivale al hebreo *bethûlah*. De Rebeca se dice que era joven *(na'ar)* y virgen *(bethûlah)*, que no había conocido a ningún hombre (Gén 24,16). Por sólo el vocablo deducimos que María era joven y que conservaba su integridad. El contexto corrobora esta conclusión: toda la narración de Mateo y Lucas prueba que José y María no habían tenido contacto carnal. La dificultad de María para la concepción es que «no conoce varón» (v.34). Lucas nos conserva el testimonio de María; Mateo el de José. Mt 1,23 recuerda también la profecía de Isaías sobre la Virgen-Madre (Is 7,14). Lucas acentúa el carácter virginal de María con la yuxtaposición de «virgen desposada» y la repetición «y el nombre de la virgen María». *Desposada:* este término, como su equivalente griego ἐμνηστευμένην, puede entenderse como «prometida» o como «casada». La tradición se divide en estos dos sentidos, y también la exégesis moderna. Holzmeister y Perrella sostienen que María era nada más que prometida y todavía no vivía con San José; Frangipane, Henze y Lattey, que estaba realmente casada y vivía ya con San José [3]. Entre los hebreos, por el contrato matrimonial (desposorio) el esposo se constituía en verdadero señor *(baál)* de la esposa, que era considerada como adúltera en caso de infidelidad o como viuda en caso de muerte del esposo. El uso del matrimonio en este tiempo prenupcial era legítimo, pero estaba mal visto. El matrimonio o las bodas tenía lugar con la conducción de la esposa a casa del esposo. Al tiempo de la anunciación, ¿existía entre José y María verdadero matrimonio *(nissûin)* o nada más que los desposorios *(quiddushîn)*? ¿Era José verdadero marido y señor *(baál)*, y María verdadera mujer *(ishsha)* de José?

La respuesta no es cierta en ningún sentido, aunque hasta el siglo XIX la mayoría de los autores, con San Juan Crisóstomo, Santo Tomás, Suárez, Maldonado..., sostienen que existía ya el verdadero matrimonio. Del XIX en adelante empieza a prevalecer la sentencia de los simples desposorios. Hoy hay autores (Frangipane, Henze, Bover) que han reaccionado fuertemente en el

[2] Cf. C. Kopp, p.86-122; B. Bagatti, *Ritrovamenti nella Nazareth evangelica:* StBFLA (1954-5): p.1-40; DB(S) VI 318-63.

[3] Cf. U. Holzmeister, *De S. Ioseph quaestiones biblicae* (Romae 1945) p.68-80; G. Perrella: DivTh 35 (1932) 378-98.519-31; D. Frangipane: VD 25 (1947) 99-111; C. M. Henze: DivTh 51 (1948) 46-58; Mar 12 (1950) 285-90; C. Lattey: VD 30 (1951) 30-33.

sentido tradicional. Para la solución conviene tener presentes lo siguientes puntos:

1.º Por el solo texto de Lucas nadie dudaría de que María José estaban realmente casados. En 2,5 «desposada» tiene sentid ciertamente de «casada». Lucas no deja entrever ningún cambi legal entre la anunciación y el nacimiento de Jesús.

2.º La razón para dudar proviene de Mt 1,18-25, donde « primera vista» parece que José no vive todavía con María. Per para valorar su sentido objetivo conviene tener presente:

a) Mt 1,19.20 llama a José «marido» (ὁ ἀνήρ) de María, y ésta, «mujer» (τήν γυναῖκα) de José. Es decir, Mateo emplea lo términos clásicos de «marido» y «mujer» al tiempo de las duda: Coincide, pues, con Lucas.

b) Convenire (συνελθεῖν) (v.18) es un eufemismo para expre sar el uso del matrimonio, equivalente al de «conocerse». *Dimitter* ἀπολῦσαι (v.19), es el término propio para expresar la disolució del matrimonio. El término más oscuro y que pudiera interpretars mejor en la sentencia de los simples desposorios es el *acciper* παραλαβεῖν (v.20). Pero debe notarse que en el NT para la celebra ción del matrimonio se usa λαμβάνειν *(accipere)* y no el compuest para-lambanein, *assumere*, que indica más bien entrega y acepta ción de un hecho o situación, adhesión (Jn 1,11; 1 Cor 15,1.: Flp 4,9). Puede, pues, traducirse muy bien: retener, quedarse co seguir con...

c) El marco literario de Mateo se mueve dentro «del sueñ (1,20), donde fácilmente pueden confundirse los límites de lo re e imaginativo, de lo objetivo y subjetivo. José, como dice el Crisós tomo, se ve separado de su mujer. Y el ángel le habla en este plan de su sentimiento e imaginación, diciéndole que tome o vaya po María, su esposa. No se pueden valorar los términos de la mism manera en un cuadro de sueños que en el de la viva realidad.

Por tanto, atendiendo solamente al estudio exegético de Luca y Mateo, tenemos por más sólida la sentencia tradicional y antigu de que María vivía con José al tiempo de la anunciación. Las con secuencias morales son notablemente mejores en esta teoría: Jesú es concebido *dentro* del matrimonio; el viaje y estancia en casa d Isabel durante tres meses se explica mejor si María no es una simpl desposada. También se explica mejor que nadie extrañe el embaraz en María cuando vuelve a Nazaret. El único que puede extrañars y se extraña de hecho es «su marido», porque ignora aquella concep ción.

¿Qué edad tenía María? Entre los rabinos, la mujer se considera *a)* Niña *(tînôqeth)* hasta los once años. *b)* Menor *(qetannah)* d once a doce. *c)* Mayor *(gedulah*, adulta), de los doce en adelant Obligación de la ley. *d)* Núbil a los doce y medio. Esta edad s llama *na'arah*. Es el tiempo en que no ha alcanzado el pleno des arrollo físico. El tiempo propio para los esponsales es de doce a trece En las inscripciones se habla de una mujer que muere a los treinta cuatro años y es abuela de muchos nietos. Los primeros pasos par

los desposorios de la Virgen se debieron dar de los doce a los trece años. Los desposorios duraban un año. Al cabo de este año era obligatorio el matrimonio, que el esposo llevara a su casa a la esposa.

José, hebreo *Josef*, que Dios añade, otros niños al que acaba de nacer. Según la etimología popular de Gén 30,23, deriva de *'asaf* = quitar. Se encuentra también en textos egipcios. Era hijo de Jacob (Mt 1,16) o de Helí (Lc 3,23), de la familia de David (Mt 1,20; Lc 3,23ss), un obrero (τέκτων); hombre justo, que cumple con toda la ley [4].

De la casa de David: el pueblo judío se dividía en tribus; las tribus, en familias *(Mishpahôt, patriae, familiae)*, y las familias, en casas *(Batîn, Batê Habôt, domus patrum)*. De José se dice expresamente que era de la casa y familia de David (2,4). ¿Se refiere también aquí a José o se refiere a María? Lagrange, Zerwick y la generalidad de los autores modernos lo refieren a José. Pero hay motivos para dudar. Gramaticalmente puede referirse el inciso a José, que es el nombre que precede inmediatamente. También puede referirse a la Virgen, que es el personaje central de la narración. Lucas podía así indicar la descendencia davídica, «según la carne», del Mesías, como dice Rom 1,3. Ireneo en el siglo II [5], Tertuliano en el III [6] y el Pseudo Mateo en el V [7] hablan del origen davídico de María.

María: los autores estudian el sentido de este nombre y distinguen entre lo que sonaba popularmente *(a)* y etimológicamente *(b)*.

a) Lagrange nota que era un nombre frecuente entre la aristocracia femenina. En tiempo de los hasmoneos se pronunciaba *Mariam* y se relacionaba con la palabra aramea *marya* = señor. La intención de los padres pudo ser llamarla «señora», «princesa».

b) Etimológicamente, múltiples explicaciones. Bardenhewer cuenta hasta 75. En la Edad Media adquirió mucha importancia el significado de «Estrella del Mar», por la autoridad de San Jerónimo, que no escribió «stella maris», sino «stilla maris» (gota del mar). Mar en hebreo significa gota, *stilla*. El P. Bover propone el significado de «Iluminada, Iluminadora», apoyándose en 1,78.79, donde se alude al Oriente, a la acción de iluminar. El P. Zorell deriva el nombre del egipcio: *Merit-Yam* = amada de Yavé. De hecho encontramos con el mismo nombre a la hermana de Moisés. Recientemente el P. Ernesto Vogt ha revalorizado la explicación que dan la Poliglota de Alcalá, San Pedro Canisio, Estius, Alcázar A Lápide: María = *exaltata*, exaltada. En los textos de Ras

[4] Cf. U. Holzmeister, *De S. Ioseph quaestiones biblicae*; D. Buzy, *St. Joseph* (París 1951); Hoepfl, *Nonne hic est fabri filius?:* B 4 (1923) 41-55; H. Rondet, *St. Joseph:* NRTh 75 (1953) 113-140; F. Jantsch, *José de Nazaret* (Madrid 1954); S. del Páramo, *La edad de San José:* SalT 44 (1956) 259-65; B. Llamera, *Teología de San José* (Madrid 1953); X. Léon-Dufour, *Justo:* NRTh 81 (1959) 225-31.

[5] *Demostración de la predicación apostólica* 59: PO 12,705; *Adv. Haer.* III 21,5.

[6] *De carne Ch.* 22: ML 2,834.

[7] I n.1-2, ed. Amann, p.283. Dice que Joaquín y Ana eran de la tribu de Judá y de la raza David.

gen, María. 28 Entró donde ella estaba, y dijo: «Alégrate, llena de gra

Shamra existe un substantivo *m r y m*, derivado de la raíz *r w m* que significa lo mismo que el hebreo *maron* = altura, alto, alta [8]

28 *Alégrate:* χαῖρε, éste es el saludo de los griegos (Mc 15,18) que corresponde al saludo *shalon*, paz, de los semitas (Mt 26,49 28,9). Jn 20,20-21.26 reproduce la fórmula semita de «paz». Tambiér Lc 24,36. ¿Qué fórmula usó el ángel?

a) Los autores generalmente (Lagrange, Joüon, Knabenbauer piensan en la fórmula hebrea: *shalon leka, pax tibi*. Este es el salud ordinario de Jesús, el de Pablo en sus cartas y el que ha quedad en la liturgia: *pax vobis (shalon laken)*.

b) Toledo ve algo no común en el saludo del ángel, relacio nado con el contenido de su mensaje, que era de gozo. Reciente mente, el P. Lyonnet defiende como original el saludo griego de l alegría. Si la fórmula griega fuera traducción del saludo hebre *shalon*, extrañaría este purismo griego en una sección esencialment semita. El saludo sería la única palabra que Lucas no ha tomad de los LXX en el díptico de las dos anunciaciones, porque los LX siempre traducen *shalon* con εἰρήνη. El mismo Lucas traduce as en el resto del evangelio. Χαῖρε en los LXX tiene sentido de alegrí siempre, y en Sof 3,14; Joel 2,21; Zac 9,9 se refiere a la alegrí mesiánica. En el culto y en la oración de los judíos, *Ronni* = alé grate, introduce una exhortación a la alegría mesiánica. El *no tema* de 1,30 corresponde a χαῖρε y θάρσει de Sofonías y Joel, donde v en paralelismo también con χαῖρε. Así en el saludo del ángel tene mos el paralelismo: *alégrate..., no temas*. Por fin, los Padres griego ven siempre un sentido trascendente en el saludo. Así lo explica hoy Gaechter, Huby, Maertens, Laurentin, Lyonnet.

Llena de gracia, κεχαριτωμένη. Es la palabra más important del saludo. Nótese el oficio nominal que desempeña. No dice e ángel: alégrate, *María*, sino «alégrate, *llena de gracia*». Esta obser vación remonta a los comentarios más antiguos. Es como si Dios por medio del ángel, cambiara de nombre a la Virgen. Y Dios pon el nombre en relación con el ser de la persona o su misión. «L gracia» afecta muy particularmente a María. Aunque el participi no lleva artículo, porque sustituye al nombre propio en este caso se pudiera traducir: alégrate, *la* llena de gracia, pues el salud afecta particularmente a María. Se trata de un participio de per fecto, que indica un estado. María posee la gracia cuando el ánge la saluda, y la posee de modo estable. El perfecto expresa una cuali dad del pasado que persiste en el presente. «Si ergo verbum χαριτόω significat «afficere gratia», hanc totam operationem exprimit ut effec tam (passivum) in Maria, et quidem modo permanenti et stabili (perfectum)» (Zerwick). Se trata de un verbo raro. Tres veces en el AT: Ecli 9,8; 18,17; Sal 17,26 (Símaco). En el NT dos: Lc 1,28;

[8] Cf. J. Leal, *Y el nombre de la Virgen María:* Lum 2 (1953) 24-37; L. F. Rivera, *El nombre de María:* RevB 16 (1954) 40-44; R. Laurentin, p.17-18; B 38 (1957) 1-23; J. B. Bauer: Mar 19 (1957) 231-34.

Ef 1,6. Lo extraño del término, su empleo nominal, el sentido sobrenatural que tiene en Pablo, maestro de Lucas; benevolencia de Dios y dones dimanantes de ella, nos orientan aquí en este mismo contenido teológico, así como el contexto inmediato del ángel y su gran mensaje; las alabanzas que poco después pronuncia Isabel por inspiración divina. La traducción latina más literal es la del *Codex Palatinus* (e) de la tradición africana: *ave gratificata,* que no ha prevalecido. Se ha impuesto en su lugar *gratia plena,* que estudia D. F. Stummer y tiene por muy exacta [9]. El participio griego expresa estas tres ideas del latín «llena de gracia»: *a)* la idea de *gracia; b)* la idea de *posesión,* permanencia y estado; *c)* la idea de *abundancia.* Esta idea en griego no la da el participio de perfecto, sino *tal verbo* y en tal contexto literario. La traducción de la Vg latina ha tenido un gran éxito: se encuentra en la VL, en la Siríaca, en San Ambrosio, Jerónimo y Agustín. Los mismos griegos recurren a expresiones equivalentes a la nuestra latina [10]. Es posible que la traducción latina haya sido influenciada por la siríaca. Con todo, la perífrasis de la Vg se ha impuesto sobre la otra de «gratificata», porque esta traducción en la lengua vulgar latina podía interpretarse mal, en sentido activo propio del deponente: «gratificari» [11]. La traducción de la Biblia de Jerusalén es considerada como muy exacta y clara: «tú que has sido y estás llena de gracia» [12]. De las consecuencias teológicas que derivan los mariólogos, la más fácil es la de la inmaculada concepción. La mediación universal y la realeza quedan más lejanas. En todo caso, el término *admite* toda la amplitud de gracias que la Iglesia atribuye a María. «Capax est. Sed *non ita continet,* ut inde erui possit omnis illa plenitudo gratiae cum certitudine, nedum cum necessitate» (Zerwick).

El Señor es contigo: literal «el Señor contigo». Esta frase se relaciona con la exhortación a la alegría y con la plenitud de la gracia. El P. Holzmeister ha estudiado el contexto remoto: *a)* La frase en la Biblia sólo se aplica a personajes excepcionales puestos en ocasiones excepcionales. Cuando se les impone por parte de Dios una misión singular y difícil; cuando la realizan o van a realizar. *b)* La presencia del Señor siempre es activa y eficaz en el logro de la misión impuesta [13].

El contexto remoto no basta. Tiene más importancia el próximo, que concreta el sentido general. Aquí el contexto inmediato nos habla de alegría mesiánica y de plenitud de gracia. La presencia del Señor, el porqué de la alegría y de la gracia, determinan su carácter sobrenatural. Aunque las tres frases del saludo están coordinadas gramaticalmente, pero existe una subordinación lógica entre ellas. La Virgen puede alegrarse con la alegría mesiánica de los

[9] ZAW 62 (1949-50) 161ss.

[10] Cf. C. Passagli, *De Immaculato Deiparae semper Virginis conceptu* p.1.ª (Neapoli 1855) p.677.

[11] Cf. C. Mohrmann, *Ave gratificata:* RivStorChiesaIt 5 (1951) 1-6.

[12] Cf. Pietro della M. di Dio: ECarm 11 (1960) 126: F. Bourassa interpreta de la gracia misma en persona de Cristo, apoyado en el paralelismo de los v.28.30s (ScEccl 9 [1957] 313-16).

[13] Cf. *Dominus tecum:* VD 8 (1928) 363-69; 23 (1943) 232-37.257-62.

profetas, porque Dios se complace en ella y «ha obrado en ella grandes cosas», como prueba «la excepcional presencia de Dios». Esta presencia es un hecho cuando habla el ángel, el cual no dice: Dios *estará* contigo, sino *Dios contigo*, ahora y después y antes. La presencia de Dios es dinámica en orden a la persona y en orden a la misión.

Las palabras «bendita tú entre las mujeres» faltan en los manuscritos B S L 579 W 700 565, *sah sipal arm*. Se encuentran en CDOK, *lat bo sir got georg*, Diatesaron. Las omiten Tischendorf, Soden, W.-Hort, Nestlé. Las ponen con duda Vogels, Lagrange, Merk, Médébielle. Las admite Bover. La casi totalidad, con todo, de los modernos las atribuye a una armonización del v.42. Obsérvese que omiten estas palabras toda la familia alejandrina y dos códices (565, 700) de la Cesariense, pero se encuentra en la occidental muy extendida, ya que llega hasta el siglo II. Las primeras ediciones críticas se colocaron abiertamente en el lado negativo; posteriormente, Vogels, Lagrange, Merk, dudan. Bover afirma. Razón de orden interno puede ser el paralelismo. Pero E. Power las considera muy propias del contexto [14]. Con certeza no se pueden rechazar. Por lo demás, esta frase se lee inciertamente en el v.42. La bendición tiene sentido superlativo-relativo: la más bendita de las mujeres.

EXCURSUS I.—**Perspectivas mariológicas del saludo**

El saludo del ángel, aun prescindiendo de la frase dudosa: «bendita entre todas las mujeres», abre grandes perspectivas mariológicas:

1. Es un saludo excepcional. Un ángel que viene de parte de Dios y habla a una virgen con términos que nadie ha escuchado hasta el presente. La prodigiosa memoria de Orígenes no recuerda semejante saludo en ningún otro paso de la Escritura [15]. Lo mismo repite San Ambrosio [16].

2. Lo extraordinario del saludo se revela, como ha dicho San Ambrosio, en la admiración que produce en el ánimo de María: *Ella se turbó con esta salutación*. Las palabras y el contenido fueron excepcionales. Lo singular del saludo se salva, aunque el ángel saludara con el *shalon* común entre los hebreos. Pero, si usó también el χαῖρε, exhortando a la alegría mesiánica de que hablan los profetas, como hemos explicado, el saludo es más singular, más denso y más compenetrado todo él desde el principio. Las tres frases de que consta forman un todo único, que explica la admiración de María ante tan singular salutación. No es la alabanza la que extraña a María. Ante las alabanzas de Isabel, ella reacciona alabando a Dios, que ha mirado la pequeñez de su esclava. Aquí la reacción de María es otra. Es la de reflexión, examen, para penetrar *en el misterio* del saludo.

3. El saludo del ángel encierra, pues, un misterio, un sentido hondo, una realidad singular, que es lo que le distingue de los demás saludos. Esa realidad se expresa doblemente en nuestra exégesis: por vía de *exhortación* al gozo, a la alegría mesiánica, que anunciaron los profetas al pueblo fiel de Israel, y por vía de *afirmación* o enunciación: *Llena de gracia, El Señor es contigo*. Estas dos frases no son deseos, sino hechos, realidades.

[14] *In festo Annuntiationis:* VD 5 (1925) 69.
[15] *In Lc* hom.6: MG 13,1815.
[16] *In Lc 2,9:* ML 15,1636.

4. Las realidades que afirma el ángel en primer plano son la benevolencia divina, la complacencia de Dios en María y su presencia, su asistencia. Estas son dos realidades actuales. Expresadas en forma que indica un estado que permanece. María está en estado de gracia, de favor divino, de unión con Dios. Nada indica cuándo ha empezado este estado. El tiempo perfecto κεχαριτωμένη es el más apto para expresar lo que siempre es. Los Padres lo emplean corrientemente cuando hablan de las procesiones divinas, de la generación del Verbo y de la procesión del Espíritu Santo. Puede muy bien expresar la idea de que María *siempre* ha sido grata a Dios. Si San Lucas hubiera querido decir que había empezado a ser santa en el momento de la anunciación, hubiera debido usar el presente. Si se hubiera referido simplemente a una santificación anterior, a un momento particular de su vida y anterior, sin más determinación que la de un hecho pasado, hubiera empleado el aoristo, que es el tiempo de la acción pasada. El perfecto nos autoriza a traducir: María *siempre* grata a Dios. La santidad original, la concepción inmaculada, entra, pues, en las perspectivas de la salutación angélica.

5. El verbo expresa en primer plano la complacencia y benevolencia divina para con María. Pero esta benevolencia constante y eterna de Dios con la Virgen es eficiente y activa. Así es la benevolencia de Dios siempre. Eleva a la criatura al plano divino, poniendo en ella su imagen, su dignidad, su ser, sus dones y gracias. Esta es la santificación de María, la gracia ontológica de María, que se extiende tanto cuanto se extiende la benevolencia. Plenitud de benevolencia, plenitud de dones; constancia y perpetuidad de la benevolencia, constancia y extensión perenne de los dones. La Virgen está llena desde que Dios se empezó a complacer en ella como en algo real y existente.

6. El misterio y contenido profundo del saludo se confirma con el marco inmediato de la escena. Un ángel que viene de parte de Dios, que anuncia el gran misterio de salvación escondido por todos los siglos, que pide el consentimiento de María, que ha sido escogida para ser Madre del Mesías, que va a ser Madre virginal, como ninguna otra mujer lo ha sido nunca ni lo será. Todas éstas son circunstancias que elevan la figura de la mujer bendita por encima de todas las demás mujeres. La primera mujer fue creada en gracia, agradable a Dios desde el primer momento de su existencia. María queda muy por encima de Eva en todo el marco de esta narración. El marco nos habla, pues, implícitamente, de la concepción inmaculada de María.

7. Los mariólogos han querido ver también en este saludo del ángel el misterio de la asunción corporal de María. Existe un fundamento real para ello. La plenitud de la benevolencia divina para con ella, la plenitud de la gracia, de la maternidad divina, la concepción inmaculada, que es el contenido formal del saludo, están muy relacionadas con la inmortalidad corporal. Eva fue creada en gracia e inmortal. María aparece aquí muy por encima de Eva en la benevolencia y amor de Dios. Existe, pues, un verdadero fundamento para pensar en la asunción.

8. Este contenido mariológico lo da el texto por sí mismo. Sin apelaciones al magisterio de la Iglesia o a la tradición. Aunque la Iglesia y la tradición son las que han empujado a los exegetas para ahondar en el contenido formal del saludo del ángel. Con la luz de la tradición, el saludo del ángel es decisivo en favor del dogma de la Inmaçulada y aun de la Asunción. Nosotros hemos querido tratarlo solamente como exegetas. Haciendo un estudio puramente literario del texto. Y creemos que él, por sí solo, es un argumento serio en favor del dogma de la Inmaculada y aun de la Asunción.

cia. El Señor es contigo». 29 Ella se turbó con la salutación y pensaba
qué significaría semejante saludo. 30 El ángel le dijo: «No temas, Ma-
ría, porque has hallado gracia delante de Dios 31 y vas a concebir en
tu seno y darás a luz un hijo, a quien pondrás por nombre Jesús. 32 El
será grande y se llamará Hijo del Altísimo y el Señor Dios le dará el

---

29 Este verso consta de dos miembros relacionados entre sí. La reflexión de la Virgen sobre el sentido del saludo explica la causa de su turbación, que no se debe ni a la presencia del ángel ni a las alabanzas, sino al contenido del mensaje, en el cual entrevé una gran misión por parte de Dios. La turbación de Zacarías subraya el temor y se debe a la aparición. Aquí no se insiste en el temor, y la misma reflexión continuada (imperfecto) revela serenidad y dominio en la Virgen.

30 Este verso consta también de dos miembros subordinados gramatical y lógicamente. El segundo, *porque has hallado...*, da la razón de la exhortación que contiene el primero: *no temas.* Esta frase equivale al «alégrate» del saludo. En efecto, «encontrar gracia delante de Dios» es para alegrarse. «Hallar gracia delante de Dios» es frase frecuente en la Escritura (cf. Gén 6,8). Pero su sentido concreto depende del contexto inmediato. Aquí corresponde al «llena de gracia» (v.28) y tiene su efecto y manifestación en la elección para Madre del Mesías (v.31-33). Pero la elección no agota todo el contenido de «la gracia». Dios escoge a María porque se complace en ella. Esta complacencia divina se funda en algo más que los dones puramente naturales.

31 Estas palabras son eco de Gén 16,11 («hinnak harah», *ecce concepisti);* Jue 13,3.5 y sobre todo de Is 7,14, citado expresamente por Mt 1,23. La concepción virginal es clara si se atiende también a que falta toda mención al padre terreno. La concepción se presenta como futura; la gracia se ha presentado antes como presente. Nótese cómo la concepción y el parto se colocan en el mismo plano, como hace Is, que habla de la virgen que «concibe y da a luz un hijo». El paralelismo de Lucas con Is 7,14 es claro. En Is tenemos las mismas frases de Lucas: *a)* concebir y dar a luz un hijo; *b)* ponerle el nombre. El ángel habla en segunda persona (tú concebirás...). Isaías, en tercera (la Virgen concebirá... llamará). En Isaías el nombre es Emmanuel; en Lucas, Jesús. *Jesús* es forma abreviada de *Yehôshuah* = Yahô salva, salvó. La salvación es obra de Dios en la Escritura. Por eso, entre el Emmanuel de Isaías (= Dios con nosotros) y el Jesús de Lucas hay relación. En el AT se mencionan dos «Jesús» o salvadores del pueblo: Josué, que introduce en Palestina al pueblo, y el sumo sacerdote, que viene con Zorobabel del destierro (Zac 3,1-10; Ag 2,3.5). Jesús, pues, etimológica e históricamente simboliza la salvación, que en nuestro caso es la definitiva.

32 Este verso consta de dos partes: *a)* la grandeza del hijo; *b)* el reinado. «Ser grande» y «llamarse hijo del Altísimo» se corresponden y explican. En la mentalidad semita, «el nombre» se corresponde con «el ser». Por esto, «llamarse» equivale a «ser». *Grande,* así

trono de David, su padre. [33] Reinará en la casa de Jacob por los siglos y su reinado no tendrá fin». [34] Respondió María al ángel: «¿Cómo

---

en absoluto, sin frase limitativa (grande delante del Señor, v.15), se aplica a solo Dios. Aquí coincide con «hijo del Altísimo». En el AT, «hijo de Dios» se aplica a los ángeles (Sal 28,1), al rey y ministros (2 Sam 7,14; Sal 81,6), al pobre y al justo oprimido (Sal 2,10). En Act 13,32-34, el Mesías es constituido hijo de Dios por la resurrección y ascensión (cf. Rom 1,4). La expresión puede explicarse con el sentido mesiánico, pero en todo su conjunto tiene un sentido más hondo.

El Mesías, según los vaticinios del AT (2 Sam 7,12; 1 Par 22,9s; Sal 88,36ss; Is 9,6; Miq 4,7; Dan 7,14), se considera como heredero del reino de David en la casa de Jacob o en Israel (Is 2,5; 8,17; 46,3; 48,1). La característica de este reinado es la eternidad, lo definitivo. La descripción del Mesías encuadrada en el AT no es invención de Lucas.

34 Aquí tenemos las primeras palabras de la Virgen, profundas y misteriosas, como prueba la variedad de explicaciones modernas [17]. La respuesta consta de dos partes: *a)* La pregunta: ¿Cómo será esto? *b)* La razón de la pregunta: pues no conozco varón. La pregunta se refiere a su concepción y maternidad mesiánica. *Esto* se refiere a lo que ha dicho el ángel en los v.31-33. *Cómo* indica modo, manera de realización. No duda de la verdad del ángel, pero no ve el modo concreto como ella podrá concebir y ser madre. La Virgen piensa en el futuro: *será*. Y pregunta, no por pura curiosidad, sino por deber, ya que se trata de cosa que le incumbe a ella, que debe concebir y dar a luz. La misma pregunta supone un misterio en la Virgen y en Lucas, que nos ha dicho que «la Virgen estaba desposada». Si, como nosotros hemos explicado, la Virgen estaba «ya casada» y vivía con San José, la pregunta carece de sentido, si no existe el misterio de «la abstención» y propósito virginal. Si solamente mediaban los desposorios, la pregunta tampoco tiene gran sentido en el plano natural. Como se trata del futuro *(será)*, bastaba con celebrar la boda. La razón que justifica la pregunta nos sumerge más en el misterio del alma de la Virgen y del propio San José. Si el matrimonio o los desposorios de la Virgen con José fueran corrientes, no tendría por qué preguntar «cómo» ella iba a ser madre; si la psicología de la Virgen dentro del matrimonio o de los desposorios fuera la corriente, ella se hubiera explicado fácilmente «cómo» iba a ser madre. La razón de su pregunta sobre el «cómo» puede ser madre es «su especial psicología» dentro del matrimonio o desposorios. «Ella no conoce varón». *Varón* es lo mismo que marido (2,36; Mt 1,16.19; Mc 10,12). «Conocer» tiene, dentro de este orden de la

[17] N. L. Martínez, *Porque no conozco varón:* CultB 11 (1954) 333-35. Siguen la sentencia tradicional: U. Holzmeister: VD 19 (1939) 70-75; B. Brodmann: Ang 30 (1955) 27-34; I. Villanteva: EstB 16 (1957) 307-328; Pietro della M. di Dio: ECarm 8 (1957) 277-4; S. del Páramo: EstB 16 (1957) 161.185; P. Ceroke: CBQ 19 (1957) 329-42; J. Galot: RTh (1957) 463-77; M. Zerwick: VD 37 (1959) 212-24.276-88. Para la crítica textual de los v.34-36 cf. Vogels: ZNTW 23 (1951-2) 256-60.

concepción, sentido eufemístico (Mt 1,25; Gén 4,1; 19,8) y significa el acto propiamente matrimonial. El tiempo presente *no conozco* significa propósito y voluntad, modo habitual de obrar, y afecta tanto al pasado como al futuro. Si solamente afectara al pasado y presente, la razón que justifica la pregunta carecería de sentido. Para una concepción futura *(será)* bastaba un conocimiento futuro. La respuesta del ángel se moverá también en este plano de la futura exclusión del acto matrimonial y apelando a la futura acción de Dios. Es decir, que el ángel responde en el mismo plano en que se mueve la dificultad o razón de la duda de la Virgen. No se trata de hacer uso del matrimonio para esta concepción y nacimiento, porque todo se deberá a la acción exclusiva de Dios. Es posible que María hubiera entrevisto que el ángel le anunciaba una concepción y nacimiento virginal, según Is 7,14; pero con su pregunta quiere que el ángel declare plenamente su plan sobrenatural. Marta también entrevió que Jesús iba a resucitar a Lázaro, pero quiso que se declarase mejor (Jn 11,23.24).

De nuestra explicación se sigue que la Virgen tenía voluntad de virginidad dentro del matrimonio. Poco interesa que tuviera voto estrictamente tal o simple propósito. También se sigue que hasta ahora José, «su marido» o «su esposo», la había respetado. La seguridad con que María habla sobre el futuro nos autoriza a pensar que José aceptaba el futuro virginal. Esta virginidad de los dos esposos es un misterio, que sólo se explica en su finura espiritual y en la obra de Dios, conforme siempre con su elección y misión. Esta realidad divina no se puede desconocer y pesa más que el Sitz-im-Leben, hoy mejor conocido, y que no era totalmente extraño a la virginidad. La Escritura alaba la castidad de Judit y Ana, viudas sin hijos. Entre los esenios regía el ideal de la virginidad, que mencionan Plinio, Josefo y Filón. Filón habla de conventos de mujeres contiguos a los de los hombres, pero separados por un muro. La mayor parte eran vírgenes ancianas, que habían guardado la virginidad libremente por amor a la sabiduría. Filón, contemporáneo de María, concibe la virginidad por amor a la virtud y a la sabiduría. Los documentos de Qumrân confirman estos testimonios y nos hablan de la abstinencia de Moisés desde que tuvo la visión de la zarza [18]. Por estas razones nos parece «inaceptable»: *a)* la sentencia de Haugg-Gaechter, Bauer, Schmid, que explican la dificultad de la Virgen porque todavía no está «casada» y no es más que «prometida» [19]; *b)* la de Audet [20], según la cual María no habla de su propósito de virginidad, sino que, habiendo entendido que como madre del Mesías debe ser virgen, pregunta cómo esto se puede compaginar con su desposorio matrimonio; *c)* carece de fundamento J. Gewiess al decir que la respuesta de la Virgen es un recurso literario de Lucas para expresar la concepción virginal.

[18] Cf. R. Laurentin, *Luc I-II* p.179-88; J. Bonsirven, *Le Judaïsme* II 269-72.

[19] Cf. VD (1959) p.214-224; *María en el Evangelio* p.143-152.

[20] Cf. RB 63 (1956) 346-74; EstB 16 (1957) 161-185; VD 37 (1959) 276-79; Laurentin, p.178; J. Gewiess: BZ 5 (1961) 221-54.

será esto, pues no conozco varón?» [35] El ángel respondió, y le dijo: «El Espíritu Santo vendrá sobre ti y el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra. Y por eso lo que nacerá (de ti) santo será llamado

---

35 La respuesta del ángel consta en este verso de un hecho y de una consecuencia. El hecho está expuesto en dos miembros paralelos, donde se corresponden los sujetos (Espíritu Santo-Poder del Altísimo) y los verbos (vendrá-cubrirá). El hecho tiende a subrayar la causa totalmente divina de la concepción. *El Espíritu Santo: a)* puede ser sinónimo de «el poder del Altísimo», sentido que tiene «Rûah Yahweh» en el AT; es decir, designa a Dios sin distinción de personas, como poderoso y eficiente (cf. Gén 1,2; Sal 103,30 en el orden natural, y Núm 11,25; Ex 31,3; Is 11,1-6 en el orden moral). El Espíritu del Señor es el mismo Yavé presente y operante. *b)* Puede ser también «el Espíritu Santo», como contradistinto del Padre y del Hijo. Favorece este sentido personal la expresión misma de «Espíritu Santo», que en Lucas y Actos tiene sentido personal aun en I-II. En Act 10,38 tenemos las dos expresiones: Espíritu Santo y Poder = en el poder del Espíritu Santo. El Espíritu Santo se considera como el poder del Altísimo.

Te cubrirá con su sombra: ἐπισκιάσει es término poco frecuente. Sólo tres veces en los LXX. Mientras que «venir sobre» es frecuente. En Ex 40,32-33 (hebr. 34,35) traduce el verbo *shakan*, habitó, refiriéndose a la presencia divina bajo la nube del tabernáculo; en Sal 90,4; 139,8 traduce a *sakak*, protegió. Aquí ciertamente se habla de presencia, como indica el primer verbo: «vendrá sobre ti». La nube divina, símbolo de presencia y de poder divino, pasa ahora a María, nuevo tabernáculo o arca de la alianza. Dios está con María (v.28) y estará (v.35) de una manera eficiente. Esta presencia dinámica es en orden a la concepción y, por consiguiente, se distingue de la presencia del Hijo encarnado, como anterior a ella.

La segunda parte del verbo encierra la consecuencia: *por eso*, διὸ καί. Tiene dificultad [21]. En cuanto a la lectura, hay que omitir, con todas las ediciones del NT, el ablativo de origen: *de ti, ex te*. La construcción varía según que *santo* sea sujeto o predicado.

1) *Santo* sujeto: El santo que nacerá será llamado hijo de Dios (Knabenb., Fillion, Durand...). Sentencia clara y fácil.

2) *Santo* predicado, y «lo que nacerá» sujeto:

a) Lo que nacerá será llamado santo, hijo de Dios (Bover, Médebielle, Power, Plummer, Zahn). La yuxtaposición de «Santo, hijo de Dios» es extraña a Lucas.

b) Lo que nacerá (será) santo (y) se llamará hijo de Dios. Así traducen La Pesch., Sah. Boahír., Taciano, Arm. La siguen: Lagrange, Marchal, Valensin-Huby, Joüon, Baldi, Vosté, Prat. Esta sentencia añade: *será, y*.

c) Lo que nacerá, santo, será llamado hijo de Dios. *Santo* se considera como atributo del sujeto, equivalente a una proposición

[21] Cf. J. Bover: B 1 (1920) 92-4; EstE 8 (1929) 381-392.

Hijo de Dios.
36 Mira, Isabel, tu pariente, también ella ha concebido
un hijo en su ancianidad. Y éste es el sexto mes de la que se decía es-
téril, 37 porque ninguna cosa es imposible a Dios». 38 Respondió Ma-

---

secundaria: lo que nacerá, como santo, puesto que será santo, será llamado hijo de Dios.

La variedad de explicaciones gramaticales hace pensar a algunos que el texto puede haber sufrido algún trabajo redaccional. Pero conviene tener presente que el texto crítico es seguro y contiene «santo» e «hijo de Dios». Tal vez en la fuente originaria sólo existía «santo», y el redactor griego (Lucas) añadió «hijo de Dios» para explicar mejor el sentido de «santo». Nosotros en la traducción hemos adoptado la construcción 2,c.

¿Qué sentido tiene la frase? Ante todo conviene tener presente el sentido de la conjunción que introduce el miembro y lo une con el anterior: διὸ tiene sentido causal, «por esto, por lo cual», que es reforzado por el καὶ: *Y por eso.* La razón de lo que se enuncia ahora se contiene en lo que antecede: Porque la concepción será divina, por eso lo que naciere santo será hijo de Dios. Si la razón de la filiación divina es la concepción divina, estamos aquí en una filiación histórica mesiánica. Lc 3,38 llama a Adán hijo de Dios, porque fue creado directamente por Dios. No se trata, pues, de la filiación natural, metafísica, que a Cristo le corresponde sólo por la unión hipostática, sino de otra menos perfecta, aunque superior a la de todos los demás hombres, la que le corresponde por razón de su concepción singularmente divina. Así Maldonado, Lagrange, Marchal, Vosté, Zerwick. Otros hablan de la filiación estrictamente natural y divina, pero refieren el verbo «será llamado» al orden lógico: La concepción sobrenatural no será causa de la filiación divina, sino medio de conocerla (Dorado, Baldi, Knabenb., Fillion). Otros (Médébielle, Power, Prat) creen que la partícula causal solamente afecta a «Santo»: «porque el Espíritu Santo vendrá sobre ti, por eso lo que nazca de ti será santo». La filiación divina no queda afectada por la partícula, sino que supone un segundo paso explicativo de la santidad.

Para terminar notemos que «Santo» es título mesiánico (Act 3,14), así como «el Santo de Dios» (Mc 1,24; Jn 6,69), y en este sentido hay que interpretar «el hijo de Dios». Esto es lo que da directamente el texto. Lucas ha podido ver más al escribir bajo la plena luz de la revelación (Zerwick).

Lo que nacerá: el griego se puede aplicar a la concepción y al nacimiento. Ambas ideas quedan incluidas.

36-37 En estos versos el ángel ofrece una señal confirmativa. La señal es milagrosa, pues la concepción de una anciana y estéril está sobre la naturaleza. *Tu pariente:* tal vez en el original arameo se decía «tu hermana», con sentido general de pariente (Taciano). Para este parentesco bastaba que la madre de María fuera de la familia de Aarón, y su padre (Joaquín) de la de David [22].

38 La respuesta de la Virgen merece considerarse. Se llama a sí misma *esclava del Señor*, cuando Lucas la ha llamado «virgen»;

[22] Cf. Gaechter, *María* p.48s. 161s. p.161s.

ría: «He aquí la esclava del Señor; hágase en mí según tu palabra».
Y el ángel se retiró de ella.
39 En aquellos días se levantó María y marchó con presteza a la
montaña, a una ciudad de Judá. 40 Entró en casa de Zacarías y saludó
a Isabel. 41 Apenas escuchó Isabel el saludo de María, saltó el niño en

---

el ángel, «llena de gracia», y sus padres, «María», exaltada, señora o princesa. *Esclava* debe tomarse en el sentido antiguo de *res* o cosa, más que de persona. El esclavo dependía, aun en el ser y vida, de la voluntad del señor. María es esclava *del Señor*, no de hombres. El *fiat*, hágase, no es una aceptación resignada de la voluntad de Dios, sino un deseo alegre y ansioso, como expresa el griego γένοιτο, proposición optativa. Literalmente podríamos traducir: *suceda a mí*. La voluntad de Dios es considerada como cosa deseada, como un feliz acontecimiento. Dios no le ha propuesto solamente su voluntad, se la ha impuesto como un mandamiento: concebirás, darás a luz. Así lo mira la Virgen. La palabra del ángel es una orden, que acepta con deseo y alegría.

Las virtudes de la Virgen son: *a)* sensibilidad serena y reflexiva (v.29); *b)* consagración a Dios, elevación de ideales, como se ve en su voluntad de virginidad (v.34); *c)* conciencia de su pequeñez y deberes para con Dios (esclava); *d)* disposición alegre y deseosa de obedecer (hágase); *e)* fe y confianza en Dios y respeto a su enviado (hágase según tu palabra).

La visitación. 1,39-45

Este misterio se puede considerar como el epílogo de las dos anunciaciones. No aporta temas nuevos, sino que recoge los anteriores. Expondremos primero el hecho y luego el cántico del *Magnificat* [23].

39 En la noticia del ángel sobre la concepción de Isabel, María ha visto una señal de que Dios quería la visita. Debió de salir para Judea muy pronto, apenas preparó el viaje y la compañía. De Nazaret a Jerusalén hay 140 kilómetros, que se podían hacer en tres o cuatro días. *Se levantó:* hebraísmo para indicar una acción que empieza. *Marchó con presteza:* indica la disposición interior de María por cumplir la indicación divina y por felicitar y ayudar a Isabel. *La montaña:* la región alta de Judea, en oposición a la llanura de la costa y del Jordán. *La ciudad* que tiene más garantía hoy es Ain Karim, a siete kilómetros al oeste de Jerusalén; los documentos ascienden hasta el siglo VI. Los autores antiguos hablan de Hebrón, al sur de Jerusalén.

40-41 El saludo de la Virgen sería el normal. Aquí se menciona por los efectos especiales que tuvo en el niño y en Isabel.

[23] Cf. B. Bagatti, *Il Santuario della Visitazione ad Ain-Karim* (Jerusalén 1949); C. Kopp, o.c., p.132-137; C. de Villapadierna, *El saludo del ángel y de Isabel (1,28.42):* EstF 55 (1954) 53-72; B. Hospodar, *Meta spoudês (Lc 1,39):* CBQ 18 (1956) 14-18; A. Rabanos, *De dónde a mí..? (1,43):* EstMar 8 (1949) 9-27; F. Ogara, *De doctrina mariana in Visitationis mysterio:* VD 17 (1937) 199-204.225-33.289-95; J. B. Craviotti, *La Visitación:* RevB 17 (1955) 84-88.123-25; 18 (1956) 25-29; B. Sussarelli, *Explicatio vv. Lc 1,41-44:* StBFLA II-IV (1952-3) 71-81; P. Arce, *El toponismo natal del Precursor:* EstE 34 (1960) 225-36.

su seno, e Isabel fue llena del Espíritu Santo, 42 y exclamó con gran voz
y dijo: «Bendita tú entre las mujeres y bendito el fruto de tu vientre.
43 Y ¿de dónde a mí que la madre de mi Señor venga a mí? 44 Por-
que, apenas la voz de tu salutación llegó a mis oídos, he aquí que el
niño saltó de gozo en mi seno. 45 ¡Feliz la que creyó que se cumpli-

---

El salto del niño es interpretado por Isabel como efecto de la alegría. Y la alegría en todos estos pasos de la infancia y en Actos es sobrenatural y obra del Espíritu Santo. Existe fundamento serio para pensar que el niño fue santificado entonces (cf. 1.15). Isabel, inspirada, atribuye esta alegría a la voz de María, y éste es otro motivo para pensar que el niño fue santificado. Lucas quiere ponderar la eficiencia de la palabra de María, y esto en el plano de la redención. «La llena de gracia» empieza por derramarla en el que va a ser el primer apóstol de Jesús. La plenitud del Espíritu Santo en Isabel equivale al carisma profético, que sirve para conocer cosas trascendentes al conocimiento natural. La alegría del niño está relacionada como señal con el conocimiento de la concepción de María, que Isabel conoce carismáticamente.

42 La exclamación de Isabel procede del Espíritu Santo, de su fuego y de su sabiduría. Por eso se dice que *exclamó con gran voz.* La grandeza no se mide por el sonido material, sino por la fuerza e inspiración de donde procede. La bendición se dirige a María personalmente y al hijo de sus entrañas. Nótese la repetición: *bendita* y *bendito.* Εὐλογημένος se dice de los hombres; εὐλογητός, de Dios. La madre y el hijo van en la misma línea y sobre los dos recae la bendición de Dios.

Entre las mujeres: esta frase eleva a superlativo el adjetivo «bendita». El hebreo expresa el grado superlativo mediante el positivo (cf. Jue 5,24-27).

43 ¿Confiesa Isabel la maternidad divina o la maternidad mesiánica solamente? Por lo menos confiesa y conoce la mesiánica (cf. Sal 109,1): «Dijo el Señor a mi Señor». David habla del Mesías y lo llama «Señor». Este salmo influye mucho en la fe y cristología de la primera comunidad (cf. Lc 20,42-44; Act 2,34-36). La idea de «Cristo Señor» es fundamental en la cristología apostólica y ha sido pregustada por Isabel. En Actos y en Pablo, κύριος Ἰησοῦς tiene ciertamente sentido divino. Si no vio Isabel este sentido trascendente, Lucas y sus lectores debieron de verlo (cf. v.45).

44 Isabel, inspirada con luz del Espíritu, interpreta el salto del hijo y lo refiere como motivado por la alegría. En este marco y en el general de Lucas será difícil explicar esta alegría naturalmente y sin la base de la santificación anticipada. Isabel, inspirada también, ve en la Virgen el instrumento providencial de estos fenómenos sobrenaturales. Lucas se suma a este sentir, cuando en el v.40 subraya el hecho del saludo.

45 Aquí tenemos un nuevo nombre que se da a la Virgen: *la que creyó,* participio de aoristo con artículo equivalente a un vocativo. El objeto de la fe está relacionado con la misión del án-

gel, que ha venido de parte del Señor. María se une aquí con el fiel Abraham, que también creyó en las promesas de Dios. Nótese el sentido auténticamente divino que tiene en este verso *Kyrios*, el Señor = Dios, de cuya parte venía el ángel. María, por boca de Isabel inspirada, entra en la línea de los bienaventurados que proclamará Cristo en el sermón del Monte. En el AT distingue Maertens tres clases de bienaventuranzas (macarismos): *a)* las legales, que proclaman la felicidad de los cumplidores de la ley; *b)* las sapienciales, que beatifican a los poseedores de la sabiduría; *c)* las de los pobres y justos de Israel (Sab 3,13; Is 30,18).

El «Magnificat». 1,46-56

Sobre el *Magnificat* se ha escrito mucho, como puede verse en Laurentin. Nosotros ponemos en nota algunos títulos que más pueden interesar [24]. Los problemas que plantea el *Magnificat*, además de su interpretación, son los siguientes:

1.º ¿Hay que atribuirlo a María o a Isabel? La respuesta hoy día es segura: no existe argumento serio ninguno contra la unanimidad de la tradición manuscrita, que lo pone en labios de María. La tesis de Harnack está totalmente superada y no vale la pena refutarla.

2.º ¿Es obra personal de María o hay que atribuir su composición a un judío-cristiano de mayor cultura? El cántico en sustancia nada contiene que supere la formación religiosa de una joven hebrea inteligente, reflexiva, conocedora de la historia de su pueblo, asidua oyente de las lecciones sinagogales. Hay que tener presente la memoria de los pueblos semitas y la del pueblo judío, concentrado en su Biblia. También se pueden admitir algunos toques redaccionales de Lucas o de su fuente. Lo que sí es cierto es la paternidad mariana del cántico. Todo su contenido responde a la psicología interior de María y, por cierto, anterior a las vivencias de la vida, pasión y resurrección de su hijo. Nada hay aquí de tonos cristianos. Estamos justamente en el puente. Las promesas se empiezan a realizar, pero Jesús no ha nacido aún.

3.º ¿Está el *Magnificat* en su momento histórico? Con Zerwick respondemos afirmativamente. Las razones que aduce Gaechter para situarlo después del nacimiento de Jesús y en una entrevista posterior de María con Isabel son subjetivas. El cántico responde perfectamente al misterio que llevaba María desde el coloquio con el ángel y al momento en que Isabel, inspirada, celebra la grandeza de «la madre de su Señor». Nótese que María solamente canta para

[24] Cf. R. LAURENTIN, *Luc I-II:* B 38 (1957) 14-23; S. PERRET: RevTh 19 (1911) 565-90; N. PÉREZ, *El Magnificat meditado* (Bilbao 1923); R. M. DE MANRESA, *Estudios y glosas* (Barcelona 1924); J. VILAR, *L'autenticitat mariana del «Magnificat»:* ASTarr 1 (1925) 45-70; S. DIEGO, *Estructura sacropoética:* SalT 32 (1944) 275-87; J. M. BOVER, *Estructura lógica y su significación mariológica:* EstE 19 (1945) 31-43; J. GOMÁ: ApSac 4 (1947) 241-55; P. L. SUÁREZ, *Soteriología del...:* EMar 3 (1953) 447-66; J. M. DÍAZ: Cathedra 8 (1954) 326-30; A. GELIN, *Les pauvres de Yahvé* (Paris 1954) p.121-32; J. G. CEPEDA, *La Virgen poetisa sagrada:* CultB 11 (1954) 391-94; M. BALAGUE, *La geografía del M.:* CultB 12 (1955) 31-34; 14 (1957) 158-64; F. RIVERA, *El concepto bíblico de «Tapeinosis» en el Magnificat:* RevB 20 (1958) 70-72; GAECHTER, *María* (Bilbao 1959) p.207-48.

rían las cosas que le fueron anunciadas de parte del Señor!» 46 Y dijo María:

Dios lo que ella lleva en su alma, y delante de Isabel, a quien Dios mismo le ha revelado el misterio.

4.º El *Magnificat* entra en el género literario común a todos los himnos o salmos de acción de gracias. Las particularidades no exigen un género propio y se pueden explicar por la psicología particular de la autora. Se trata de una especie de mosaico de alusiones y frases del AT. La forma es la corriente de la poesía hebrea con el paralelismo de los miembros, bien sinónimo (v.47), bien progresivo (48-51.54.55), bien antitético (52.53). Sobre las estrofas se discute. Es corriente admitirlas, aunque hay discrepancia sobre el número. Se admiten tres, cuatro y hasta cinco. La ilación de las ideas, que se mantiene en todo el himno, puede dificultar la división en estrofas.

5.º La originalidad hay que ponerla en la asimilación personal de María de las grandes ideas bíblicas: misericordia de Yahvé, preferencia por los pobres y humildes, poder y santidad, fidelidad; promesas hechas a los patriarcas. Directa e inmediatamente María canta la gracia de Dios para con ella; en un plano segundo canta el poder y misericordia de Dios como se revela en la historia. La *poesía* del himno no se debe poner en las imágenes, sino en la verdad y profundidad de las ideas, en la verdad y sentimiento con que se exponen, en la finura y agudeza de la visión histórica, en el conocimiento exacto de los caminos misteriosos de Dios, en la alegría tranquila y bien fundada que se respira. Si no se revela la imaginación poética de María, sí se revela su visión profunda de la historia, de los hombres y de Dios; su sensibilidad exquisita a los beneficios, su realismo y vida en verdad, que reconoce las grandezas propias, pero hasta en sus raíces, que son la gracia de Dios. La alegría, como toda la composición, es tranquila, serena, equilibrada, propia de quien sabe reflexionar y callar, de quien ve el fondo de las cosas. Ella sabe retirarse detrás y poner en el primer plano de su vida y de la historia al Invisible, al Creador. Hay aquí una poesía auténtica, la expresión de la suprema verdad, descubierta con sentimiento y dramatismo. Aparece Dios en escena como protagonista en la vida de María y en la historia; aparece María en momentos de luz, de juventud, de maternidad feliz, de bendiciones universales futuras; aparece Israel como pueblo escogido; aparecen los humildes y los soberbios, cada uno con su merecido propio, con su suerte distinta ante Dios; aparece la fila venerable de los patriarcas amigos de Yahvé.

6.º El himno lo podemos dividir así:

a) Introducción: 46-47 (alegría de María).
b) Estrofa 1.ª: la mirada graciosa de Yahvé (48-50).
c) » 2.ª: el poder justo de Yahvé (51-53).
d) » 3.ª: la fidelidad de Yahvé para con Israel (54-55).

46-47 Nótese la correspondencia de los términos: alma = espíritu; magnifica = salta de gozo; Señor = Dios mi Salvador. *Salta*

«Magnifica mi alma al Señor,
47 y mi espíritu salta de gozo en Dios, mi Salvador,
48 porque ha mirado la pequeñez de su sierva.
Y he aquí que desde ahora todas las generaciones me llamarán feliz:
49 Porque ha hecho en mí cosas grandes el Poderoso,
cuyo nombre santo.

---

de gozo, ἠγαλλίασεν: es verbo de mucho afecto. El aoristo equivale al presente por razón del paralelismo. Dios es *Salvador,* más que por la liberación de males, porque da «la salvación», la vida. Este sentido positivo es el que se desarrolla en los v.48.49 (ha hecho en mí cosas grandes).

Alma (anima, nefesh) era el principio de la vida corporal, sede de las emociones sensibles. Pero puede ser también todo el ser humano.

Espíritu (ruah), la parte superior del alma, sede de la vida intelectual, religiosa; pero puede ser también todo el ser humano. Aquí, por la ley del paralelismo, hay que identificarlos y designan todo el ser, la persona de María, que alaba y se goza. *Magnifica,* hace grande, alaba, reconoce y expresa su grandeza. Es lo que hace luego llamando a Dios poderoso, santo, misericordioso. Es el máximo sentido de la vida humana y cristiana: reconocer la grandeza de Dios. *Salta de gozo, exultavit:* el griego expresa gran afecto. Este paso al pretérito es un hebraísmo. Tal vez un *wayyictol,* que tiene el mismo sentido que el presente (magnifica). *Salvador:* atributo del nombre divino frecuente en el AT; expresa idea familiar a los judíos y tiene esencialmente sentido positivo, pues comprende cualquier beneficio o ayuda de Dios. *Mi:* este adjetivo expresa cariño, amor a Dios bienhechor. La salvación otorgada a María no debe explicarse negativamente (males de que la ha librado), sino positivamente, como ella la explica en 48.49.

48-49 Estos versos explican (ὅτι, porque) la obra de Dios en María y la razón de su alegría. *Ha mirado:* la mirada frecuente en los salmos, que expresa el amor de Dios eficiente para con los suyos (cf. Sal 32,13ss). *La pequeñez:* es la explicación más corriente del griego ταπείνωσιν, que se encuentra en Ecli 11,9-13 en el sentido de pequeñez social. En el ánimo de la Virgen puede ser muy bien la pequeñez humana con respecto a la grandeza de Dios. Coincide este sentir con la frase «he aquí la esclava del Señor». Coincide también antitéticamente con la obra de Dios en ella: va a ser llamada bienaventurada, Dios ha hecho cosas grandes en ella. María se coloca en la línea de todos los pequeños, los pobres, los humildes, los hambrientos, de Israel, siervo de Yahvé. Esta exegesis corriente se inspira en la amplificación misma que hace María. Por esto no nos parece aceptable la exegesis de Gaechter, que ve en esta pequeñez la opresión de María por parte de los nazarenos; ni la de Lyonnet, que ve una alusión a la liberación de la esterilidad virginal y voluntaria, pues esta esterilidad fue abrazada con gozo y la hubiera conservado con gozo. Si aceptó la maternidad mesiánica, no fue porque la esterilidad virginal se considerara un

50 Su misericordia de generación en generación,
para los que le temen.
51 Desplegó el poder de su brazo,
dispersó a los grandes en el sentir de sus corazones.
52 Arrojó del trono a los poderosos
y levantó a los humildes.
53 Colmó de bienes a los hambrientos
y dejó vacíos a los ricos.

---

oprobio, sino por la voluntad de Dios. *Y he aquí*, ἰδοὺ γάρ: se aplica a todo lo que precede. Es una nueva razón que justifica la alegría y gratitud de María. *Desde ahora:* frase del estilo de Lucas (5,10; 12,52; 22,18.69; Act 18,6), y señala las alabanzas de Isabel como el principio de un himno eterno. Las letanías marianas empiezan aquí. La Virgen, inspirada, prevé su futuro culto, basado en la maternidad del Mesías (cf. 11,27).

El v.49 podía empezar una nueva frase, pero se une mejor con el 48. *Cosas grandes:* el griego de los LXX corresponde al hebreo *ghedholoth*, prodigios. Como la Virgen habla de sí (ha hecho *a mí*), se debe referir a su maternidad, a su concepción virginal y cuanto de ella se deriva.

El Poderoso: este nombre es el que da a Dios el AT, y corresponde muy bien con «las cosas grandes» que ha hecho en María (cf. Sal 23,8; Sof 3,17). *Y su nombre* = él. El nombre equivale a nuestra «persona». *Santo:* en el lenguaje bíblico, la santidad es la absoluta trascendencia de Dios. Santificar el nombre de Dios es reconocer su suprema y absoluta trascendencia. Esta segunda parte se puede unir muy bien como una oración relativa con el sujeto de la primera: El Poderoso, cuyo nombre es santo. Así también se puede unir el v.50 con Maldonado, Zorell, Dausch, Dorado. Otros unen 49b.50 como proposiciones coordinadas: porque ha hecho en mí cosas grandes, (porque) su nombre es santo y (porque) su misericordia... (Marchal, Joüon, Plummer). Otros (Lagrange, Prat, Valensin-Huby) unen el v.50 con los siguientes, separándolo del v.49.

50 En el AT, temer a Dios, servirle y obedecerle son sinónimos. El temor se confunde frecuentemente con la piedad, porque es el afecto que domina la vida religiosa. Aquí María se remonta a la conducta universal de Dios.

51-53 Estos versos no se deben entender del futuro (Plummer). Cuando la Virgen se refiere al futuro, ha usado el futuro (v.48). Algunos aplican el aoristo a los hechos históricos concretos de Israel, como si María pensara en Faraón, cananeos, Saúl... Parece mejor el aoristo gnómico, que expresa el modo o ley ordinaria de proceder. Dios obra siempre así, favoreciendo a los humildes y pobres de Israel y castigando a los grandes y opresores. En el AT, y en particular en los Salmos, pobre no es precisamente el que carece de dinero. Pobre por antonomasia en los Salmos es David perseguido, oprimido, pero que pone su confianza en Dios. Ricos son los que se bastan; pobres, los que necesitan de Dios. No obstante su dolor

54 Amparó a Israel, su siervo,
acordándose de la misericordia,
55 como prometió a nuestros padres,
para con Abraham y su descendencia por siempre.
56 María se quedó con ella unos tres meses y se volvió a su casa.

---

y necesidad, el pobre bíblico no maldice ni envidia; se vuelve siempre a Dios, y su esperanza nunca le falla. El rico, en cambio, sólo confía en sí, piensa y habla soberbiamente, practica el engaño y la calumnia, condena al pobre, declara culpable al inocente; es enemigo de Dios, se vuelve contra él y sus preceptos, desprecia y blasfema al Santo; en su corazón dice que no existe Dios, que Dios no se ocupa de los humanos y que podemos hacer lo que queramos, sin que Dios nos vea. En suma: rico y malo son sinónimos; pobre y bueno también.

La metáfora del *brazo* expresa el poder de Dios (cf. Is 51, 9s; Sal 88,11.14.22). *Grandes en el sentir...:* se refiere a una disposición moral interior, propia del soberbio (cf. Ecli 10,7.14-18). Para la antítesis del v.52 recuérdese la elevación del humilde José, de David pastor (cf. Sab 2,17-3,12). Para la antítesis del v.53 recuérdese la costumbre áulica de los reyes orientales: los ricos van a palacio con presentes para el rey, que tiene que superar en generosidad. Cuanto más le traen, más da. Los pobres, que no pueden presentarse con ningún regalo, no pueden entrar en palacio y se quedan hambrientos en la calle (Lagrange). Esta idea está en Sal 71,4.12-14.

54-55 Aquí empieza una dirección nueva y nacional. La misericordia de Yavé con Israel, siervo (Is 41,8; 42,1; 44,1; Act 3,13.26). *Amparó:* tomar el cuidado de uno, ayudar. Etimológicamente tomar a uno que está en oposición o frente a mí. Dios, grande, toma a Israel, pequeño. El pretérito, más que a la historia general de Israel, hay que referirlo al hecho inmediato de la encarnación. Dios acaba de socorrer, de amparar a Israel, haciéndole la misericordia de enviarle al Mesías. Dios *se acuerda* de su misericordia cuando hace uso de ella, cuando salva y ayuda. La misericordia se ejercita con Abraham y su descendencia eterna. Esta misericordia es estrictamente mesiánica. Dios prometió misericordiosamente la bendición mesiánica a Abraham y a su descendencia (Gén 12,3). La bendición misericordiosa fué objeto de sucesivas promesas a los patriarcas, empezando por Abraham, Isaac, Jacob, David... 55b se une con 54b (Tol., Knab., Fill.). Otros (Mald.) hacen depender del verbo «prometió» tanto los padres como Abraham. Joüon, Marchal, explican la construcción por un hebraísmo: como prometió a nuestros padres en favor de Abraham y su descendencia. Nosotros hemos unido «Abraham» con «la misericordia», y 55a, «como prometió», la consideramos como proposición modal de «acordarse». Dios se acordó = realizó, como había prometido.

56 Con este verso termina el episodio de la visitación; pero, aunque la conclusión se anticipa a la narración del nacimiento, se

[57] Se cumplió el tiempo de que diera a luz Isabel y tuvo un hijo.
[58] Los vecinos y sus parientes conocieron que Dios había tenido gran
misericordia con ella y la felicitaban. [59] Y al octavo día sucedió que
fueron a circuncidar al niño y querían ponerle el nombre de su padre,
Zacarías. [60] Habló su madre, y dijo: «No, sino que se llamará Juan».
[61] Y le decían: «No hay nadie en tu parentela que lleve ese nombre».

---

trata de anticipación literaria, no real e histórica. Es modo ordinario de Lucas, como decimos en la *Introducción* (cf. 3,20). La mención misma de los tres meses, tiempo que faltaba para el nacimiento, nos inclina a pensar que María se quedó con Isabel hasta el mismo nacimiento de Juan. Psicológicamente es esto también más aceptable: la Virgen fue para felicitar a Isabel. Y el momento de máxima alegría y felicitación era la fiesta del nacimiento y circuncisión. Un argumento también puede ser que con el v.56 termina una fuente o documento independientemente de la narración del nacimiento. Lucas ha podido incorporar la narración siguiente sin prejuzgar el orden (Gaechter). Por lo demás, ya desde antiguo los autores se dividen: unos creen que María se quedó hasta el nacimiento, otros que se marchó antes por modestia (Prat).

Nacimiento de Juan. 1,57-66

Dos ideas fundamentales hay aquí: *a)* la importancia que tiene la imposición del nombre «Juan»; *b)* el ambiente sobrenatural y la esperanza que se crea en torno al niño.

57-58 El nacimiento de Juan se realiza según las leyes naturales, pero «los vecinos y parientes» comprenden ahora mejor la gracia sobrenatural que Dios ha hecho a sus padres.

59 Conforme a la orden que dio Yavé a Abraham (Gén 17,9ss), recogida en la Ley (Lev 12,3), el niño era circuncidado al octavo día. La circuncisión era la señal externa del pacto entre Dios e Israel (Gén 17,11). Con ella el hombre entraba en la comunidad del pueblo escogido (Jer 9,25; Rom 2,25ss). Los rabinos decían que la circuncisión salvaría en la era rabínica y en el futuro eón libraría de la gehena. Podía ser practicada por cualquier israelita, hombre o mujer, y aun en sábado (Jn 7,22s). En el AT, la imposición del nombre tenía lugar inmediatamente después del nacimiento. En época reciente, pero anterior al NT, el nombre se ponía el día de la circuncisión. El uso ordinario era poner el nombre del abuelo (*Jubil.* 11,14s), pero hay ejemplos en que se pone el nombre del padre (Tob 1,1.9), según testimonio de Flavio Josefo y la literatura rabínica.

60-61 No hay que suponer una revelación especial para Isabel. Ella sabría por su marido que el ángel había dicho que el niño se llamase Juan.

62 El hecho de preguntar a Zacarías *por señas* prueba que estaba también sordo.

Y preguntaban por señas al padre cómo quería que se le llamase
Pidió una tablilla y dijo por escrito: «Juan es su nombre». Y todos se
naravillaron. 64 Al mismo tiempo se abrió su boca y su lengua y ha-
laba bendiciendo a Dios. 65 El temor sobrecogió a todos sus vecinos,
en toda la montaña de Judea se comentaban estas cosas. 66 Todos
s que las oían las grababan en su corazón y decían: «¿Pues qué va
ser este niño?» Y realmente la mano del Señor estaba con él.

---

63 Zacarías escribe en una tablilla de madera (Núm 7,17; Ez 37, 6.20; 4 Esdr 14,24) recubierta de cera.

64 En el momento de escribir el nombre de «Juan» recupera ıilagrosamente el habla. Y en este momento pronuncia el *Bene-ictus*, como acción de gracias y profecía de la suerte del hijo. ucas termina primero la escena de la circuncisión y luego nos ará completo el himno.

65 El temor religioso brota aquí en todos los presentes, como 1 Act 2,43; 5,5.

66 Con frase hebrea, Lucas nos dice que todos reflexionaban. a última frase: *la mano del Señor...*, es de Lucas, que confirma el ıicio de los testigos y prepara el v.80. La mano de Dios, símbolo e poder y protección, se posa desde el principio sobre el niño.

El «Benedictus». 1,67-80

Este himno está bien estudiado, aunque con menos bibliografía ue el *Magnificat*, como puede verse en los 500 temas bibliográ-cos que cita Laurentin [25]. No hay razón para dudar de su genui-dad e historicidad; es decir, que desde el principio perteneció a ucas y que sustancialmente asciende hasta Zacarías. Al par del *lagnificat*, el *Benedictus* reviste la índole del AT, sobre todo de s Salmos, en cuanto a la forma. Las ideas están en el puente, ıtre el AT y el NT. Es un verdadero himno con frases del AT (mo-ico). Es himno individual, porque Zacarías habla en nombre ropio, y es himno nacional, porque celebra los beneficios de Dios su pueblo. En la segunda parte habla de la misión particular del ño a favor de todo el pueblo. Lucas nos advierte que Zacarías ı entonado el *Benedictus* «lleno del Espíritu Santo» (v.67); hay ıe darle, pues, el valor que se da a todos los profetas. Zacarías rofetizó».

Es un himno esencialmente religioso y no político. La redención ıe se menciona debe concebirse puramente espiritual, y las frases ıe pueden sonar en sentido humano-político (v.71.74) deben in-rpretarse en sentido figurado y en el plano espiritual. La reden-ón que profetiza Zacarías viene del Espíritu Santo y debe de refe-se a la salvación que ha profetizado María en el *Magnificat*. En v.70 alude a las promesas hechas por los «santos profetas», los ales anunciaron la redención mesiánica. Trata de la promesa

[25] Cf. R. Laurentin, *Luc I-II* p.191-223: B 38 (1957) 1-23; A. Jacoby, 1,78: ZNTW 20 21) 205-14; J. Kroon, 1,71: VD 1 (1921) 114-15; L. Pirot: DB(S) 1 (1928) 956-69; J. Kau-naer: CMechl 8 (1934) 645-48; J. Pérez, *El B. en la nueva traducción latina:* CulB 5 (1948) -78; U. Holzmeister: VD 26 (1948) 361-63; J. Steinmann, *St. Jean Baptiste et la Spi-ualité du désert* (Bruges 1956); J. Gnilka, *Der Hymnus des Zacharias:* BZ 6 (1962) 215-38.

[67] Y Zacarías, su padre, fue lleno del Espíritu Santo, y profetiz diciendo:

> **[68] «Bendito el Señor, el Dios de Israel,**
> **porque visitó y redimió a su pueblo**

---

hecha a Abraham y del servicio de Dios en santidad (73-75). E el v.77, la salvación implica la remisión de los pecados, y la obr del Mesías coincide con la luz y la paz (v.79). La intención direct apunta, pues, al plano espiritual; cualquier sentido temporal qu pudiera haber en Zacarías es secundario y debe tenerse como con dición colateral y subordinada.

La misión del Bautista se considera en su relación con el Me sías. El v.76 alude a Mal 3,1, que habla del precursor del Mesía que entrará visible y personalmente en su templo. El tema centra del *Benedictus* es la alabanza de Yavé, que empieza a realizar su viejas promesas ahora en el presente, con motivo del nacimient de Juan. En la primera parte, bien definida (68-75), la realizació de las promesas está relacionada con la concepción de Je sús (v.69), fuerza salvadora de la casa de David, que Zacarías cono cía por Isabel y María. En la segunda (v.76-79) se relaciona co la misión personal de Juan. La realidad presente de la redenció empezada tiene, pues, dos puntos de apoyo: la concepción de Je sús y el nacimiento de Juan.

En cuanto al número de estrofas no existe uniformidad. La grange distingue dos (68-75; 75-79); Godet, tres; otros (Fill., Piro Marchal), cuatro: 68-70.71-75.76-77.78-79; la mayoría (Plum mer, Buzy, Baldi, Sickeng., Holzm., Klost., Loisy, J. Weis A. Huck...) cinco de cuatro (seis) miembros: 68-69.70-72.73-75.76 77.78-79. Lagrange distingue siete dísticos: 68-69.70-71.72-73.74 75.76.77-78.79. Por lo demás, todos convienen en admitir do partes bien definidas: 1.ª, 68-75: la salvación mesiánica; 2.ª, e Precursor (76-79).

Los autores se maravillan de que en el v.67 Zacarías vaya de terminado con el atributo «su padre», cosa bien clara después d todo lo que ha precedido. Algunos se apoyan en esto para pensa que los v.67-79 provienen de una fuente propia, que Lucas h incorporado entre los v.66 y 80. De hecho, el cántico históricament tiene lugar después del v.64. El argumento es muy débil. En 2,34 Lucas menciona a «María, su madre»; en 2,5, a «María, su esposa» Títulos bien claros después de lo que precede. Que el himno s anuncie en 1,64 y luego se transcriba entero, terminada la narra ción, entra en los métodos literarios de Lucas.

67 Zacarías *profetizó*, no sólo en cuanto predice el futuro d su hijo, sino, principalmente, en cuanto que habla *lleno del Espí ritu Santo*, es decir, en nombre de Dios y por virtud divina. *El Espíritu Santo* tiene el sentido personal que tiene generalmente en Lucas y Actos.

68 El sentido del verso parece ser optativo (bendito sea), más bien que afirmativo (bendito es) (cf. Sal 40,14; 71,18; 105,48). Visi-

[69] y suscitó una fuerza salvadora en nosotros,
en la casa de David, su siervo,
[70] como prometió por boca de sus santos
profetas, desde tiempos antiguos,
[71] la salvación de nuestros enemigos,
y del poder de todos los que nos odian,
[72] para realizar la misericordia con nuestros padres
y acordarse de su testamento santo,
[73] del juramento que hizo a Abraham, el padre
nuestro, de concedernos a nosotros

---

tar tiene sentido figurado. En el AT, Dios visita siempre que interviene para ayudar o castigar. Aquí se trata de una visita de misericordia, que coincide con «la redención de su pueblo». La visita por antonomasia fue la de la liberación de Egipto (Ex 3,16). La redención de Babilonia es la segunda visita solemne (Jer 29,10). La tercera visita es mesiánica (Ez 34,11-24). *Redimió*: literalmente «hizo redención», palabra que vuelve a salir en 2,38; Hebr 9,12. El griego favorece el sentido espiritual (λύτρωσις). El aoristo connota un hecho que ha tenido ya lugar.

69 *Una fuerza*, lit. un cuerno. En la literatura apocalíptica, «cuernos» son los reinos y los reyes con su poder (cf. Dan 7,8; Ez 29,21; Ap con frecuencia). Se habla del cuerno de David (Sal 131,17). En la oración cotidiana «Shemone esre», la bendición 15 de la recensión babilónica menciona el cuerno del Mesías, el cuerno de la salvación. Esta oración la recitaba a diario Zacarías. Concretamente se refiere a Jesús Mesías salvador, que ha sido ya concebido. *En la casa de David* puede ser una alusión al origen davídico de María (Lagrange). Ciertamente alude al origen davídico del Mesías encarnado, como realización de las promesas.

70 Este verso es un paréntesis, que interrumpe el v.60, que se ha de unir con el 71. El Salvador potente que ahora envía Dios tiene una historia larga de promesas divinas. No es un hecho fortuito. *Desde tiempos antiguos:* ἀπ' αἰῶνος, *a saeculo* = *mehôlam* (cf. Act 3,21). Nótese el color tan acentuado que tiene David y el eco tan vivo de la promesa hecha por Natán (2 Sam 7,5-16). Esta promesa se mantuvo muy viva principalmente por la liturgia (cf. Sal 88 y 131). La realización plena de esta promesa la tenemos en la resurrección de Cristo (Act 2,30).

71 Este verso continúa el v.69. *La salvación:* en abstracto equivale al concreto: Salvador, al cuerno de salvación. *Nuestros enemigos* corresponde, por la ley del paralelismo, a *todos los que nos odian.* Se enfrenta poder con poder. El poder del Salvador con el poder de los enemigos. Tal vez alude a Sal 105,10. La obra del Mesías se concibe dentro de la historia bíblica. La liberación de Israel del Faraón, de Babilonia, enemigos clásicos del pueblo, es tipo de la obra del Mesías. Los v.74 y 77 deciden a favor del sentido espiritual.

72-73 Estos versos se unen gramaticalmente. El juramento que hizo a Abraham explica el testamento. El acusativo del juramento

74 que, libres del poder de los enemigos,
le sirvamos sin temor,
75 en santidad y justicia delante de él,
todos nuestros días.
76 Y tú, niño pequeño, serás llamado profeta del Altísimo,
pues irás delante del Señor
para preparar sus caminos
77 y para dar a su pueblo la ciencia de la salvación
por la remisión de sus pecados,
78 por las entrañas de misericordia de nuestro Dios,
por las que nos visitará una luz de la altura,

(ὅρκον) es por atracción del relativo (que juró). Debería ir en el mismo caso genitivo de «testamento», como objeto de «recordar». Dios se acuerda cuando realiza o cumple una promesa. Modo de hablar antropológico. La redención se debe, como antes en María y luego en Pablo, a la gracia y «misericordia» de Dios. De David nos remontamos a Abraham, el primer patriarca de las promesas. *De concedernos...:* este infinitivo explica el objeto de la promesa y juramento.

74-75 Aquí tenemos explicado el objeto de la redención y salvación: servir a Dios en santidad y justicia (observancia de los preceptos de Yahvé). La libertad de los enemigos no es fin, sino condición para el servicio y santidad. Este aspecto de la alianza con Abraham se ha ido iluminando a través de los siglos (cf. Jer 31,33ss). La obra del Mesías es definitiva (cf. Dan 7,18.27; Sal 71,5-7).

76 Aquí empieza la segunda parte. Este niño recién nacido (παιδίον) será (= serás llamado) *profeta* del Altísimo: como el ángel había anunciado (v.17). Hacía tiempo que no había profeta en Israel (1 Mac 4,46). Conforme a la profecía de Mal 3,1, su oficio será preparar al Señor el camino para entrar en su pueblo. *El Señor:* puede ser el Mesías o Dios. No es fácil distinguir. Mal 3,1, aquí aludido, habla del Mesías. En 1,17 más bien se habla de Dios. Este sentido cuadra aquí mejor. «Ir delante» puede tener un sentido figurado, equivalente a «preparar». Juan preparó los corazones del pueblo para reconciliarle con su Dios.

77 Este verso se propone como fin de la misión de Juan. La ciencia de la salvación consiste en la remisión de los pecados. Ciencia práctica que consiste en llegar a la penitencia.

Por la remisión: en griego tenemos un dativo instrumental. La ciencia de la salvación se adquiere «por la...» o consiste «en la...»

78 Este verso parece que se debe unir con la misión del niño y nos da el motivo general de toda la economía de la salvación, que empieza ahora. El motivo es siempre el mismo: la misericordia o gracia de Dios (cf. v.54). La misericordia afecta principalmente al futuro: *nos visitará.* ¿De quién es esta visita? El sujeto es *una luz de la altura.* Los LXX llaman dos veces al Mesías: luz, *oriens,* ἀνατολή (Jer 23,5; Zac 3,8), traduciendo el hebreo *zemach.* El sol es «el oriente»; por eso algunos lo identifican con él y apelan a Mal 3,20 (hebreo); Vg 4,2, «sol de justicia» ; Is 60,1.2 habla de una

79 para iluminar a los que yacen
en las tinieblas y sombra de muerte,
para dirigir nuestros pasos
por el camino de la paz».

80 El niño crecía físicamente y se fortalecía espiritualmente. Vivió
n los desiertos hasta el día de su manifestación a Israel.

---

uz. *De la altura:* el sol no nace de la altura. Pero como ἀνατολή quivale al hebreo *zemach* y es nombre mesiánico, así «la altura» uede ser un hebraísmo y modo de evitar el nombre inefable de)ios. En la literatura sinagogal, «Oriens ex alto» es lo mismo que l Mesías de Dios, don divino de Dios [26]. El Mesías se presenta quí como en el cuarto evangelio: viniendo de parte de Dios. La isita del Mesías es como la visita del propio Dios.

79 Este verso alude a Is 9,1, citado por Mt 4,16 (cf. Sal 106, 0-14). La iluminación es figura de la redención y salvación, de la bra mesiánica de vida. Por eso se contrapone a las tinieblas y a la uerte. Aquí tenemos un contacto con Juan. El infinitivo se puede xplicar como final o modal: nos visitará para iluminar o iluminando. *luestros pasos:* literal «nuestros pies». Zacarías se cuenta entre los eneficiarios de la obra del Mesías. *El camino de la paz:* es el camino ue lleva a la paz, a los bienes mesiánicos de la promesa (cf. Jn 12, 5; Ef 5,8).

80 Este verso cierra el nacimiento de Juan (cf. Jue 13,24s; Sam 2,26; Lc 2,40.52). Como crecía en el cuerpo, así se fortalecía 1 el espíritu. El imperfecto ηὔξανεν indica el progresivo desarrollo sico y corporal (cf. 2,40; 12,27; 13,19). También se aplica al cremiento del evangelio (Act 6,7; 12,24; 19,20). *Espiritualmente:* teral «en espíritu». Se refiere a la vida superior humana y sobrenaıral. Juan aparecerá en su vida pública como un hombre fuerte e cuerpo y de alma. Como un carácter humano y religioso. *Vivió:* teral «vivía»; el imperfecto indica un modo habitual y continuado e vida. *En los desiertos:* el plural indica que Juan no permaneció empre en el mismo sitio. Hoy, que conocemos mejor la vida de s esenios en el desierto, extraña menos esta vida de Juan. En el esierto pudo ser instruido en la ley. Josefo dice que los esenios maban niños para educarlos, y él mismo vivió con ellos tres años. l influjo de los esenios en Juan no se ha probado plenamente. ı espiritualidad es muy distinta (Geldenhuys). El espíritu de Dios túa en el desierto, como en Israel y en Jesús [27].

CAPITULO 2

Este capítulo está dedicado a la infancia de Jesús. Podemos vidirlo en estas partes:

1.ª Nacimiento de Jesús (1-7).
2.ª Los pastores (8-20).

[26] Cf. GELDENHUYS, in h.l.
[27] Cf. A. S. GEYSER, *The youth of John Baptist:* NT 1 (1956) 70-75; J. STEINMANN, *Jean Baptiste et la spiritualité du désert* (París 1955); J. GILLET, *Thèmes bibliques* (Théolo-n.18) (París 1951) p.9-25.

2 1 Y sucedió por aquellos días que salió un edicto de César August
para que se empadronase todo el mundo. 2 Este censo primero tuv

---

3.ª La circuncisión (21).
4.ª La presentación (22-24).
5.ª Simeón (25-35).
6.ª Ana la profetisa (36-38).
7.ª La ida a Nazaret (39-40).
8.ª La Pascua de los doce años (41-50).
9.ª La vida escondida en Nazaret (51-52).

El nacimiento 2,1-7

Dentro del movimiento ecuménico del imperio está colocad el desplazamiento de José y María hacia Belén. Así se cump providencial y suavemente, por virtud del curso humano de los aco tecimientos, el nacimiento del Mesías en la ciudad de David, com estaba profetizado [1].

1 *Por aquellos días:* los días de Herodes (1,5). Lucas n cambia el cuadro cronológico hasta 3,1. La era cristiana empiez con el nacimiento de Cristo, según feliz idea de Dionisio el Exigu monje escita († el 556). Supuso que Cristo había nacido a fines d 753 de la fundación de Roma y empezó a contar el año 1 cristian con el 754 de Roma. Pero, como Herodes murió en la primave del 750, el nacimiento de Jesús hay que ponerlo antes de ese añ Se puede poner uno o dos años antes de la muerte de Herode No nos alejamos mucho de la verdad si lo ponemos a fines del 74 Unos cinco o seis años antes de la era cristiana. Lo más que s puede retroceder es hasta el 746 de Roma. Lucas es el único qu nombra el emperador reinante con su nombre (2,1; 3,1; Act 11,28 Le da el nombre exacto: *Imperator Caesar Augustus* (16 ener 27 a. C.-19 agosto 14 d. C.). *Todo el mundo*: lit. «toda la habitada Concretamente todo el imperio. No se debe pensar en un censo un versal simultáneo, sino sucesivo. Cabe también que se trate de u expresión popular exagerada. Por los documentos consta de cens particulares en España, Galia, Africa; de repetidos censos de tod los ciudadanos romanos. Y uno de ellos en el año 8 a. C. Tambié consta que Augusto tuvo interés en conocer el estado del imperi

2 El censo en cuestión fue el primero de Palestina. Posterior mente hubo otros, v.gr., el año 6 d. C. (Act 5,37), siendo Quirin

[1] Cf. LAURENTIN, I-II p.191-223; L. FONCK, *Quandonam Iesus natus est:* VD 7 (192 364-372; *De veritate historica...:* ib. p.289-95; J. B. FREY, *Primogénito:* B 10 (1930) 373-9 R. GALDOS, *Evangelica ... narratio:* VD 8 (1928) 11-16.33-40; U. HOLZMEISTER, *Cur S. I seph iter...:* VD 22 (1942) 263-70; *Toto mundo in orbe composito:* ib. 23 (1943) 232-37.257-6 M. MINUESA, *Egeneto en 2,2:* EstB 4 (1932) 58-74; E. F. REGATILLO, *La cuna:* SalT 9 (192 811-819; F. SPADAFORA, *La nascità...:* RivB 1 (1953) 244-59. *Sobre el censo* cf. J. M. L GRANGE: RB 4 (1895) 160-85; B. MONTECCHIO: PalCl 17 (1938,1) 49-51; 21,2 (1942) 175-7 F. OGARA: EstE 1 (1922) 63-68; O'ROURKE: VD 1 (1921) 206-11; W. REES: Script 3 (194 76-83; J. SICKENBERGER: BZ 16 (1924) 215-16; F. M. ABEL, *Histoire de la Palestine* I 414-1 421-23; E. STAUFFER, *Jesus, Gestalt und Geschichte* (Berna 1957) p.26-34; L. R. RICHAR *L'évang. de l'enfance et le décret impérial de recensement:* MemCh p.297-320; H. ULRIC *Das Jahr der Geburt Christi* (München 1957).

ıgar siendo gobernador de Siria Quirino. [3] Y todos iban a empadro-
arse, cada uno a su ciudad. [4] Subió también José desde Galilea, de
ı ciudad de Nazaret, a Judea, a la ciudad de David, que se llama Be-

---

ːgado de Siria. Este crea una dificultad. El censo nuestro hay que onerlo unos diez años antes, 6-10 a. C. ¿Organizó Quirino dos ensos? Las fuentes profanas no dicen nada. Solamente se sabe ue por los años 6-10 a. C. estuvo en Oriente en una campaña ontra los homonadenses, en Cilicia. Es posible que, a más del ıando militar, tuviera una superintendencia general sobre las pro-incias circunvecinas. Algunos defienden que era legado de Siria lo colocan entre M. Ticio y S. Saturnino, es decir, entre el 12 y l 9-8 a. C. Véase la célebre y discutida inscripción de Quirino. l que Flavio Josefo no hable de esta primera legación no es argu-ıento en contra. Ni hay motivo para anteponer su silencio al testi-ıonio de Lucas. Otros creen que Quirino era adjunto del legado de ria S. Saturnino. Así se explica que Tertuliano [2] atribuya el censo ːl nacimiento a Saturnino, y Lucas a Quirino. El término ἡγεμονεύον-ος admite un sentido general. Basta que Quirino tuviera cargo ː organizar el censo o vigilarlo con el poder de sus legiones. Algu-os [3] creen que Flavio Josefo se ha equivocado. Otros, como La-ange, Sickenberger, traducen: Este censo fue *anterior* al de Qui-no (cf. Jn 1,30; 15,18). El sentido comparativo del adjetivo positivo ρώτη es posible, pero aquí resulta difícil y poco conforme con el ›ntexto.

Hoy por hoy, el problema del censo de Quirino no está plena-ente resuelto, pero existen motivos serios para relacionarlo con ı mando de Quirino anterior a la era cristiana (8-6 a. C.), aun eniéndonos a los documentos profanos.

3 Esta manera de realizar el censo entra en las maneras polí-ːas de los romanos, que respetaban los usos de las provincias. onsta que en Egipto [4] los ciudadanos y las mujeres casadas con s maridos, cuando tenía lugar el censo periódicamente, tenían que ·esentarse en su lugar de origen.

4 En este verso tenemos un hecho: *subió...*, y una razón: *·rque era...* El viaje se considera como una subida. Así lo era aterialmente, pues Belén está a 777 metros y Nazaret a 525, moralmente, pues Belén históricamente estaba muy unida con rusalén, centro espiritual del judaísmo. Belén se llamaba primi-ʼamente Efrata (Gén 35,19); hoy se llama Beth-Lahm y tiene ıos 9.000 habitantes, en su mayoría cristianos. En hebreo es ːt-lehem, casa del pan o de la diosa Lahama [5]. José descendía Belén y pertenecía a la casa de David. En 1,27 solamente se ce que «era de la casa de David»; aquí se completa: «de la casa de la familia de David». Tolomeo explica así: De la casa = de la bu de Judá, a que pertenecía David; de la familia = de la estirpe

[2] *Adv. Marc.* 4,19.
[3] Cf. W. Looder, *Die Schätzung des Quirinius bei Fl. Jos.* (Leipzig 1930); *Ant.* 18,1,1.
[4] Cf. S. Bartina, *Orden censal de Gayo Vibio Maximo:* CulB 17 (1960) 96-101.
[5] Cf. DB(S) I 970-75; Abel, II 276; RB 46 (1937) 93-121; C. Kopp, p.10-85.

lén, porque él era de la casa y familia de David, 5 para inscribirse co María, su esposa, que estaba encinta. 6 Y aconteció que, mientras e taban ellos allí, se cumplieron los días del alumbramiento, 7 y dio luz a su hijo primogénito, lo envolvió en pañales y lo reclinó en u pesebre, porque no había sitio para ellos en la posada.

---

y prosapia de David. El pueblo judío se dividía en tribus, según e número de los hijos de Jacob. La tribu *(mattoth, shebhatim,* φυλή se dividía en gentes *(mishpachot,* πατριά, δῆμος*)*, según los nieto de Jacob; las gentes en casas *(batim, battê abhôth,* οἶκος*)*, segú los biznietos, y las casas en familias o varones con sus mujere *(Gebarim,* ἄνδρες, *viri)*. Cf. Jos 7,14s. Se pueden considerar com idénticos los dos substantivos (Mald., Plummer, Lagr.) para ex presar que José descendía realmente de David.

5 El texto alejandrino llama a María «esposa», ἐμνεστευμένη el occidental (A Vg *syr etiop)* añade «mujer», γυναικί. La presenci de María está conforme con lo que nos dan los papiros para Egipto donde las mujeres también iban a su lugar de origen. Es posibl que en los cuatro o cinco días de viaje pasaran por Siquén, dond Abraham tuvo su más importante visión y promesa (Gén 12,6) Silo, patria de Samuel; Betel, donde Jacob tuvo la visión de la escal (Gén 28,12). El verso puede entender doblemente: *a)* Subió co María... *b)* Subió para empadronarse con María. Parece que Marí debía también inscribirse, por razón de los tributos, y más si er hija única y heredera.

6 En este verso tenemos dos afirmaciones: *a)* Una circuns tancia de lugar y tiempo: *mientras estaban allí. b)* Un hecho: *s cumplieron los días...* Luego es claro que el nacimiento tuvo luga según el ciclo normal (narra Lucas médico), y en la ciudad de Belé y no en el camino, como dicen algunos apócrifos. La frase «mientra estaban allí» no precisa cuánto tiempo llevaban en Belén. Tampoc se nos dice cuándo han hecho el censo, porque la narración se orient desde el principio al hecho del nacimiento en Belén.

7 Este verso consta de tres frases: *a)* diò a luz...; *b)* lo envol vió y reclinó...; *c)* porque no había lugar...

a) *Dio a luz su primogénito:* lit. «el primogénito de ella». Nótes este cambio de número. En el v.6 ha dicho: mientras estaban *ellos* Ahora pasa al singular femenino: el primogénito de *ella*. En l mentalidad oriental y antigua, este anular al padre sólo se explic por la concepción virginal.

La ley mosaica contiene normas respecto al primogénito, *bekor* tanto de hombres como de animales. Por razón de la poligami distingue entre el primogénito del padre, primicias de su vigo (Gén 49,3; Dt 21,27), y el de la madre, *peter rehem* (Ex 13,2) En el v.23 Lucas se refiere exactamente al primogénito de la madre Aunque este término ordinariamente supone la presencia efectiv o posible de otros hijos, no siempre es así. En Tell el-Jeduieh, de Egipto, se encontró en 1922 una inscripción griega que habla d una madre joven, Arsinoe, muerta en los dolores del parto de «su

primogénito»[6]. El lenguaje bíblico es esencialmente afirmativo; prescinde de lo que no se afirma directamente. En nuestro caso el término tiene un sentido legal (2,22.23) y es confirmativo de 1,27.34.

b) *Lo envolvió..., lo reclinó*: la actividad personal de María es prueba de que no tiene quién le ayude, y puede ser indicio bueno de su parto virginal. Los pañales revelan su espíritu previsor y cómo el viaje lo hizo pensando en que daría a luz en Belén, según estaba profetizado (Mt 1,5). *Lo reclinó en un pesebre:* la explicación ordinaria es la que traduce φάτνη por pesebre, y que supone, con la tradición más antigua desde Justino, que el pesebre estaba en una cueva de las afueras de Belén. Y se confirma con *c)* «Porque no había sitio para ellos en la posada» o *khan*. La falta de sitio se suele explicar apelando a la pobreza de José y a la aglomeración con motivo del censo. Algunos autores modernos encuentran dura e impropia de la hospitalidad oriental esta falta de sitio material en el *khan*, que estaba abierto a todos y gratuitamente. Por esto apelan a la falta de sitio «decente» para las circunstancias en que estaba María. A. Wabnitz defiende en 1901 que κατάλυμα no significa posada, sino sala (Mc 14,14; Lc 22,11), y que φάτνη no significa pesebre propiamente tal, sino «cuna portátil», como todavía se ven en las salas comunes de las casas orientales. Esta teoría armoniza 2,7.12 con Mt 2,11, que habla de «casa»[7]. En 1954, D. Yubero publicó la sentencia del Brocense, según la cual María dió a luz «o en su propia casa o en la de sus parientes», porque el exceso de forasteros no se explica en «una ciudad tan pequeña» y porque no todos se habían de inscribir el mismo día. Cree que José y María fueron recibidos en casa de algunos de sus parientes o conocidos, que la Virgen no dió a luz el mismo día que llegaron (2,6, estando allí se cumplieron...). «*Diversorium* no se toma aquí por lo que vulgarmente llamamos *mesón*, sino por una *habitación privada, particular*». Se apoya en Mt 2,11 y Lc 22,11. Κατάλυμα, según Zorell, es casa o habitación donde se hospedan los peregrinos. En aquella habitación o casa no tenían cuna. Había, en cambio, un pesebre «para alguno de los animales que había habido o había entonces»[8]. Recientemente hace suya esta explicación M. Miguens[9] y remite también a Lc 10,34, donde el *khan* o mesón no se llama «katalyma», sino πανδοχεῖον. En 9,12 y 19,27 usa καταλύω en el sentido de hospedarse en casas privadas. Apela al uso oriental de convivir hombres con animales en una misma habitación (2 Sam 12,3) y explica «la cueva» que mencionan el Protoevangelio de Santiago y Justino por la forma de las casas en Nazaret y Belén, que son grutas naturales abiertas en la pendiente, y delante de las cuales se ha levantado un muro con una puerta-ventana.

La dificultad que encontramos a esta sentencia original, y que armoniza Lucas con Mateo y resuelve el problema de la falta de

[6] Cf. DB(S) I 970-75; ABEL, II 276; RB 46 (1937) 93-121; C. KOPP, p.10-85; DB I 317-22; ThW IV 745-50; VI 872-82; J. B. FREY: B 11 (1930) 373-90.
[7] Cf. LAURENTIN, *Luc I-II*, Bibliografía, n.454.
[8] Cf. D. YUBERO, *Una opinión original del «Brocense» sobre Lc 2,7:* CulB 11 (1954) 3-6.
[9] *In una mangiatoia:* BibOr 2 (1960) 193-98.

[8] **Y había en la misma región unos pastores acampados al raso, que velaban sobre su rebaño.** [9] **Un ángel del Señor se presentó entre ellos y la gloria del Señor los envolvió en su resplandor. Temieron**

---

hospitalidad entre orientales, es la frase «porque no había lugar para ellos». Aunque Miguens la explica: «porque ellos no tenían lugar», resulta difícil este «no tener lugar» o «no haber lugar para ellos». ¿Por qué añade Lucas esta razón? Bastaba decir simplemente: lo reclinó en un pesebre. Ya se sabe que en Belén se ofrecen cunas, que son como pesebres, excavadas en la roca. La razón que da Lucas favorece más la explicación tradicional. Si en 10,34 para significar el *khan* usa πανδοχεῖον y aquí κατάλυμα, puede deberse a las diferentes fuentes.

Los pastores. 2,8-20

El episodio de los pastores consta de dos cuadros: *a)* La aparición del ángel y el canto del *Gloria* (8-14). *b)* La visita de los pastores al Niño (15,20). La bibliografía es numerosa y se centra ordinariamente en torno al himno [10].

8 El campo de los pastores es una llanura fértil al este de Belén, bastante templada, porque se extiende hacia el mar Muerto, clima muy cálido. Al borde oeste del valle está el actual Beit-Sahur, pueblo de los pastores. Por eso no se puede deducir la época del nacimiento por el hecho de que los pastores estuviesen al raso. En Oriente se reúnen varios rebaños por la noche dentro de un mismo redil, y los pastores se van turnando, al estilo de los soldados, en la custodia del ganado. La alegoría del Buen Pastor (Jn 10,1-6) refleja las costumbres pastoriles. En el judaísmo de la época, los pastores entraban en la categoría de «los pecadores y publicanos», por su ignorancia y porque respetaban poco los campos ajenos [11].

9-13 Tenemos aquí dos momentos de la aparición angélica: *a)* Primero se aparece *un ángel del Señor:* sin artículo. Algunos (Orbiso) piensan en el ángel Gabriel. La aparición es repentina, como indica el griego ἐπέστη, característico de Lucas. De 21 ejemplos en el NT, 18 pertenecen a Lucas, siete al evangelio y 11 a Actos. Lo emplea hablando de una aparición o presencia subitánea. *b)* Luego se aparece *una multitud del ejército celestial.* Los ángeles en la mentalidad hebrea forman la milicia del ejército empíreo, donde Dios mora como en su palacio y ellos le asisten, como los ministros de las cortes orientales. En estos dos versos confirman el sentido real que hemos dado a la aparición del ángel Gabriel en la anunciación.

[10] Cf. R. Laurentin, *Luc I-II*, bibliografía; J. M. Bover, *Pax hominibus...:* EstB 7 (1948) 441-49; U. Holzmeister, *Pax hominibus...:* VD 18 (1938) 353-61; 26 (1948) 356-64; H. Liese. *Pastores ad praesepe:* VD 13 (1933) 353-58; T. Vargha, *Gloria in altissimis Deo:* VD 8 (1928) 370-73; E. Vogt, *Pax hominibus bonae voluntatis:* B 34 (1953) 427-29; J. Comblin, *La paix dans la théologie de St. Luc:* EThL 32 (1956) 439-60; J. A. Fitzmayer, *Peace upon Earth...:* ThStud 19 (1958) 225-27; F. V., *Pax hominibus...:* RivB 7 (1959) 269-70; C. H., Hunzinger, *Ein Weiterer Beleg zu Lc 2,14:* ZNTW 49 (1958) 129-30.

[11] Cf. C. Kopp, p.55-66.

mucho. [10] Y el ángel les dijo: «No temáis. Pues os anuncio una gran alegría, que será para todo el pueblo: [11] que os ha nacido hoy un Sal-

---

La gloria del Señor es la que acompaña las teofanías del AT y se manifiesta o en la nube o en el fuego. Aquí de noche coincide con el fuego o resplandor. La luz o resplandor era un signo visible de la gloria o grandeza de Dios.

10 Ante el temor natural de los pastores, el ángel responde tranquilizándolos. No hay motivo para temer, sino para alegrarse. *No temáis* = dejad de temer. *Os anuncio:* lit. «os evangelizo». Verbo propio de Lucas y de Pablo, inspirados en Isaías, citado en 4,18 y Rom 10,15. Lc 4,18.43; 7,22; 16,16, lo pone en labios de Jesús. Evangelizar, etimológicamente, es comunicar una buena noticia; aquí la noticia consiste en el nacimiento del Salvador.

Una gran alegría: un objeto y motivo para alegrarse grandemente. Es el tema por antonomasia del anuncio mesiánico (Is 9, 3.6). *Todo el pueblo:* concretamente el pueblo judío, objeto inmediato y directo de las profecías mesiánicas (cf. 1,10). La versión siríaca ya lo extiende a todos los hombres y traduce: «para todo el mundo».

11 Este verso expone concretamente el objeto y motivo de la alegría, el contenido directo del «evangelio» del ángel. Distingue el ángel: *a)* un hecho: *ha nacido; b)* un lugar: *en la ciudad de David; c)* tiempo, *hoy*, en este día; *d)* sujeto beneficiario del nacimiento: para vosotros; *e)* finalmente, el Niño que ha nacido, que es designado con tres títulos: *Salvador, Cristo, Señor.*

Un Salvador: sin artículo en griego. Pero como se concreta y se identifica con el Cristo, se puede traducir: el Salvador. Es la primera vez que aparece este nombre que traduce al griego el nombre de «Jesús». En el AT se aplica normalmente a sólo Dios, sobre todo en los salmos y profetas. Yahvé salva al pueblo del Faraón, de los reyes de Asiria y Babilonia; de los impíos, de los opresores y malvados. En el período helenístico se llaman salvadores los dioses y los emperadores [12]. En el mesianismo judío, el título es divino y se reserva a sólo Dios. En Act 5,31 y 13,23 tiene sentido también de gloria divina. Pablo lo usa en las cartas últimas (Ef 5,23; Flp 3,20, pastorales). Es título que da la comunidad apostólica a Jesús, como profesión de fe en su obra y en su gloria. Aquí cuadra muy bien en este contexto y corresponde a 1,31.69; 2,30 y Mt 1,21. En 1,47, la Virgen lo aplica a Dios, pero puede aludir también a su hijo, que se llamará «Jesús» = salvador.

Cristo: en la Escritura se aplica al sacerdote ungido, al rey, al profeta. Por antonomasia se aplica al Mesías, rey davídico, como aquí.

Señor, Kyrios, es nombre muy frecuente en Actos y en las cartas, como expresión de fe y esperanza en Jesús, que vive «en la gloria

[12] Cf. R. LAURENTIN, *Luc I-II* p.124-27; O. CULLMANN, *Christologie* (Neuchâtel-París 1958) p.206-12.

vador, que es el Cristo Señor, en la ciudad de David; 12 y ésta os será
la señal: encontraréis un niño envuelto en pañales y reclinado en un
pesebre». 13 Y de repente apareció con el ángel una multitud del ejér-
cito celestial, que alababa a Dios y decía:

> **14 Gloria a Dios en las alturas**
> **y en la tierra paz a los hombres de buena voluntad.**

---

del Padre». Siempre implica la divinidad y la acción salvadora [13]. Algunos suponen que «el Cristo Señor» es una interpretación o glosa cristiana, pues es el único caso de todo el NT en que van juntos los dos términos, y que el ángel debió decir: «El Cristo del Señor», como en el v.26. Esto no es cierto. El ángel pudo usarlo como sinónimo de Cristo-Mesías, al igual de Isabel (1,43), y así lo debieron entender los pastores. La lectura de «Cristo, Señor» es cierta críticamente.

12 Este verso tiene un sentido obvio y natural: dar la señal para conocer al recién nacido; pero la fórmula es bíblica y sirve para expresar la señal divina con que conocer la verdad del anuncio (Is 37,30; 38,7; 1 Sam 10,2). La señal remite a los dos actos de la Virgen (v.7): lo envolvió en pañales y lo reclinó en un pesebre. El reino davídico había caído de la cumbre en la nada; ahora de la pequeñez subirá hasta la cumbre.

14 La división y sentido depende del texto. ¿Debe leerse en nominativo εὐδοκία o en genitivo εὐδοκίας? El nominativo es común en los PP. Gr. y en las versiones orientales. El genitivo prevalece en las ediciones críticas (Tis Hort Weiss Sod Vog Lag Merk Bov) y en los mejores manuscritos (S B A D) y versiones occidentales (latt Vg Got). Es la lección más antigua corregida en Oriente y reemplazada por una lección más fácil. El nominativo (εὐδοκία) es más fácil: con el nacimiento del Mesías la buena voluntad de Dios se extiende sobre todos. Esta lectura, con todo, desentona del conjunto del canto, que es un dístico donde cada término tiene su paralelo: *a)* gloria-paz; *b)* altura-tierra; c*)* Dios-hombres. Por tanto, la última palabra se une con hombres y debe ir en genitivo (εὐδοκίας). Así sólo hay dos miembros, que se corresponden mutuamente. En la lectura del nominativo habría tres miembros: *a)* Gloria a Dios en las alturas; *b)* y en la tierra paz; *c)* y a los hombres de buena voluntad. El miembro *c)* sería una repetición o explicación de *b)* para decir que la paz viene del beneplácito divino. El genitivo, pues, más difícil en sí, entra en el ritmo. *Gloria:* no consiste tanto en la glorificación de los ángeles, como en el hecho de que Dios mismo, enviando al Mesías, «glorifica su nombre», es decir, manifiesta su poder, su misericordia, su fidelidad *en las alturas*, es decir, en el cielo, delante de su corte, formada por los ángeles (cf. 3 Re 22,19). *De buena voluntad*, εὐδοκίας: nuestra traducción literal deja margen a una doble interpretación que puede tener el genitivo: a) *sentido subjetivo:* a los hombres que tienen buena voluntad, buena disposición para

[13] Cf. O. Cullmann, o.c., p.169-205; L. Cerfaux: Rec I 3-188; DB(S) V 200-28; Laurentin, p.127-30; J. Dupont, *Jésus Messie et Seigneur dans la foi des premiers Chrétiens:* VieSp 83 (1950) 385-416; J. Daniélou, *Christos Kyrios:* RScR 39 (1951) 338-52.

15 Cuando los ángeles se retiraron de ellos hacia el cielo, los pasto-
res se decían entre sí: «Vayamos, pues, a Belén, y veamos este suceso
que ha tenido lugar y que el Señor nos ha manifestado». 16 Y fueron
con prisa y encontraron a María y a José y al niño reclinado en el pe-
sebre. 17 Cuando lo vieron, contaron las palabras que se les habían
dicho sobre aquel niño. 18 Y todos los que los oyeron se admiraron de
lo que les decían los pastores. 19 María, por su parte, guardaba con
cuidado todas estas cosas, meditándolas en su corazón. 20 Los pastores
se volvieron, glorificando y alabando a Dios por todo lo que habían
visto y oído, conforme con lo que se les había anunciado.
21 Y, cuando pasados ocho días debía ser circuncidado, le fue im-
puesto el nombre de Jesús, el que le había sido impuesto por el ángel
antes de ser concebido en el seno.

---

con Dios y su propia salvación (Lagrange) (Rom 10,1; Flp 1,15; 2,13). b) *Objetivo:* a los hombres que son objeto de la buena voluntad divina, de la benevolencia divina (Ef 1,5.9). Preferimos esta interpretación con la generalidad de los autores (Schmid, Zerwick, Leaney, Geldenhuys). El anuncio de la paz tiene sentido universal, sin restricciones, como dice el v.10. Con el nacimiento del Niño Dios muestra su voluntad salvífica universal. Así lo que se celebra en los dos miembros es «la benevolencia divina», como la han cantado María en el *Magnificat* y Zacarías en el *Benedictus. Bene resono* en la literatura qumránica son «los hijos del beneplácito».

15 *Este suceso:* lit. «esta palabra», τὸ ῥῆμα con el sentido real y objetivo del *dabar* hebreo.

16 La prisa de los pastores es efecto de la alegría y acción interior de la gracia, como en 1,39.

17-18 Los pastores hacen público el mensaje de los ángeles después que han visto y visitado al Niño. Estos dos versos parece que se deben referir a la conducta de los pastores que siguió a la visita y, por tanto, posterior al mismo coloquio que tendrían con José y María. La admiración se refiere también al público en general. La actitud de María se expresa en el v.19 como contradistinta del común de las gentes.

19 En esta psicología profunda de María, que se acentúa otra vez en el v.51, puede haber alusión a la fuente primera de Lucas.

La circuncisión. 2,21

21 Este verso tiene como proposición principal la que se refiere a la imposición del nombre de Jesús: *le fue impuesto...* Las otras son proposiciones subordinadas. Una expresa el tiempo de la imposición: cuando pasaron los ocho días del nacimiento, es decir, cuando llegó el día legal de la circuncisión. La última proposición explica por qué se impone el nombre de Jesús: porque ésta era la voluntad de Dios, revelada en el mensaje del ángel (1,31). La circuncisión, pues, entra en segundo plano, como circunstancia temporal del hecho central, que es el de la imposición del nombre de Jesús. De aquí en adelante, Lucas siempre usará este nombre. Pablo

menciona la circuncisión de Cristo (Col 2,11s) como principio d su consagración y sacrificio, fuente de bendición para todos los qu había de unir a «su cuerpo» por la fe y el bautismo. El nombre d Jesús en su fondo hebreo (= Dios Salvador, salvación de Dios) co rresponde a los nombres de salvador y salvación (cf. 1,47.69; 2 11.30) [14].

El nombre de Jesús deriva directamente del griego Ἰησοῦς, trans cripción del hebreo *Yesuach*, forma abreviada y más reciente d *Yehôsuach* o *Yôsuach* = Yavé es o da la salvación. Este nombre l lleva Josué (Act 7,45), un levita del tiempo de Ezequías (2 Par 31 15), un sacerdote (1 Par 24,11), muchos contemporáneos de Zoro babel (Esdr 2,6), de Esdras (3,9) y de Nehemías (8,7), el gran sacer dote Josué (Zac 3,1) y un antepasado del Señor (Lc 3,29). E Mt 1,21 se concreta la salvación, que es salvación espiritual, libera ción del pecado.

La presentación. 2,22-24

Más que en el hecho de la presentación, se detiene Lucas e los dos episodios carismáticos que tuvieron lugar con este motivo la escena de Simeón y de Ana la profetisa. En la presentación se cumplen dos leyes: *a)* la consagración del primogénito (Ex 13,2) y *b)* la purificación de la madre. Según Lev 12,28, la madre era «impura» por siete días, si daba a luz un niño, y catorce días, s una niña. Por esto, la fiesta de la Circuncisión se celebraba a octavo día, a fin de que la madre, sin salir todavía de la casa, pudiera tomar parte, como vemos en el caso de Juan. La impureza legal continuaba todavía durante treinta y tres días, en caso de niño, y durante sesenta y seis en caso de niña. La madre no podía, durante este tiempo, subir al templo ni tomar parte en las funciones religiosas. Había, pues, dos impurezas por parte de la madre: una social, que duraba siete días, y otra cultual, que duraba treinta y nueve días. A los cuarenta días (ochenta en caso de niña), la madre debía subir al templo para que el sacerdote-jefe de la clase que prestaba servicio en la semana la declarase pura delante de la puerta de Nicanor (Act 3,2), en el atrio de las mujeres. La madre debía ofrecer en holocausto un cordero de un año y una tórtola o paloma. Cuando era pobre, el cordero podía sustituirse por una tórtola o paloma (v.24). La purificación de la madre era obligatoria en cualquier parto y debía cumplirse en el templo. Los primogénitos debían ser consagrados a Dios, en reconocimiento de su soberanía y en gratitud de la liberación de Egipto. Los animales debían ser sacrificados; los hombres, después de la elección de los levitas para el servicio del santuario, debían ser rescatados cuando habían cumplido un mes (Núm 18,16). El precio del rescate eran cinco siclos del santuario,

[14] Cf. R. Laurentin, *Luc I-II* p.124-27; B 37 (1956) 435-56; A. Deimel, *In festo circumcisionis:* VD 5 (1925) 5-11; H. Liese, *In circumcisione Domini:* ib. 12 (1932) 6-10; F. Ogara, *Vocatum est nomen eius Iesus:* ib. 17 (1937) 3-10; A. Vaccari, *De vi circumcisionis in V. Foedere:* ib. 2 (1922) 14-8; W. L. Dulière, *Inventaire de 41 porteurs du Nom de Jésus dans l'histoire juive écrite en grec:* NT 3 (1959) 180-217.

22 Cuando se les cumplieron los días de la purificación, conforme
a la ley de Moisés, lo llevaron a Jerusalén para presentarlo al Señor,
23 según está escrito en la ley del Señor: «Todo varón primogénito

---

que podían entregarse a cualquier sacerdote y en cualquier lugar de Israel. Ni el AT ni la literatura rabínica hablan de que fuera obligatorio llevar al niño al templo. A la presentación del Niño se refieren los v.22b-23. A la purificación de la Madre alude el v.24 (para ofrecer en sacrificio). San José presentó y rescató al Niño con motivo de la purificación de la Virgen.

22 Traducimos según la lectura crítica del griego. La Vg lee: *dies purgationis eius*, refiriéndose a la Virgen. Coincide el griego de la Poliglota de Alcalá. El pronombre en singular femenino se debe a una corrección del texto, por influencia, tal vez, de Lev 12,6 en los LXX. El códice de Beza (D) lee en singular masculino, refiriéndose al Niño. La lectura crítica es plural masculino αὐτῶν. Unciales, cursivos, menos el 76. El plural complica el sentido. *a)* Se podía referir a la Madre y al Hijo, pero «la purificación» sólo se refiere a la Madre. Para el Hijo se usan los términos de «presentar, santificar, consagrar». En rigor gramatical, Lucas hubiera debido decir: «cuando se cumplieron los días de la purificación de ella y los días de la presentación de él». De hecho, Lucas ha simplificado y lo da todo en síntesis [15]. Otros autores creen que «purificación» tiene un sentido amplio y se refiere tanto a la ceremonia de la Madre (purificación) como a la del Hijo (presentación). Lucas no emplea la palabra técnica que usan los LXX para la purificación, κάθαρσις, sino otra, καθαρισμός, que puede tener un sentido más general y abarcar tanto la presentación y rescate del hijo como la purificación y sacrificio de la madre (Knab., Lagr., Marchal, Dorado, Schmid, Zerwick, Creed). Cf. Ex 30,10; 2 Pe 1,9; Hebr 1,3.

b) El pronombre plural se puede referir a los padres, como sujeto implícito de los verbos «llevaron», «para presentarlo». El Niño se distingue como término pasivo y va en el pronombre singular: «*lo* llevaron», αὐτὸν. Hay motivo para incluir al padre, que debía velar y facilitar los medios para que la madre cumpliera con la ley de su purificación y era el ejecutor directo de la presentación y rescate del primogénito. En esta sentencia, «purificación» tiene el mismo sentido general de la sentencia anterior. «Cuando se cumplieron los días en que la madre debía purificarse y el padre debía presentar y rescatar al Niño...» (Plummer, Zorell, Fill.). Nuestra traducción responde a esta explicación.

23 *Todo varón primogénito:* lit. «todo varón que abre el seno». La Ley, por razón de la poligamia, distingue entre el primogénito del padre, las primicias de su vigor viril (Gén 49,3; Dt 21,27), y el primogénito de la madre, *peter rehem*, que abre el seno materno (cf. v.7). El primogénito del padre poseía el derecho de primogeni-

[15] A. VACCARI, *Lessicografia ed esegesi:* MiscBU p.384. Cf. A. HERRANZ, *Presentación de Jesús en el Templo:* CultB 6 (1949) 35-42; E. POWER, *In festo Purificationis:* VD 5 (1925) 45-74; X. PORPORATO, *Obtulerunt pro eo par turturum aut pullos columbarum:* VD 15 (1935) 30-40.

**será consagrado al Señor». 24 Y también para ofrecer en sacrificio
conforme se dice en la ley del Señor, «un par de tórtolas o dos pi-
chones».**
**25 Y había en Jerusalén un hombre llamado Simeón, varón justo
y piadoso, que esperaba la consolación de Israel, y en quien estaba el**

---

tura: doble parte en la herencia del padre (Dt 21,17), determinada autoridad sobre sus hermanos y hermanas, sucedía al padre como jefe de familia (Gén 27,29.39; 49,8) y recibía una bendición especial (Gén 27,33-36). Los patriarcas podían conceder la primogenitura a un hijo que no fuera el primogénito (Gén 49,4.8), pero la Ley de Moisés quitó este derecho al padre (Dt 21,17). El primogénito de la madre debía ser consagrado a Yahvé (Ex 13,2.11-16; 22,29; 34,19s). La tradición religiosa de Israel motivó esta costumbre en el hecho de que Yahvé había perdonado en Egipto a los primogénitos de Israel (Ex 13,14-16). A partir de la promulgación de la Ley, los levitas sustituyeron a los primogénitos (Núm 3,41-51; 8,16). Los primogénitos de los animales domésticos pertenecían también a Yahvé. Los que no tenían mancha eran ofrecidos en sacrificio; los otros o eran simplemente muertos o sustituidos por otras víctimas.

24 Este verso se refiere a la purificación de la Virgen, que ofreció, como los pobres, dos tórtolas.

El anciano Simeón. 2,25-35

El episodio del anciano Simeón, unido históricamente con el anterior de la purificación, sirve para iluminar la vocación mesiánica del Niño. Ya desde ahora el Espíritu Santo da testimonio de él y empieza a actuar en las almas para que lo conozcan y reciban. La bibliografía se ha concentrado en torno al cántico del *Nunc dimittis* [16].

25| *Simeón,* hebreo *Sim'on,* diminutivo de *Semu'el* = Dios ha oído (Gén 29,33). Nombre frecuente en la Biblia. La forma griega es Simón. Lucas no dice que fuera anciano, pero se deduce claramente del contexto (esperaba hacía tiempo, ya puede morirse). El Protoevangelio dice que era sacerdote. El evangelio de Nicodemo, que era sumo sacerdote. Para Maldonado resulta extraño que Lucas no dijera esto en alabanza. Zahn y Plummer dicen que fue padre de Gamaliel e hijo de Hillel, cosa probable para Lagr. *Justo:* cumplidor de todos los preceptos divinos. *Piadoso (timoratus):* religioso, servidor de Dios, hombre de fe y esperanza. En la literatura rabínica, el Mesías es llamado *consolación de Israel.* La frase designa toda la

[16] Cf. R. Laurentin, *Luc I-II;* L. Bartoli, *Il Simeone del «Nunc dimittis»:* PalCl 28 (1949) 334-35; A. Charue, *La prophétie de Siméon:* CollNam 26 (1932) 65-73; J. Fernández, *El encuentro de Simeón y Ana con Jesús; su testimonio:* CultB 5 (1948) 338-43; A. Filocalo, *Suscepit Israel puerum suum:* PalCl 20 (1941) 249-52; T. Gallus, *De sensu verborum Lc 2,35 eorumque momento mariologico:* B 29 (1948) 220-39; VD 26 (1948) 234-35; P. Pous, *In signum cui contradicetur:* VD 2 (1922) 34-37; A. Patav, *Et cum inducerent puerum...:* VD 15 (1935) 34; U. Holzmeister, *Canticum «Nunc dimittis»:* VD 26 (1948) 363-64; H. Dieckmann, *Signum cui contradicetur:* VD 6 (1926) 135-41; P. Benoit, *Et toi-même, un glaive te transpercera l'âme:* CBQ 25 (1963) 251-61.

Espíritu Santo. 26 Le había sido prometido por el Espíritu Santo que no vería la muerte antes de ver al Ungido del Señor. 27 Y movido por el Espíritu vino al templo. Cuando traían los padres al Niño Jesús para cumplir lo que sobre él mandaba la ley, 28 él mismo lo tomó en sus brazos y alabó a Dios, y dijo:

29 «Ahora, Señor, puedes dejar libre a tu siervo,
en paz, según tu palabra:

época mesiánica y servía incluso como fórmula de juramento: «Si esto no es verdad, que no vea la consolación de Israel» [17] (cf. Is 61,2). La santidad de Simeón no era vulgar. Habitaba en él de una manera habitual (imperf.) el Espíritu Santo con acción carismática y profética y también santificativa, pues el contexto nos habla de un hombre justo y religioso.

26-27 Estos versos declaran la profundidad religiosa deSimeón. El Espíritu Santo dirigía su vida y le daba certeza de que no había de morir sin ver al Mesías. También le movió a ir al templo el mismo día en que el Mesías hizo en él su primera entrada. *Le había sido prometido:* el término griego (κεχρηματισμένον) es el propio de las respuestas de los oráculos y vale tanto como revelar o descubrir. Aquí, por el contexto, reviste el carácter de revelación y promesa. *Ver la muerte:* es un hebraísmo = morir (cf. Jn 8,51; Hebr 11,5). *Cuando traían los padres...* Esta frase puede indicar que la escena de Simeón tuvo lugar antes de la presentación oficial y litúrgica. *Los padres,* τοὺς γονεῖς*:* sujeto acusativo de un verbo en infinitivo, que corresponde al contenido del pronombre genitivo plural del v.22, como lo hemos explicado.

28 Simeón poseía el carisma profético, y por eso reconoce al Niño. El mismo Espíritu, que lo ilumina, mueve su corazón para «amar», como significa el gesto de tomar al Niño en sus brazos. *Alabó a Dios:* esta frase adelanta el contenido del cántico, que es un himno de alabanza a la fidelidad divina. El cántico consta de tres versos, con dos esticos cada uno. Los v.30-31 corresponden a los dos esticos del v.32.

29 *Ahora:* desde este momento. *Puedes dejar libre:* lit. «dejas libre», ἀπολύεις, con sentido modal, que reproduce nuestra traducción. El verbo se aplica a la manumisión de los esclavos. Los términos de «Señor», δέσποτα, y «siervo» entran en esta línea. Simeón considera su vida como un servicio de esclavo voluntario, y la muerte como una manumisión, una redención o recuperación de la libertad. Es el concepto evangélico de la vida, que es servicio de Dios, y de la muerte, que es premio y liberación. *En paz:* esta frase desentraña el contenido del verbo «dejar libre» en su sentido positivo, y debe relacionarse con el logro de la esperanza y la posesión de la consolación de Israel (v.25). *Según tu palabra:* se refiere a la promesa que el Espíritu Santo le había hecho de no morir sin ver al Mesías.

[17] Cf. Str.-B., II 124; Dalman, *Die Worte Jesu* I 89.

[30] pues mis ojos han visto tu salvación,
[31] la que has preparado ante la faz de todos los pueblos.
[32] Luz para iluminación de los gentiles
y gloria de tu pueblo Israel».

[33] Su padre y su madre estaban admirados con las cosas que se de
cían de él. [34] Y Simeón los bendijo, y dijo a María, su madre: «Est
está destinado para ruina y resurrección de muchos en Israel, par
signo de contradicción. [35] Y una espada atravesará tu propia alma
Para que se descubran los pensamientos de muchos corazones».

30-31 Estos dos versos explican el sentido de «la paz» y de l «libertad» adquirida. *Mis ojos han visto:* la frase tiene un sentid personal. Los ojos designan a toda la persona, y «ver» comprend toda la experiencia vital, sensible y espiritual del anciano en aque llos momentos sublimes. *Tu salvación:* tu Salvador, abstracto e lugar del concreto. Toda la historia de Israel se orientaba hacia e Mesías, su Salvador. Por esto se puede decir con toda propieda que Dios lo había «preparado». *Ante la faz...:* esta frase hebrea sig nifica que el Mesías-Salvador es también para «todos los pueblos» Con mirada profética, Simeón se levanta sobre las fronteras de Israe y contempla el universalismo mesiánico, anunciado por los viejo profetas (cf. Is 2,1ss; 42,6; 49,6). Este es el primer texto de la In fancia francamente universalista.

32 Este verso, con su doble estico paralelo, concreta más e sentido del Mesías-Salvador y su universalismo. Zacarías ha habla do de las tinieblas de muerte; Simeón habla de la luz, que Jn 8,1 identifica con la vida, profetizada por Is 2,3. Como la luz ha nacid en Israel (Jn 4,22), la salvación de los gentiles será una gloria de pueblo judío.

33 La admiración de los padres se explica ante la nueva inter vención divina (1,65; 2,18). En toda intervención divina es connatu ral en el hombre la admiración, que es parte del estilo de estas na rraciones de hechos sobrenaturales. Nótese con qué naturalida llama Lucas «padre» a José, no en el sentido físico (1,26-38), sin legal, en cuanto que poseía la «patria potestas».

34-35 En estos dos versos tenemos: *a)* La bendición de Simeón Probablemente se debe entender en la recitación de alguna fórmul u oración, pidiendo que Dios bendijera a los padres del Niño. Aun que la bendición era prerrogativa particular de los sacerdotes, tam bién podía bendecir el padre y el profeta. La edad y el carácter pro fético de Simeón justifica suficientemente esta bendición, sin nece sidad de recurrir al papel sacerdotal que le atribuyen los apócrifos *b)* Las palabras proféticas se dirigen solamente a la Madre y com prenden la suerte del Hijo y la suerte de la Madre. La bendición h sido para los dos padres. Debe notarse que Simeón habla como pro feta inspirado. Al dirigirse, pues, solamente a la Madre, la distingu notablemente, en comparación con el propio padre, y la une estr chamente con el Hijo. *Está destinado,* κεῖται: como en Flp 1,1 1 Tes 3,3, indica una vocación, una misión divina, providencial. N

36 **También había una profetisa, Ana, hija de Fanuel, de la tribu de Aser, ya muy avanzada en años, que había vivido con su marido siete años, desde su virginidad,** 37 **y era viuda con ochenta y cuatro años. No abandonaba el templo, sirviendo día y noche, en oración y ayunos.**

---

parece que aluda a Is 8,14 (piedra de escándalo), pues se habla de «ruina y resurrección». Con todo, la ruina queda más acentuada, pues, además de ir en primer término, luego reaparece en la «contradicción», que designa a los judíos que han de combatir al Mesías. *La señal* se inspira en Is 8,18. En torno a la bandera se toma posición de amigo o enemigo. En Israel prevalecerá la lucha contra el Mesías, lábaro de salvación divina. 'Αντιλέγειν es luchar contra. Esta primera revelación del destino del Mesías es genérica y enigmática (Lagr.). Si el hecho de que la profecía sobre el destino del Salvador se dirija a la Madre tiene importancia mariológica, todavía la tiene mayor la profecía misma sobre la suerte de la Madre, cuyo sentido no se agota por el hecho general de que toda madre sufre cuando se combate a su hijo. Aquí el dolor de la Madre es particular y propio. La incorporación de la suerte de la Madre a la del Hijo Salvador está tan acentuada, que sólo se explica en la teología de la corredención y con Jn 2,4 y 19,25-27. La proposición final: *para que se descubran...*, se refiere principalmente a la suerte del Niño. El plan de Dios al escoger el camino de la pasión para la salvación es el de cribar a los hombres y separar las ovejas de los cabritos. *Pensamientos*, διαλογισμοί, *machshaboth*, en la terminología del AT tiene sentido peyorativo, sinónimo de mal consejo y propósito. Coincide con el número de enemigos antes señalado.

Ana la profetisa. 2,36-38

36 *Ana*, que significa gracia, es la figura femenina correspondiente a Simeón. A diferencia de éste, Lucas nos da ahora la ascendencia de Ana, lo cual prueba que no escribe según esquemas literarios hechos, sino según los datos que ha recibido de la tradición. Nos dice que era *profetisa*, sin determinar más; pero se debe entender en el sentido que tiene esta palabra en María, hermana de Moisés (Ex 15,20) o Débora (Jue 4) o Hulda (4 Re 22,14), mujer inspirada por Dios, como Simeón. En pocas palabras nos da su estado social, su edad y su condición de viuda. *Desde su virginidad:* significa que se había casado muy joven y, por tanto, que enviudó joven también. Así tiene más mérito el hecho de su viudedad. Las viudas que no se casaban eran muy estimadas entre judíos y romanos.

37 *Era viuda:* Lucas menciona hasta seis veces a las viudas; Marcos, dos veces, y Mateo, ninguna. Lucas coincide en esto con su maestro Pablo, que les reserva un papel especial en las Pastorales. Los ochenta y cuatro años deben entenderse en total y no desde el día en que enviudó. *No abandonaba...:* no significa que viviese en el templo, sino que venía a él con mucha frecuencia (cf. 24,53). Con todo, Lagr. piensa que vivía en él. *Sirviendo:* a Dios, como se ve

38 Se presentó en aquel preciso momento, glorificaba a Dios, y habla
ba sobre él a todos los que esperaban la redención de Jerusalén.
39 Así que cumplieron todo lo que ordena la ley del Señor, se vol
vieron a Galilea, a Nazaret, su ciudad. 40 Y el niño crecía y se fortale
cía, llenándose de sabiduría, y la gracia de Dios estaba con él.

---

por el verbo griego λατρεοῦσα. Rendía a Dios un culto constant con la práctica de la oración y el ayuno.

38 Aunque la coincidencia de Ana con el Niño podía ser nor mal, dada su constancia en visitarlo, Lucas parece subrayar la coinci dencia, cuando dice: *en aquel preciso momento*. Por el hecho de se «profetisa» y el testimonio que da sobre el Niño, es claro que estab dirigida por el Espíritu del Señor. *Sobre él:* se refiere al Niño. *A to dos:* a los que había en el templo y esperaban la redención del Me sías (cf. Is 52,8). *Jerusalén:* como capital representa a todo Israe (cf. v.25). Lucas no ha conservado ninguna palabra concreta d esta mujer. El evangelio de los pobres, como es el de Lucas, no h podido menos de acentuar las predilecciones divinas sobre esta clas de gente escondida, pero fiel.

El establecimiento de Nazaret. 2,39-40

La purificación tuvo lugar a los cuarenta días del nacimiento, ahora Lucas nos dice que van a Belén. Por Mateo sabemos qu después de la purificación vivieron en Nazaret y en Egipto. Para ar monizar las dos narraciones, algunos autores, como Bover, supone que esta ida a Nazaret (2,39-40) fue interina y provisional, con e fin de liquidar aquella estancia y establecerse fijamente en Belén donde consta que José quería vivir después del destierro de Egipto Sin embargo, la estancia de que ahora trata Lucas es la definitiva como se deduce del v.40 (Lagr., Schmid). Estos dos versos prepa ran la escena de los doce años. Lucas no cuenta la venida de los Ma gos ni el destierro de Egipto deliberadamente o porque su fuent unía la purificación con la estancia definitiva en Nazaret. Lc 2,39-4 es paralelo de Mt 2,23. Nazaret es presentada como la sede de Jos y María.

40 Este verso corresponde a 1,80; 2,52. La sabiduría del Niñ prepara la escena que va a seguir entre los doctores. La naturalez humana de Jesús se desarrolla en todas sus direcciones: físicament (= se desarrollaba y crecía), moralmente (= llenándose de sabidu ría). El participio presente πληρούμενον expresa un aumento conti nuo. Jesús sólo podía crecer en la sabiduría experimental. La sabi duría debe entenderse también en el sentido bíblico de los sabio que dan las normas del vivir honesto y feliz. *La gracia de Dios:* tien un sentido complejo, las manifestaciones que el Niño daba de qu Dios se complacía en él y de los tesoros internos que poseía en : de infinita santidad. Jesús sólo podía crecer en manifestaciones ex ternas de la gracia de Dios, que habitaba en él «en plenitud» (Jn 1,14

41 Sus padres iban anualmente a Jerusalén por la fiesta de la Pascua.
42 Y, cuando tuvo doce años, subieron, como de costumbre, a la fiesta.
43 Pasados aquellos días, cuando ellos se volvieron, el Niño Jesús se
quedó en Jerusalén, sin que sus padres lo supieran. 44 Pensando que
estaría entre la comitiva, hicieron una jornada y le buscaban entre los

---

La Pascua de los doce años. 2,41-50

Este es el único episodio que Lucas narra sobre la juventud de Jesús para mostrar cómo el Niño ha crecido y deja entrever el misterio de su persona y de su filiación estrictamente divina. También nos hace pregustar la entrega a la misión que el Padre le ha confiado. Jesús es un niño que lleva dentro una eternidad y el peso de una consagración [18].

41 Este verso es la introducción ambiental de la escena. Los judíos varones, a excepción de los niños, viejos, enfermos o esclavos, tenían que subir a Jerusalén por Pascua, Pentecostés y Tabernáculos, fiestas de peregrinación. Las mujeres no estaban obligadas. El imperfecto *subían* indica una costumbre, como si dijera, solían subir. La proposición es afirmativa y no excluye que subieran también para las otras dos fiestas anuales.

42 Este verso tiene también sentido afirmativo. No quiere decir que el Niño suba ahora por primera vez. Si ahora se afirma que sube, es por dos motivos: porque en esta fiesta de los doce años tuvo lugar el episodio que se va a narrar y porque a los trece años los varones empezaban a ser siervos de la Ley, según la interpretación rabínica, y un año antes, a los doce, se empezaba a cumplirla, para irse acostumbrando.

43 No era obligatorio quedarse en Jerusalén toda la semana pascual, pero estaba prohibido marcharse antes del segundo día. El texto deja la impresión de que la Sagrada Familia estuvo en Jerusalén durante toda la semana. ¿Cómo se pudo quedar el Niño sin que sus padres se dieran cuenta? En parte por la aglomeración de forasteros. Los cálculos más prudentes ponen hasta 125.000, aunque no se admita la cifra fantástica de Flavio Josefo, que habla de 2.700.000. En parte también por la costumbre de viajar los hombres y las mujeres en caravanas separadas.

44 El Niño, a los doce años, tendría una justa libertad por parte de sus padres. Por la frase *Pensando que estaría entre la comitiva* se ve que los padres han hecho gran confianza del Niño y que cada uno ha pensado que estaba con el otro o con grupo de niños parientes y amigos. Se dan cuenta cuando al fin de la jornada se reúnen para comer y dormir.

[18] Cf. L. FONCK, *Duodennis inter doctores:* VD 2 (1922) 18-25; P. TEMPLE, *House or Business in Lk 2,49:* CBQ 1 (1939) 342-52; J. M. BOVER, *Una nueva interpretación de Lc 2,50:* EstB 10 (1951) 205-15; E. GONZÁLEZ VILA, *Aún sobre Lc 2,50:* CultB 8 (1951) 349-50; R. LAURENTIN. *Luc I-II* p.141-46.168-73; J. J. GÓMEZ, *Jesús en el Templo* (Murcia 1930); B. M. F. IERSEL, *The Finding of Jesus in the Temple:* NT 4 (1960) 161-73; J. GLOMBITZA, *Luk 2,40-52. Ein Beitrag zur Exegese der lukanischen Vorgeschichte:* NT 5 (1962) 1-4.

parientes y conocidos. 45 No lo encontraron y volvieron a Jerusalé
buscándolo. 46 Después de tres días, sucedió que lo encontraron e
el templo, sentado en medio de los doctores, oyéndolos y preguntán
doles. 47 Todos los que lo oían se maravillaban de su sabiduría y d
sus respuestas. 48 Al verlo se asombraron, y su madre le dijo: «Hij
¿por qué has procedido así con nosotros? Mira que tu padre y yo t
buscábamos angustiados». 49 Y les respondió: «Pues ¿por qué me bus

---

45-47 El segundo día se les debió de ir en deshacer el camin andado en el primero. Al tercero lo encontraron en el templo, e alguna de las salas de los atrios, donde enseñaban los doctores Los discípulos de los rabinos oían las explicaciones sentados e tierra, a los pies de los maestros (Act 22,3). El sistema de pregunta y respuestas entraba en los métodos rabínicos. Lucas pretend llamar la atención sobre la sabiduría del Niño, pero su narració tiene como fin principal llamar la atención sobre el primer *logio* misterioso del Hijo de Dios.

48 En este verso tenemos: *a)* un hecho (se asombraron) *b)* la interpelación de la Madre.

a) El griego ἐξεπλάγησαν indica asombro e impresión. La admiración provenía del hecho mismo de encontrar al Niño entre los doctores, cosa hasta entonces ajena a él. Es posible que presenciaran alguna pregunta y respuesta del Niño.

b) En las palabras de la Virgen se debe distinguir el hecho mismo de la interpelación y su sentido. El hecho de que la Madre sea la que interpela al Niño y en nombre del padre, se puede explicar psicológicamente, porque la mujer es más afectiva, pero también por la gran personalidad de María y su misma vocación, más importante que la del padre en este caso. El contenido de las palabras no es el de la reprensión, sino el de la manifestación espontánea del dolor. María habla también en nombre del padre, primero en forma interrogativa, que es más afectiva, y luego en forma enunciativa. El imperfecto *te buscábamos* comprende todo el lapso que ha transcurrido desde que se dieron cuenta de la falta del Niño.

49 La respuesta del Niño es el centro del episodio y está en plena armonía con la psicología vocacional de Jesús, como se revelará más tarde en el ministerio público. Procede en la forma del *mashal*, ordinario en la predicación posterior (Jn 2,19.21; 4,7.10. 14.32-34; 7,37-39; Mt 16,6). Las dos partes de que consta son bien desconcertantes.

a) *¿Por qué me buscabais?* En el plano humano es difícil de entender esta respuesta, pues nada más humano como buscar a un hijo perdido. El verismo de la forma interrogativa y el misteric mismo de las palabras son prueba de su autenticidad. Jesús nc reprende a sus padres porque le hayan buscado, sino que en form interrogativa y de *mashal* afirma su independencia y responsabilida vocacional.

b) La segunda interrogación explica la primera y va introducida por una partícula interrogativa, οὐκ, que se usa cuando se espera respuesta afirmativa. Los padres sabían o podían saber dónde estaba el Niño.

Esta respuesta debe analizarse bien, tanto por la dificultad que presenta como por tener las primeras palabras de Jesús que la tradición ha conservado. La dificultad responde a la profundidad abismal de su alma.

No es lo más importante cómo hay que traducir la frase ἐν τοῖς τοῦ πατρός. Los Padres latinos, Cay., Mald., Tol., Láp. y los modernos Knab., Fill., Joüon, Dalman, Nácar-Colunga..., traducen con la Vg: «en las cosas de mi Padre». Los Padres griegos, Ag. y los lexicógrafos Zorell, Bauer, Grimm, los exegetas modernos Lagr., Valensin-Huby, Marchal, Prat, Sickenberger, Dausch, Plummer, Bover-Cantera, traducen así: «en la casa, en el templo, con mi Padre». En los LXX y en el griego profano tiene este sentido (cf. Est 7,9; Job 18,19). No se cita ningún ejemplo con el sentido de «estar ocupado en...», en cuyo caso se hubiera usado la frase griega περὶ τοῦ πατρός (cf. 10,40-41). La traducción «en casa» se confirma por el contexto, que nos presenta a Jesús «en el templo» (v.46). «En las cosas del Padre» estaba siempre Jesús, tanto en Nazaret como en Jerusalén, en compañía de sus padres o sin ellos. El templo debe tomarse como personificación y símbolo de su Padre. Jesús afirma, y sus padres deben saberlo, que El debe estar siempre «con su Padre». Y aquí tocamos el punto neurálgico del misterio, donde Lucas empalma con la tradición del cuarto evangelio, que tanto ha acentuado la idea de Dios, como «Padre» especial de Jesús. La Madre había dicho: «*Tu padre* y yo te buscábamos...», y el Hijo le responde contraponiendo a un padre otro padre. Al padre legal y visible contrapone el Padre natural e invisible. Todo el peso de la respuesta está aquí: en que llama a Dios «*su* Padre». No hay ninguno otro personaje bíblico que llame a Dios padre de esta manera tan enfática. Jesús no cumple aquí un acto propiamente mesiánico. Por eso no cabe hablar de una conciencia puramente mesiánica, sino divina. Jesús da testimonio de que tiene conciencia de su filiación estrictamente divina. Ante sus relaciones singularísimas con Dios, «su Padre», parece que se eclipsa el sentimiento filial humano, su obediencia filial al padre humano. Esta respuesta hay que ponerla en la misma línea de otras afirmaciones posteriores, que se encuentran particularmente en Juan, donde llama a Dios «su Padre» con un sentido totalmente único y trascendente (cf. Jn 5,18). La obediencia y entrega al Padre celestial es de tal altura, que ante ella debe ceder incluso el propio cuarto mandamiento, que manda la subordinación a los padres humanos. Aquí por primera vez proclama Jesús que su filiación y su misión divina van a ser espada de división entre padres e hijos (cf. Mc 3,31-35). Jesús afirma, pues, la conciencia de su filiación y de su misión divina.

cabais? ¿No sabíais que yo debo estar en la casa de mi Padre?» 50 Y ellos
no entendieron la respuesta que les dio.
51 Bajó con ellos y vino a Nazaret y les obedecía. Su madre conser-

---

50 Este verso ha sido explicado de varias maneras. Bover dice que los padres entendieron la respuesta del Niño, pero no habían entendido el aviso que previamente les había dado de que iba a quedarse en el templo. Otros hacen sujeto del verbo «no entendieron«, no a los padres, sino a los otros judíos allí presentes. Estas dos explicaciones desvirtúan y se alejan del texto y del contexto. Los verbos que significan «conocer» tienen en el NT un sentido «progresivo» y se refieren al conocimiento, que crece y se perfecciona. María y José entendieron algo de la respuesta, pero entonces no lo entendieron todo. Los dos irán creciendo paulatinamente en el misterio del Niño. Generalmente se habla de que no entendieron que el Niño llamase a Dios «su Padre», es decir, que se llamase «Hijo natural» de Dios. Esto se compagina con dificultad con el conocimiento que María ha ido adquiriendo desde el misterio de la Anunciación. María irá creciendo en el conocimiento del misterio divino de su Hijo. Pero Jesús no ha hablado solamente de su divinidad. Ha hablado también de su sumisión a la voluntad del Padre celestial, de su entrega a la obra de salvación, que El le ha confiado. La misión, el modo, la medida de entrega la irá conociendo gradualmente la Madre, según las varias vivencias sobre las cuales ella va reflexionando. R. Laurentin habla justamente de «la psicología» natural que habían podido crear los doce primeros años de obediencia incondicional a sus padres. Los hechos les van enseñando el carácter plenamente divino del Hijo y de su vocación, con independencia absoluta de todo lo que es «carne y sangre» [19].

La vuelta a Nazaret. 2,51-52

Estos dos versos forman contraste con la escena del templo. Hemos visto «al Eterno de días» proclamando su divinidad y su independencia con relación a la autoridad humana más sagrada, que es la de los padres. Ahora lo vamos a contemplar «obedeciendo» y «creciendo» [20].

51 Después de proclamar su independencia, Jesús se somete ahora a sus padres. Esto es lo que significa la primera parte del verso *bajó con ellos, vino..., les obedecía.* Nótese el contraste de los primeros aoristos con el imperfecto: *obedecía,* que indica repetición de actos. La obediencia caracteriza la vida escondida en Nazaret.

El segundo hemistiquio nos habla de la reflexión de María para

[19] Cf. M. Peinador, *Conocimiento que de Jesús tuvo la Virgen:* EMar 9 (1959) 283-304; L. Richard, *La foi de Marie à la divinité de son Fils:* Dieu est Amour (Le Puy-Lyon 1962) p.45-50.

[20] Cf. J. E. Renié: Studia Anselmiana (Romae 1951) p.27-28; P. Bonnetain, *Grâce:* DBS III 946-49; P. J. Temple, *Christ's Holy Youth acc. to Lk 2,52:* CBQ 3 (1941) 243-50; L. Richard, *Du progrès en Jésus-Christ:* Dieu est Amour (Le Puy-Lyon 1962) 51-61.

vaba cuidadosamente todas las cosas en su corazón. [52] Y Jesús crecía en la sabiduría, estatura y gracia delante de Dios y de los hombres.

---

ir penetrando cada día más y mejor en el misterio de la vida del Niño (cf. v.19). La frase dos veces repetida indica el progresivo conocimiento de la Virgen y puede ser alusión a la fuente principal de Lucas.

52 Este verso, por su plenitud, es como la fórmula cumulativa de cuanto se ha dicho antes acerca del crecimiento de Juan (1,80) y del mismo Jesús (2,40). Jesús crece *en sabiduría*, que los teólogos llaman ciencia experimental, la única en que podía crecer. La de visión y la infusa la tuvo plena desde el principio. La sabiduría en la Escritura tiene un sentido moral y práctico en orden a la religión y a la felicidad. *En estatura*, ἡλικία, puede ser edad o estatura. El primer sentido no había por qué indicarlo. El segundo tiene especial interés y se ha mencionado en el v.40, cuando se habla del desarrollo y fortalecimiento físico. *La gracia* tiene un sentido de benevolencia, simpatía, como expresa la frase: *delante de Dios y de los hombres*. Humanamente era cada día más atrayente para los hombres. La palabra admite el sentido de belleza física y de encanto o simpatía. También significa favor, y este sentido entra aquí muy bien. Dios mostraba cada día más su favor y predilección. Los hombres también lo amaban cada día más.

Parte II

EL MINISTERIO EN GALILEA (3,1-9,50)

En el párrafo IX de la *Introducción general* a Lucas hemos hablado del carácter propio de esta parte. Se deben distinguir las partes en que Lucas sigue a Marcos y las partes en que difiere.

Propio de Lucas es: 1.º, 3,1-4,30; 2.º, 6,20-8,3.

Depende de Marcos: 1.º, 4,31-6,19 = Mc 1,21-3,12; 2.º, 8,4-9,50 = Mc 4,1-9,41, omitiendo Mc 6,45-8,26. Estas dos secciones son totalmente marcanas. Sigue en ellas tan estrechamente el orden y materia de Marcos, que no se puede dudar de que Lucas ha seguido su esquema fundamental. Lo más curioso es que en 4,31-6,19 Lucas tiene las 15 perícopas propias de Marcos en contra de Mateo y exactamente con el mismo orden. En 8,4-9,50, Lucas tiene 18 perícopas enteramente con el orden de Marcos. Añade como propio 8,19-21, sobre los parientes de Jesús. Las cosas propias las ha intercalado entre las secciones de Marcos. Así, 3,1-4,30 precede a la materia de Marcos, y 6,20-8,3 sigue. Lo mismo se observa en la tercera parte: 9,51-18,14, que es propia de Lucas, sigue a una sección de Marcos y precede a otra (18,15-21,38 = Mc 10,13-13,37). En el decurso del comentario notaremos lo que es propio de Lucas.

3 [1] **En el año decimoquinto del reinado de Tiberio César, siendo go-**
bernador de Judea Poncio Pilato, tetrarca de Galilea Herodes; Filipo,
su hermano, tetrarca de Iturea y de la Traconítides, Lisania tetrarca
de Abilena, [2] **en tiempo de los sumos sacerdotes Anás y Caifás, fue**
dirigida en el desierto a Juan, hijo de Zacarías, la palabra de Dios.

CAPITULO 3

Este capítulo se puede dividir en dos partes: una que trata del ministerio de Juan (1-20) y otra que nos da la genealogía de Jesús con ocasión del bautismo (21-38).

Ministerio de Juan. 3,1-20

El ministerio de Juan ha sido preanunciado en 1,80. En la descripción distingue: *a)* el marco profano general (1-2); *b)* su predicación de preparación por medio de la penitencia y enmienda de la vida (3-14); *c)* el anuncio de la próxima venida del Mesías (15-17); *d)* por último, la síntesis general de toda la obra de Juan y su martirio final (18-20). Conforme a su método de eliminación, desde ahora da por terminado el ministerio de Juan [1].

1-2 Antes de empezar con la narración de Marcos, inserta Lucas el ministerio de Juan en el marco de la historia universal, ateniéndose al ejemplo de los historiadores griegos. Más que determinar el momento histórico concreto, pretende darnos un cuadro político de Palestina en el momento en que va a empezar la predicación del Evangelio.

De los seis datos que menciona, el año 15 del imperio de Tiberio es el que más precisa. Augusto, inmediato predecesor de Tiberio, murió el 19 de agosto del 767 U. C. = 14 p. C. El año 15 de Tiberio empezaba el 19 de agosto del 871. Juan empieza a predicar dentro del año 781-782. Jesús podía tener entonces más de treinta y tres años. ¿Cómo se compagina con 3,23? Es posible que el 15 de Tiberio empiece a contarse en enero del 765 = 12 p. C., cuando fue asociado al poder *(collega Imperii)* por Augusto. Así se puede adelantar el principio del ministerio hasta el otoño del 26 ó 27 p. C. *Pilato* era el lugarteniente del emperador en Palestina. Su gobierno dura del 26-36 p. C., y gobernaba Idumea, Judea y Samaria. El resto del territorio palestinense estaba gobernado por tres etnarcas; los dos primeros (Herodes Antipas, Filipo) eran hijos de Herodes el Grande. Herodes Antipas gobernaba Galilea y Perea (4 a. C.-39 p. C.). Era el soberano de Jesús. Tenía su capital en Séforis, dos horas al norte de Nazaret. Luego se trasladó a

[1] Cf. U. Holzmeister, *Parate viam Domino:* VD 1 (1921) 366-69; *Chronologia* p.52-85. 91-98; D. Buzy, *St. Jean Baptiste* (París 1922): RScR 23 (1933) 589-98; P. Joüon: RScR 17 (1927) 537; B 16 (1935) 74-81; Dorado, *Praelect.* n.197-202.265-267; Orbiso, *Prael.* p.67-77. 155-163; T. F. Glasson, *Water, Wind and Fire (Lc 3,16):* NTSt 3 (1956) 69-71; L. W. Barnard, *Mt 3,11; Lc 3,16:* JThSt 8 (1957) 107; J. Schmitt, *Jean le Baptiste:* Catholicisme 23 (1963) 365-74.

[3] Y vino por toda la región del Jordán, predicando un bautismo de
penitencia para el perdón de los pecados, [4] como está escrito en el
libro de los discursos del profeta Isaías:

«Voz del que clama en el desierto:
Preparad el camino del Señor,
enderezad sus senderos.
[5] Todo valle será rellenado
y toda montaña y colina será rebajada,
y lo tortuoso se hará derecho,
y los caminos ásperos serán allanados;
[6] y toda carne verá la salud de Dios».

[7] Decía, pues, a las turbas, que venían a que las bautizara: «Raza
de víboras, ¿quién os ha enseñado a huir de la cólera que os espera?
[8] Haced, pues, frutos dignos de penitencia: y no comencéis a decir a
vosotros mismos: 'Tenemos por padre a Abraham'; pues yo os digo que
Dios puede hacer salir de estas piedras hijos de Abraham. [9] Ya está
el hacha aplicada a la raíz de los árboles. Todo árbol que no produzca
buen fruto va a ser cortado y arrojado al fuego».

Tiberíades, edificada por él entre el 22-26 p. C. Su hermano Filipo construyó Cesarea de Filipo y Betsaida Julias. Estuvo casado con Salomé, su sobrina. Fue el mejor de los hijos de Herodes M. Su territorio al este del Jordán estaba poblado principalmente por paganos. Reinó del 4 a. C. hasta el 34 p. C. *Lisania* no pertenecía a la familia de Herodes. Su territorio estaba en torno a la ciudad de Abilia, a 25 kilómetros al noroeste de Damasco. Es conocido por dos inscripciones aparecidas en los últimos años y por Flavio Josefo. Debe distinguirse de Lisania «rey de los itureos», muerto por Antonio el 36 a. C. *Anás* fue sumo sacerdote del 6-15 p. C. Le sucedieron Ismael, Eleazar, Simón y su yerno *Caifás*. Flavio Josefo lo llama muy feliz porque cinco de sus hijos ocuparon el sumo pontificado. *Caifás* fue sumo pontífice durante diecisiete años, del 18-36 p. C., y le sucedió Jonatás, hijo de Anás. La predicación de Juan hay que situarla al norte del mar Muerto. *Fue dirigida...:* esta frase indica que Juan sintió *en el desierto* la voz de Dios para lanzarse a la predicación. Ahora empieza a actuar como profeta (1,76). Cf. 3 Re 17,2; Is 38,4s; Jer 1,2.

3 La característica de la predicación de Juan es *el bautismo de penitencia:* rito bautismal en orden a excitar el arrepentimiento de los pecados. *El lugar* de la predicación es *toda la región del Jordán.*

4-6 La cita de Isaías está en los tres evangelios. Lucas sigue a Marcos, pero amplía la cita, dando importancia a «toda carne» = todo hombre, para acentuar el universalismo paulino. Isaías habla de la redención babilónica. Los evangelios, de la redención mesiánica.

Lucas ha omitido la descripción exterior de Juan y su método de vida, que ha resumido en 1,15.80.

7-9 Estos versos corresponden a Mt 3,7-10. El tono amenazador está a la letra en los dos. Los oyentes varían: Mateo habla de fariseos y saduceos; Lucas, de la turba. *Raza de víboras:* serpientes

10 Preguntábanle las turbas: «¿Pues qué tenemos que hacer?» 11 Y
les contestó: «Quien tenga dos túnicas, dé una a quien no tiene ningu-
na, y quien tenga alimentos haga lo mismo». 12 Vinieron también pu-
blicanos a hacerse bautizar y le dijeron: «Maestro, ¿qué tenemos que
hacer?» 13 Y les contestó: «No exijáis nada fuera de lo que está fijado».
14 Preguntáronle también los soldados: «¿Y nosotros, qué tenemos
que hacer?» Y les dijo: «No hagáis violencia a nadie, ni hagáis falsas
denuncias y contentaos con vuestra paga».
15 Como el pueblo estuviese en expectación y todos se preguntasen

---

nacidas de serpientes (Lightfoot). Este calificativo duro se explica si con Mateo suponemos que están presentes los fariseos y saduceos. La serpiente era tipo de la prudencia (Mt 10,16), idea que domina aquí. Con el bautismo exterior y su descendencia abrahamítica se creían salvos. *La ira* tiene un sentido figurado, la causa por el efecto. El castigo de la ira de Dios. Los frutos dignos son los que corresponden a un cambio interior del corazón, como el arrepentimiento, la caridad y misericordia. Los judíos se pagaban de largas oraciones, de purificaciones, pero descuidaban el dolor interior, la misericordia y la justicia. Respaldados en su descendencia carnal de Abraham, ya se creían seguros. Pablo distinguirá entre los hijos «según la carne» y «según la promesa» o la fe. Juan apunta aquí a esta descendencia espiritual, y dice que no vale la descendencia carnal. La imagen del hacha dispuesta a cortar el árbol puede relacionarse con las parábolas de Jesús anunciando la próxima destrucción de la Sinagoga, v.gr., la maldición de la higuera, el traspaso de la viña a otros colonos...

Estas piedras: la imagen para expresar la facilidad con que Dios puede crear nuevos hijos de Abraham ha podido surgir de la asonancia entre *banim* (hijo) y *abanim* (piedras), o más bien entre *benaia* y *abna* en arameo. Is 15,1s compara a Abraham con una cantera, de donde Dios había sacado a los israelitas (Lagr.). *La raíz* personifica la vida del árbol.

10-14 En estos versos tenemos a la turba concretada en los publicanos, los soldados, el pueblo en general. Es decir, la gente humilde y pobre, que luego serán los oyentes benévolos de Jesús. Juan no entiende por penitencia «el cilicio y la ceniza», sino la práctica de la justicia y caridad. Esta era también la predicación de los antiguos profetas (Miq 6,8). *Los publicanos* estaban muy mal conceptuados. Su oficio de recaudar impuestos se prestaba a muchas injusticias. El estado les arrendaba por un tanto la recaudación. Y ellos procuraban sacar más para beneficiarse. *Los soldados* debían de ser extraños al judaísmo, pues los judíos de Palestina estaban exentos del servicio militar. Juan no exige que se cambie de profesión, sino que se santifique la que se tiene.

Dos túnicas: la túnica era el vestido interior, considerado como indispensable. Tener dos túnicas no es llevar la interior y la exterior, que era más larga, sin mangas y como de lujo, sino poseer repetido lo que es indispensable y falta al prójimo.

15-17 La impresión que Juan hacía es propia de Lucas, y recuerda también a Jn 1,19-28. La gente empieza a pensar si será

en su interior a propósito de Juan si sería él el Mesías, 16 dijo Juan a
todos: «Yo os bautizo con agua; pero viene uno que es más poderoso
que yo, a quien no merezco desatar las correas de sus sandalias; ése
os bautizará en Espíritu Santo y fuego. 17 Tiene el bieldo en su mano
para limpiar su era y recoger el trigo en su granero, y la paja la que-
mará en fuego inextinguible». 18 Exhortaba a otras muchas cosas y
evangelizaba al pueblo.
19 Pero Herodes, el tetrarca, a quien reprendía por lo de Hero-
días, la mujer de su hermano, y por todo lo malo que había hecho,
20 añadió al conjunto esto: que encerró a Juan en la cárcel.

---

el Mesías. Lucas gusta de señalar las circunstancias psicológicas que han motivado las palabras relatadas por él. Juan afirma su inferioridad respecto del Mesías con la imagen de que no merece desatar sus sandalias y con la comparación de los bautismos. Los judíos usaban sandalias, al estilo de los romanos, que se sujetaban en torno a la pierna con largas cuerdas. El oficio de atarlas era propio de los esclavos. El bautismo del Mesías, por paralelismo con el de Juan, parece que debe tomarse en sentido propio y no como pura metáfora de la invasión del Espíritu. *En Espíritu Santo y fuego:* es una hendíadis = en el fuego del Espíritu. Fuego tiene sentido metafórico, como en Actos; indica la fuerza del Espíritu. *Agua..., fuego:* el contraste es claro. Cuando el agua no basta para limpiar, se acude al fuego. El objeto que resiste la prueba del fuego queda limpio. El fuego en el AT tiene este papel purificador (Ecli 2,5; Is 1,25; Zac 13,9; Mal 3,2s). Ez 36,25-27 une la purificación del agua a la del Espíritu. Juan se contenta con marcar la oposición entre su obra y la del Mesías. La de éste será más eficaz y penetrante (Lagr.). La imagen del bieldo dice lo mismo que Simeón (2,34) y la parábola de la cizaña.

18 Este verso resume toda la actividad profética de Juan, que Lucas ha abreviado mucho.

19-20 Antes de pasar a Jesús, Lucas termina todo lo que se refiere a la misión de Juan. Este resumen sólo se podía hacer y entender a base de la tradición y de Marcos. La figura de Juan se eclipsa en el momento preciso en que entra Jesús. Juan pertenece todavía al AT. La nueva era sólo empieza con Jesús [2].

El bautismo. 3,21-22

El bautismo tiene una inmensa significación, porque en él Jesús es revelado como «Hijo de Dios», como el Enviado del Padre. Es como su Pentecostés, donde se revela como el primer apóstol. Las alas de la paloma son como una imposición de manos en el plano manifestativo. La primitiva comunidad le dio esta importancia, pero se contentan con «dar testimonio» del hecho, sin comentario. Jesús quiso empezar su vida pública incorporándose al movimiento religioso iniciado por su Precursor. Pedro exige haber acompañado a

[2] Cf. J. Sonnen: B 8 (1927) 196ss.201ss; L. Turrado, *El bautismo «in Spiritu S. et igni:»* tE 34 (1960) 807-17.

[21] Y sucedió que, después que todo el pueblo y Jesús fueron bauti
zados, cuando él estaba en oración, se abrió el cielo [22] y bajó el Espí
ritu Santo sobre él en forma sensible, como una paloma, y resonó un
voz desde el cielo: «Tú eres el hijo mío, el predilecto; en ti me com
plazco».

Jesús «desde el bautismo de Juan» para entrar en el colegio de lo Doce (Act 1,21). Lucas es el único que relaciona el descendimient del Espíritu «Santo» en forma «sensible» con la «oración» de Jesús [3].

21 En este verso hace Lucas una síntesis del bautismo y añad como rasgos propios: *a)* la universalidad del bautismo, «todo e pueblo»; *b)* la oración de Jesús. Es la primera vez que Lucas men ciona la oración de Jesús, que irá indicando a través del libr (5,16; 6,12; 9,18.28.29; 11,1). *Se abrió el cielo:* es una frase qu sirve para introducir una teofanía.

22 En este verso hay que distinguir la aparición y la voz. L presencia del Espíritu Santo (adjetivo propio de Lucas) fue e forma *sensible.* Lucas es el único que usa este adjetivo para in dicar que se trata de una verdadera teofanía. *Una voz,* la del Padre Las ediciones críticas dan el mismo texto de Marcos cuando habl el Padre. El texto occidental con D, a b c ff 2 1,r añade después d «tú eres mi hijo: *Yo te he engendrado hoy*», interpolación provenient de Sal 2,7, que no estaba en los códices más antiguos, como dic San Agustín [4]. Caso que fuera auténtica esta lectura, con ella sól se expresaría «la filiación mesiánica» inaugurada hoy.

Genealogía [5]. 3,23-38

La lista genealógica tiene valor apologético en Mateo y Lucas Cada evangelista sigue su método. Mateo procede con orden des cendente, desde Abraham hasta José, y la distribuye en tres serie iguales de 14 nombres cada una. Lucas procede con orden ascen dente. Empieza por Cristo y sus padres y termina en Adán, cabez de todo el género humano, creado por Dios.

La verdad histórica no ofrece dificultad, aunque se desconozca las fuentes que ha podido tener presentes cada evangelista, qu proceden independientemente. Los judíos eran exigentes en materi de genealogías (cf. Esdr 2,61-3; Neh 7,63-5; Rom 11,1; Flp 3,5) El caso de Pablo, que se gloría de pertenecer a la tribu de Benjamín debía ser ordinario, y más en la tribu de Judá y familia de David José y María conocen su árbol genealógico, y por eso suben Belén. Las listas estaban escritas en archivos públicos y en lo

[3] Cf. J. Coppens, *Baptême:* DBS I (1926) 852ss; I. M. Vosté, *De baptismo, tentatio et transfiguratione* (Romae 1934); J. Kosnetter, *Die Taufe Jesu* (Wien 1936); M. Duthei *Le Baptême de Jésus. Eléments d'interprétation:* StBFLA 6 (1956) 85-124; J. Knackstedt *Manifestatio SS. Trinitatis in Baptismo Dni.:* VD 38 (1960) 76-91; A. Feuillet, *Le symbo lisme de la Colombe dans les récits évang. du Baptême:* RScR 46 (1958) 524-44.

[4] ML 34,1093.

[5] Cf. P. Vogt, *Der Stammbäume Jesu* (Freiburg 1907); P. Pous: VD 7 (1927) 267-71 U. Holzmeister, *Genealogia S. Lucae:* VD 23 (1943) 9-18.

propios de cada familia. La tradición ha subrayado siempre la descendencia davídica de Jesús (Rom 1,39,5; 2 Tim 2,8; Ap 5,5). Los nombres, que se pueden identificar, remontan a los LXX. Para los antepasados de Jesús desde Abraham hasta el destierro, Mateo utiliza 1 Par 2s; Lucas se inspira en 1 Par 2s para las generaciones que van desde David hasta Abraham. Para el resto deben haber usado fuentes que no conocemos. En tiempo de Jesús circulaban listas genealógicas en las familias sacerdotales[6]. El abuso de las genealogías lo reprende 1 Tim 1,4.

La dificultad está en conciliar la lista de Mateo con la de Lucas. Hay varios sistemas: 1.º Mateo da la genealogía carnal de José; Lucas la de María (Vogt, Pous). Elí sería Joaquín, padre de la Virgen y padre político de San José. La generación de Jesús fue un caso único en la historia de la humanidad.

2.º Como el texto de Lucas revela la intención clara de dar la genealogía del padre legal de Jesús, Holzmeister propone esta teoría: Lucas de hecho da la lista genealógica de María, pero refiriéndola a José, hijo político de Elí (Joaquín). Así, las dos listas reproducen la genealogía de Jesús a través de José.

3.º Las dos listas se refieren a José, pero Mateo da la genealogía natural, Lucas la legal. *Jacob* (Mateo) y Elí (Lucas) eran hermanos de madre. Elí murió sin hijos y Jacob se casó con la viuda para cumplir la ley del levirato (Dt 25,5-6). José nació de este matrimonio, que fue hijo, según la carne, de Jacob; según la ley, de Elí. Esta teoría es muy universal desde el tiempo de Julio Africano (Lagrange, Dausch, Valensin, Huby, Vosté...).

4.º Las dos listas se refieren a la misma ascendencia carnal de San José. Los dos quieren establecer los derechos al trono de David. Mateo y Lucas reproducen cada uno una versión. Mateo sigue la línea directa y da una serie de nombres célebres. Lucas remonta hasta David por una línea colateral, que puede responder más a la realidad.

La estructura de la genealogía de Lucas cuenta en el texto griego 11 veces siete generaciones (según la Vg y algunos manuscritos latinos, 76; en la versión sirsin., 75; en muchos manuscritos latinos, 72). El esquema puede ser artificial y tener por fin mostrar que Jesús no sólo termina la historia del pueblo escogido, sino también la de toda la humanidad, como hijo de Adán y no solamente de Abraham, y que se presenta también como salvador del mundo entero. Fundándose en el Génesis, era corriente contar el número de los pueblos del mundo en 70 ó 72. Adviértase el lazo que Lucas establece entre el testimonio del Padre en el bautismo (3,22) y el verso final de su genealogía (3,38): «hijo de Adán, hijo de Dios». Los v.22.38 forman una especie de inclusión y prueban que Jesús, cuya ascendencia humana se refiere, es también hijo de Dios en un sentido trascendente.

[6] Cf. Flavio J., *Vita* 1; Eusebio: HE 1,7,14; 3,12; 3,19.

23 Tenía Jesús, al comenzar, como unos treinta años, y pasaba
como hijo de José, hijo de Elí, 24 hijo de Matat, hijo de Leví, hijo de
Melqui, hijo de Jannai, hijo de José, 25 hijo de Matatías, hijo de Amós,
hijo de Naúm, hijo de Esli, hijo de Naggai, 26 hijo de Maat, hijo de
Matatías, hijo de Semein, hijo de Josec, hijo de Jodá, 27 hijo de Joanán,
hijo de Resa, hijo de Zorobabel, hijo de Salatiel, hijo de Neri, 28 hijo de
Melquí, hijo de Addi, hijo de Cosam, hijo de Elmadam, hijo de Er,
29 hijo de Jesús, hijo de Eliecer, hijo de Jorim, hijo de Matat, hijo de
Leví, 30 hijo de Simeón, hijo de Judá, hijo de José, hijo de Jonam, hijo
de Eliaquin, 31 hijo de Melea, hijo de Menna, hijo de Mattata, hijo de
Natán, hijo de David, 32 hijo de Jesé, hijo de Jobed, hijo de Booz, hijo
de Sala, hijo de Naasón, 33 hijo de Aminadab, hijo de Admín, hijo de
Arni, hijo de Esrom, hijo de Fares, hijo de Judá, 34 hijo de Jacob, hijo
de Isaac, hijo de Abraham, hijo de Tara, hijo de Nacor, 35 hijo de Se-
ruc, hijo de Ragau, hijo de Falec, hijo de Eber, hijo de Sala, 36 hijo de
Cainam, hijo de Arfaxad, hijo de Sem, hijo de Noé, hijo de Lamec,
37 hijo de Matusalá, hijo de Enoc, hijo de Jaret, hijo de Maleeel, hijo
de Cainam, 38 hijo de Enós, hijo de Set, hijo de Adam, hijo de Dios.

---

23 *Al comenzar* su ministerio. *Unos treinta años:* Lucas no da la edad exacta, sino redonda. Los treinta años era la edad legal para los cargos públicos. *Pasaba como hijo:* esta frase supone que no lo era realmente y se une con la narración de la anunciación.

24-27 Desde Jesús hasta la cautividad de Babilonia. Dos nombres solamente son conocidos: Zorobabel y Salatiel, reproducidos en el mismo orden por Mt 1,12. Matat y Leví se repiten (24.29). Cabe que en el v.24 hayan entrado por error de un copista, pues faltan en Julio Africano, Eusebio, San Ambrosio y en C.

28-31 Desde la cautividad de Babilonia hasta David. *Natán* (v.31), hijo de David y Betsabé (2 Sam 5,14).

32-34a De David a Abraham. Los nombres aquí son iguales que en Mt 1,2-6. Entre Aminadab y Esrom, el griego de Lucas añade Admín y Arni, que faltan en Mateo y en la Vg (v.33).

34b-38 De Abraham hasta Dios. Esta parte es exclusiva de Lucas. Los nombres están tomados del Génesis. En el v.36 Cainam sólo está en los LXX, pero falta en el TM de Gén 11,12-15.

Así, en el griego tenemos 77 nombres; de ellos se pueden eliminar dos en el v.24 y uno en el v.33. Quedan 74. Si se prescinde de Jesús y de Dios, llegamos a la cifra de 72, número simbólico para muchos Padres. Las 72 generaciones simbolizan los 72 pueblos de Gén 10. El entronque de Jesús con toda la humanidad es claro en Lucas, por el hecho de haber llegado hasta Adán, cabeza del género humano.

CAPITULO 4

Este c.4 tiene varias secciones:

1.ª Las tentaciones (1,13).
2.ª El principio del ministerio galileo (14-15).
3.ª La visita a Nazaret (16-30).
4.ª Los primeros milagros en Cafarnaúm (31-44).

4 1 **Jesús, lleno del Espíritu Santo, se volvió del Jordán y era condu-**
:ido por el Espíritu en el desierto, 2 **durante cuarenta días, siendo ten-**
ado por el diablo. No comió nada en aquellos días y, al cabo de ellos,

---

Las tentaciones. 4,1-13

Marcos sólo anota el hecho de la tentación (1,12-13). Mateo y Lucas describen tres tentaciones, pero Lucas altera el orden de Ma:eo, porque quiere hablar de Jerusalén al final. ¿Se presentó el denonio en forma material y humana? No hay unanimidad. *a)* Los an:iguos generalmente y muchos modernos están por la afirmativa (los Padres, Mald., Láp., Calm., Fill., Knab., Buzy, Kadic). *b)* Muchos nodernos, por ciertos detalles de la narración, como el desplazaniento de un lugar a otro, piensan más bien en una acción exterior del demonio sobre la imaginación de Jesús. No se trata de un mito o de una parábola elaborada por la comunidad primitiva, sino de ına realidad psicológica interior. No se prueba el desplazamiento ocal ni el diálogo exterior (Vosté, Marchal, Ketter, J. de Fraiıe S. I.).

La tentación consistía en proponer a Jesús que utilizara el poler mesiánico con un fin egoísta (satisfacer el hambre, la vanidad, a ambición de mando).

El sentido de la narración, contada por Jesús mismo, es mosrar que su reino no es de este mundo y que sus poderes mesiáni:os están al servicio del reino de Dios. Algunos modernos (Duont, Guillet) ven en la tentación de Jesús una repetición de las entaciones de Israel en el desierto. Mientras que Israel desconfía le Dios y exige agua y carnes, Jesús se confía a El, como el verdalero Hijo de Dios, el Mesías, el auténtico Israel. La tentación ilunina así el sentido profundo de la dignidad mesiánica de Jesús. No es fácil demostrar que Lucas pensara en todo esto. Es un heho que la sugestión exterior no quebrantó la voluntad humana lel Señor. Hebr 4,15 habla de las pruebas de Jesús y excluye todo ecado [1].

1-2 *Lleno del Espíritu Santo:* estas palabras aluden a 3,22, londe se dice que el Espíritu Santo descendió sobre él en el bautisno. *Era conducido:* imperfecto de continuidad con sentido afirmaivo. Mientras estuvo en el desierto (Plummer, Geldenhuis). Los uarenta días se pueden unir con las tentaciones o con la estancia n el desierto. Marcos también es equívoco. Mateo pone la tenta-

[1] Cf. P. Ketter, *Die Versuchung Jesu* (Münster 1918); L. Fonck: VD 1 (1921) 10-15; I. J. Vogels, *Die Versuchungen Jesu:* BZ 17 (1926) 238-55; J. M. Vosté, *De baptismo et tenıtione* (Romae 1934); A. Kadic: VD 18 (1938) 93-96.126-28.151-60; P. Samain: EThL 15 938) 484-90; P. Doncoeur: Et 239 (1939) 5-17; R. Schnackenburg, *Der Sinn der Versuıung Jesu bei den Synoptiken:* ThQ 132 (1952) 297-326; M. Sabbe: CBrug 50 (1954) 459-65; Dupont, *L'arrière fond biblique ..:* NTSt 3 (1957) 287-304; *Les tentations de Jésus dans le écit de Luc:* ScEccl 14 (1962) 7-29; J. Guillet, *Thèmes bibliques* (Théologie 18) (París 1951); *a marche à travers le désert* p.9-25; A. Feuillet, *Le récit lucanien de la tentation:* B 40 (1959) 13-31; M. Steiner, *La tentation de Jésus dans l'interprétation patristique de St. Justin à rigène* (París 1962).

**sintió hambre. 3 Díjole, pues, el diablo: «Si eres hijo de Dios, di a esta
piedra que se convierta en pan». 4 Y Jesús le respondió: «Escrito está
que el hombre no vive de sólo pan». 5 Llevólo después a lo alto y le
mostró en un instante todos los reinos de la tierra. 6 Y el diablo le dijo:
«Te daré todo el poder y la gloria de estos reinos, pues todo me ha sido
entregado y lo doy a quien quiero. 7 Si, pues, tú te postras delante de
mí, todo será tuyo». 8 Jesús respondió y le dijo: «Escrito está: Adorarás
al Señor, tu Dios, y a él solo servirás». 9 Después le condujo a Jerusa-
lén, le puso sobre el pináculo del templo y le dijo: «Si eres hijo de Dios,
arrójate desde aquí abajo, 10 porque escrito está que dará órdenes a sus
ángeles en favor tuyo para que te guarden 11 y te tomarán en las manos
para que tu pie no tropiece en una piedra». 12 Jesús respondió y le dijo:
«Se ha dicho: No tentarás al Señor, tu Dios». 13 Terminada toda tenta-
ción, el diablo se retiró de él temporalmente.**

---

ción al final de los cuarenta días. La tentación principal también se pone aquí al final, después del ayuno. *El diablo:* en el NT, con artículo, es siempre Satanás, el enemigo por antonomasia. El ayuno para algunos fue relativo, el propio de los días de retiro, en que se dejaba la comida ordinaria. Cristo se habría alimentado de algunas hierbas. El contexto: *No comió nada..., sintió hambre,* se explica mejor en un ayuno absoluto. Mateo dice que tampoco comió «por la noche», para indicar un ayuno completo, como fue el de Moisés y Elías.

3 *A esta piedra:* τῷ λίθῳ, en concreto. Mateo usa el plural: a estas piedras. La expresión de Lucas responde mejor a la situación. *Hijo de Dios,* sin artículo. El diablo ha oído la voz del bautismo.

4 La respuesta sencilla, pero profunda, remite a Dt 8,3. Moisés dijo estas palabras refiriéndose al maná y mostrando que Dios puede alimentar no sólo con el pan (= alimentos ordinarios), sino con otros extraordinarios.

5-6 En estos versos hay tres ideas: *a)* La escena: no se habla de montaña, sino de un «llevar a lo alto». Pudo ser en realidad o en imagen. *b)* Lo que ofrece Satanás: el poder y la gloria. *c)* La condición: que Jesús adore a Satanás. Postrarse «delante», ἐνώπιον, es propio de Lucas.

8 El Señor responde con palabras del Dt 6,13s, que constituyen todo el nervio de la religión judía. San Jerónimo dice: *Propositum erat Domino humilitate diabolum vincere, non potentia.*

9-11 La tercera tentación termina en Jerusalén. *El pináculo:* la parte más alta del ángulo sudoriental, donde se unía el pórtico real con el de Salomón, a unos 180 metros sobre el torrente Cedrón. *Hijo de Dios:* en labios de Satanás puede ser equivalente a Mesías.

10-11 El diablo justifica su propuesta con palabras de Sal 90, 11s, donde se habla de los ángeles custodios del hombre.

12 Jesús contesta con otro texto del Dt 6,16, donde se dice que el hombre no debe pedir a Dios milagros inútiles o sin motivo.

13 Esto verso alude al ataque definitivo del diablo en la pasión (Jn 14,30), donde se sirvió de Judas (22,3) y de los judíos (22,53) como instrumentos. *Toda tentación:* las diversas clases o formas de tentación.

14 Jesús volvió por la fuerza del Espíritu a Galilea, y su fama se
xtendió por toda la región. 15 Enseñaba en sus sinagogas, alabado
le todos.

Principios del ministerio galileo. 4,14-15

Lucas con Marcos encabeza el ministerio galileo con una presentación general del mismo y, como él (Mc 1,28), hace resaltar a impresión que causaba en el pueblo. Lucas omite el contenido le la predicación, que expondrá más ampliamente en la escena siguiente. Lucas omite también la prisión de Juan, que Mc 1,14 recuerda como causa de la partida para Galilea.

La fuerza del Espíritu Santo une esta ida con la ida al desierto (4,1) y prepara la sucesiva actividad taumatúrgica del Señor. Por a fuerza del Espíritu cura los enfermos y arroja a los demonios 4,36; 5,17; 6,19; 8,46; 10,13; Act 10,38). Nótese cómo Lucas se ija en la impresión psicológica de las masas. La alabanza es una nota optimista de Lc 2,20; 5,25-26; 7,16; 13,13; 17,15; 18,43; 23,47.

Predicación en Nazaret. 4,16-30

Esta escena «es una página muy trabajada y que Lucas ha escrito con amor» (Osty). Tiene un problema histórico difícil de esolver. Mt 13,53-58; Mc 6,1-6a, retrasan mucho este episodio, nientras que Lucas lo pone al principio. ¿Se trata del mismo episodio? ¿De diverso? *a)* Es frecuente distinguir dos escenas (Knab., Fill., Plummer, Lagr., Marchal). Mateo menciona dos veces Nazaet (4,13; 13,54). Lucas mismo refleja dos tiempos y dos estados psicológicos distintos. Al principio Jesús es bien recibido, al final s perseguido. Mateo y Marcos ignoran esta segunda parte. Mateo Marcos dicen que Jesús hizo algunos milagros. En Lucas no se nencionan. Osty distingue tres escenas distintas y tres tiempos listintos: 16-22 sería una primera visita = Mt 4,13. Jesús es bien ecibido; correspondería al momento histórico en que Lucas sitúa odo el conjunto. 23-24 es la segunda visita, que hay que situar en l tiempo que mencionan Mateo y Marcos bien avanzado el ministerio. 25-30 es la tercera visita, sin paralelo en Mateo y Marcos y ue hay que retrasar al final del ministerio. Lucas ha bloqueado odas estas visitas diversas en una composición literaria, siguiendo u método de eliminación. Ha tenido sus razones: el hecho histórico le la visita a Nazaret, de paso, cuando empezó el ministerio en Galilea (Mt 4,13). Esta escena ofrece un cuadro programático del istema de predicación que sigue el Señor y suple con creces Mc 1, 4s. Nos da también un preludio de la suerte general del Señor Klostermann), y, sobre todo, en el v.18 nos da, en síntesis, el tema e toda la actividad pública (Schmid). Los v.14-15.23 orientan al ector sobre el trabajo redaccional de Lucas, que ha bloqueado en na narración varios episodios distintos, sacrificando la cronología, n parte, por otros valores lógicos y literarios.

16 Y vino a Nazaret, donde se había criado, y entró en la sinagoga,
según costumbre suya en el día de sábado, y se levantó para leer. 17 Le
entregaron el libro del profeta Isaías. Lo abrió y encontró el pasaje en
que estaba escrito:

18 «El espíritu del Señor sobre mí. Por lo cual me ha ungido,
me ha enviado para evangelizar a los pobres,
para predicar a los cautivos la liberación
y a los ciegos la curación,
para dar libertad a los oprimidos,
19 para proclamar el año de gracia del Señor».

---

b) Otros autores (Mald., Prat, Lebreton, Dausch, Dorado) identifican las tres narraciones de Mateo, Marcos y Lucas y las sitúan en el momento histórico de Mateo y Marcos, que nos dan un resumen, mientras que Lucas es más completo.

Las razones de *a)* nos parecen muy fuertes, y creemos que Lucas ha bloqueado en una, dos o tres visitas distintas, siempre con un fundamento histórico, que es la visita de Mt 4,13, al principio.

16 En este verso Lucas recuerda la vida oculta de Jesús en Nazaret con un cariño escondido. La educación, la costumbre de ir a la sinagoga, son notas afectivas. *Donde se había criado* se refiere a 2,51 y prepara el v.24. *Según costumbre:* puede referirse al uso durante el ministerio público, pero hay razón, tratándose de Nazaret, para aplicarlo también al tiempo de la infancia y juventud. En las funciones sinagogales no había predicador oficial. Cualquier israelita adulto podía leer y explicar. La Biblia se leía de pie (Dt 5, 28), el comentario se hacía sentado (v.20).

17 El libro de Isaías sería un pergamino enrollado a un cilindro de madera. Lucas habla más bien como si fuera un cuaderno que se abre. Parece que el paso de Isaías le ha salido sin buscarlo. Posteriormente se señalaron los pasos proféticos que debían leerse en cada sábado.

18-19 Lucas cita Is 61,1s; 58,6, libremente según los LXX. En la sinagoga se leía en hebreo y luego se traducía al arameo. La frase «para evangelizar a los pobres» puede unirse con «me ha ungido» o con «me ha enviado». Traducimos según la puntuación de Merk-Bover. La otra puntuación daría este buen sentido: «Me ha ungido para evangelizar a los pobres. Me ha enviado para predicar a los cautivos la liberación». El paralelismo se observa aquí mejor. La unción es concretamente la posesión del Espíritu y es como una investidura oficial para el oficio mesiánico. Lucas no distingue entre «unción» y «Espíritu» (cf. Act 10,38). Dios lo ha ungido de Espíritu Santo y de fuerza. *Predicar a los cautivos la liberación* son palabras traídas aquí de Is 58,6, que habla del Siervo de Yahvé. Nótese el origen profético del verbo «evangelizar», cuyo contenido es la buena nueva de la salvación mesiánica.

El año de gracia es todo el período mesiánico, que empieza con la historia de Jesús y terminará con su parusía. La gracia es la salvación graciosa que Dios ofrece en Cristo y por Cristo.

20 Cerró el libro, lo dio al ministro y se sentó. Todos los de la sina-
goga tenían sus ojos fijos en él. 21 Y él comenzó a decirles: «Hoy se ha
cumplido esta Escritura ante vuestra vista». 22 Y todos le alababan y
admiraban la gracia de las palabras que salían de su boca y decían:
«¿No es éste hijo de José?»
23 Y les dijo: «Seguramente me diréis aquel proverbio: médico,
cúrate a ti mismo; haz aquí en tu país lo que hemos oído que has hecho
en Cafarnaúm». 24 Y dijo: «En verdad os digo que ningún profeta es
bien mirado en su tierra. 25 También os aseguro: muchas viudas ha-
bía en Israel en tiempo de Elías, cuando el cielo estuvo cerrado du-
rante tres años y seis meses y hubo grande hambre sobre toda la tie-
rra; 26 y a ninguna de ellas fue enviado Elías, sino a una viuda de Sa-
repta, en el país de Sidón. 27 Y muchos leprosos había en Israel en
tiempo del profeta Eliseo, y ninguno de ellos fue curado, sino
Naamán el Siro». 28 Oyendo esto, todos los que estaban en la sinagoga
se llenaron de ira, 29 y levantándose lo arrojaron fuera de la ciudad,
y lo llevaron a la cumbre de la montaña sobre la que estaba edificada

---

20 Este verso refleja la expectación de los nazaretanos, que habían seguido paso a paso el desarrollo de Jesús y que ahora se les presenta como un rabino.

21 El principio de la homilía es muy solemne. Lucas resume en una frase todo el discurso. *Ante vuestra vista:* lit. ante vuestros oídos, frase frecuente en el AT.

22 Este verso hace eco a 2,40.52. Lucas se complace en anotar la impresión psicológica de los oyentes. Concuerda con Mt 13, 55; Mc 6,3. La reacción es benévola. La mención del origen humilde de Jesús se aduce para justificar la extrañeza y puede preparar literariamente el efecto hostil de las otras visitas.

23 La alusión a los milagros de Cafarnaúm supone claramente que ya no estamos en los principios del ministerio. El proverbio es frecuente en la literatura rabínica, griega y romana. En este contexto significa que Jesús debía hacer milagros no sólo fuera, sino también en su patria y entre los suyos, y acreditarse así entre ellos.

24 Nuevamente responde con otro proverbio, para explicar por qué no hace milagros en Nazaret: la suerte del profeta es ser despreciado en su patria. El milagro es una gracia, y Dios no los da a los que exigen.

25-27 Estos ejemplos prueban que la actividad del profeta puede extenderse mejor a los extraños que a los propios. Los profetas antiguos ya obraron mejor con los extraños que con los propios. Ante Dios no se pueden alegar derechos. Los planes de Dios no se fundan en motivos de parentesco o de patria.

Los ejemplos citados están tomados de 3 Re 17,9ss; 4 Re 5,9ss. La duración de la sequía está expresada en números redondos, en función de los períodos de la lluvia. Esta misma duración se repite en Sant 5,17 [2].

28-29 Toda la narración está muy abreviada y puede resultar extraño un cambio tan rápido en la psicología de los oyentes. Esto

2 Cf. U. Holzmeister: VD 19 (1939) 167-73.

para precipitarlo. 30 Pero él, pasando por medio de ellos, se marchó.
31 Y bajó a Cafarnaúm, ciudad de Galilea. Los sábados les ense-
ñaba. 32 Y estaban admirados de su enseñanza, porque hablaba con
autoridad. 33 Se encontraba en la sinagoga un hombre que tenía es-
píritu de demonio impuro, y empezó a gritar con gran voz: 34 «Eh,
¿qué tenemos que ver tú y yo, Jesús de Nazaret? ¿Has venido a per-
dernos? Sé quién eres tú, el Santo de Dios». 35 Y le mandó Jesús: «Cá-
llate y sal de él». El demonio lo arrojó en medio y salió de él sin hacerle
ningún daño. 36 Todos se espantaron y se decían unos a otros: «¡Qué
palabra es ésta! Manda con autoridad y poder a los espíritus impuros
y salen». 37 Y su fama se extendía por todos los alrededores.

---

se explica mejor si Lucas ha condensado aquí dos o tres visitas distintas. Téngase presente que, según Dt 13,2ss, el que se hace profeta y no lo demuestra es digno de muerte. Junto al sitio de la Nazaret antigua había una roca, que todavía se ve, y desde la cual es probable que quisieran arrojar a Jesús para luego apedrearlo. Una tradición tardía del siglo IX localiza el lugar del precipicio en el actual Gebel el-kafze (= monte del precipicio), a tres kilómetros de la ciudad. Jesús pasó tranquilamente por medio de la turba, como indica el imperfecto ἐπορεύετο, que nosotros hemos traducido como pretérito, pues la idea de duración y tranquilidad ya está expresada con el gerundio. La serenidad de Jesús bastó para imponerse, aunque también pudo existir una fuerza interior sobrenatural [3].

Los primeros milagros en Cafarnaúm. 4,31-44

Aquí se une plenamente con Marcos y empieza el ministerio en Cafarnaúm. Hay cuatro secciones: *a)* primera presentación en la sinagoga (31-37); *b)* curación de la suegra de Pedro (38-39); *c)* diversas curaciones al atardecer (40-41); *d)* salida de Cafarnaúm (42-44).

31 Jesús *baja* cerca de 650 metros, desnivel entre Nazaret y Cafarnaúm, situada en la ribera del lago. Para los lectores no palestinenses Lucas dice que era «ciudad de Galilea» [4].

32 Nótese la nueva observación psicológica sobre la impresión que causaba el magisterio de Jesús. *La autoridad* de la palabra de Jesús hay que ponerla en su verdad y contenido y también en la personalidad y seguridad de sus afirmaciones.

33 *Espíritu de demonio impuro:* esta frase, propia de Lc, expresa bien la relación entre el poseso y el demonio. No pretende distinguir el espíritu del demonio, pues los dos se refieren a la misma persona. El genitivo «de demonio impuro» sirve para significar a los gentiles que se trata de un espíritu malo y enemigo de los hombres.

34 *El santo de Dios:* el Mesías (cf. v.41).

[3] Cf. J. Temple, *The rejection at Nazareth:* CBQ 17 (1955) 229-42; U. Holzmeister, *Mons saltus... et miraculum:* VD 17 (1937) 50-57; C. Kopp, *Die heiligen Stätten* p.122-29.
[4] Cf. C. Kopp, o.c., p.215-30; DBS I 1045s; Abel, II 292s; D. Buzy, *Le premier séjour de Jésus à Caph.:* MelBR p.411-19.

[38] Salió de la sinagoga y entró en la casa de Simón. La suegra de
Simón sufría una fiebre alta, e intercedieron con él en su favor. [39] Vino
a donde ella estaba, mandó con energía a la fiebre, y la fiebre la dejó;
se levantó inmediatamente y se puso a servirles.
[40] Al ponerse el sol, todos los que tenían enfermos con diversos
males, se los llevaron, y él, imponiendo sus manos a cada uno, los cu-
raba. [41] Salían también demonios de muchos, que gritaban: «Tú eres
el Hijo de Dios». Pero él les mandaba y no les dejaba hablar, porque
sabían que él era el Mesías.
[42] Cuando fue de día salió y se fue a un lugar desierto: las turbas le
buscaron y vinieron hasta él y lo retenían para que no se les fuera.
[43] Mas él les dijo: «Es necesario que evangelice a otras ciudades el
reino de Dios, pues para eso he sido enviado». [44] Y predicaba en las
sinagogas de Judea.

38-39 Lucas ha abreviado mucho. Ha omitido la vocación de Pedro y Andrés (Mc 1,16-20). Supone conocido a Simón. *Fiebre alta:* es término técnico en algunos médicos antiguos. Mc 1,30 dice que le hablaron, y Lucas, que le rogaron, sin duda acentuando el valor de la oración. *Se levantó inmediatamente:* el adverbio propio de Lucas para acentuar el carácter sobrenatural de la curación.

40 Lucas es el único que anota el gesto de la imposición de las manos sobre los enfermos. Con esto expresa el poder de Jesús y su bondad. Imponía las manos *a cada uno.*

41 Lucas explica a Mc 1,34 diciendo por qué Jesús prohibía hablar a los posesos: porque reconocían en él al Mesías. *Hijo de Dios:* Cristo. Nótese cómo en este verso se corresponden entre sí estos dos títulos.

42 Mc 1,35 dice que fueron Simón y sus compañeros los que buscaron a Jesús. También dice por qué se ha ido a un lugar desierto: para hacer oración. Lucas no pretende ahora decir sino que Jesús no se ha querido fijar en Cafarnaúm.

43 El objeto de la predicación de Jesús es «el reino de Dios» [5], que ha omitido Marcos, pero que está también en Mt 4,23. Jesús tiene conciencia de que se debe a todos.

44 En este verso, el griego de Lucas tiene *Judea,* mientras que la Vg lee «Galilea» con Mc 1,39. «Judea» es la lectura más probable y equivale a «Palestina», como en 1,5; 6,17; 7,17; 23,5; Act 2,9; 10,37. Se podría tomar también en sentido propio y referirla a la provincia meridional de «Judea». Es extraño que, habiendo nombrado antes Galilea con su nombre propio (4,14.31), ahora la nombre con el término genérico de «Judea», tierra de los judíos. No se olvide que Lucas menciona las excursiones de Jesús a Judea, las únicas que menciona Juan.

En todos estos versos Lucas ha seguido a Marcos, pero con libertad, dejando y añadiendo frases para dar un sentido más claro, ordenado y clásico.

[5] G. E. LADD, *The Kingdom of God-Reign or Realm-:* JBLit 81 (1962) 230-38.

CAPITULO 5

En este capítulo Lucas sigue en gran parte a Marcos, pero también introduce como propia la pesca milagrosa. Podemos dividirlo en los siguientes apartados:

1.º La pesca milagrosa (1-11).

2.º Curación de un leproso (12-16 = Mc 1,40-45). Desde aquí empieza la lucha con los adversarios en estrecho contacto con Mc 2,1-3,6.

3.º Curación de un paralítico (17-26 = Mc 2,1-12).

4.º Vocación de Leví (27-32 = Mc 2,13-17).

5.º El ayuno (33-39 = Mc 2,18-22).

La pesca milagrosa. 5,1-11

Desde antiguo disputan los autores si Lucas se refiere aquí al mismo episodio que Mc 1,16-20 = Mt 4,18-22. *a)* La narración de Lucas se refiere a un hecho distinto del de Mateo y Marcos, tanto en el tiempo como en el contenido (Mald., Calm., Patrizi, Schanz, Lebreton, Zahn). *b)* El hecho y la escena es la misma, narrada con más circunstancias por Lucas (Prat, Dausch, Schmid, Ricciotti). *c)* Un mismo hecho, pero dos escenas distintas, la del llamamiento y la de la pesca. El orden debió de ser: pesca primero y luego llamamiento (Knab., Fill., Simón-Dorado). Lagrange, seguido por Marchal, supone que Lucas ha reunido en una narración dos hechos: la pesca y la vocación.

Nosotros, examinando el texto mismo de Lucas, venimos a la siguiente conclusión: la narración de Lucas, directa y explícitamente, sólo trata de la pesca milagrosa. No hay llamamiento explícito ninguno. Jesús no llama explícitamente a ninguno. Solamente *explica* a *Pedro* cuál va a ser su futura profesión (v.10). Luego expone por vía *de hecho* el seguimiento de todos los discípulos, que puede ser alusión literaria a un hecho anterior, que luego contará Jn 1,35-51, o más probablemente a la misma vocación que reproducen Mateo y Marcos. Lo interesante es por qué Lucas, que sigue a Marcos, deja la escena de la vocación, contentándose con una ligera insinuación (v.11), y nos da ampliamente la escena de la pesca, que falta en Marcos. Y la escena de la pesca la orienta no en el sentido del llamamiento como hecho, sino como explicación simbólica de la naturaleza y esencia de la vocación. En esto Lucas se acerca mucho al simbolismo trascendente de los milagros del cuarto evangelio, al cual se asemeja tanto en la psicología y colorido. Tal vez Lucas tampoco ha querido narrar el hecho de la vocación, que leyó en Marcos, porque conocía por la tradición oral y joánica el llamamiento de las riberas del Jordán. La segunda vocación en Galilea crea un problema histórico y literario [1].

[1] Cf. L. Fonck, *Prima piscatio miraculosa:* VD 6 (1926) 170-97; G. de Raucourt, *La vocation des apôtres:* RScR 29 (1939) 610-15; E. Levesque, *Abrégé chronologique de la Vie de N. S. J. C.* (París 1951) p.15.123-30, antepone el principio del ministerio galileo a la Pascua de Jn 2,13.

5 1 Estaba él de pie junto al lago Genesaret, y cuando la turba se le
echaba encima para oír la palabra de Dios, 2 vio dos naves paradas
junto al lago. Los pescadores habían salido de ellas y lavaban las re-
des. 3 El subió a una de las naves, que era de Simón, y le rogó que na-
vegase un poco. Y sentado desde la nave enseñaba la turba. 4 Cuando
dejó de hablar, dijo a Simón: «Navega hacia adentro y echad vuestras
redes para pescar». 5 Respondió Simón y dijo: «Maestro, hemos tra-
bajado toda la noche y nada hemos cogido. Confiado en tu palabra,
6 echaré las redes». Lo hicieron y cogieron gran cantidad de peces.
Sus redes casi se rompían, 7 e hicieron señas a los compañeros de la
otra barca para que viniesen a ayudarlos. Vinieron y llenaron las dos
barcas tanto que se hundían. 8 Al verlo, Simón Pedro se arrodilló de-
lante de Jesús, diciendo: «Apártate de mí, porque soy un hombre
pecador, Señor». 9 Porque un estupor se había apoderado de él y de
los que con él estaban por los peces que habían cogido. 10 Y lo mismo
Santiago y Juan, hijos del Zebedeo, que eran compañeros de Simón,
Jesús dijo a Simón: «No temas, desde ahora serás pescador de hom-

---

1-3 La situación se describe utilizando las dos relaciones de Mc 2,13; 4,1s, donde se dice que Jesús enseñaba junto al lago. Por esto, Lc 5,27; 8,4, lugares paralelos de Marcos, elimina las dos narraciones. La predicación en la barca de Simón es un elemento accesorio como preludio de la pesca. Jesús se encuentra nuevamente junto al lago, aunque había dejado Cafarnaúm en 4,42-44.

4 No se ha mencionado a Andrés, pero el plural *(echad)* prueba su presencia, como el plural del v.6. Lucas se interesa particularmente por Pedro y lo hace centro de la narración.

5-7 Todos estos versos tienden a acentuar el carácter sobrenatural de la pesca. El día no es tiempo tan apto para pescar. Generalmente se pesca de noche. Simón tiene ya fe en la palabra y persona de Jesús. Había precedido la curación de su suegra. *Se hundían:* imperfecto incoativo, empezaban a hundirse.

8 Aquí Lucas emplea el doble nombre de Simón-Pedro. Hasta ahora ha usado sólo el de Simón. En adelante usará sólo el de Pedro. Ante la grandeza sobrenatural de Jesús, Pedro siente su pequeñez de «hombre pecador». Es la impresión de todo israelita creyente cuando se siente delante de lo sobrenatural. Pedro ha visto en Jesús a un hombre de Dios, con poderes divinos. Pedro, como pescador, ha visto más la grandeza del taumaturgo en la pesca que en la curación de su suegra. La humildad de Pedro entra en la misma línea que señala Jn 13,7.8, en el lavatorio de los pies. Si ahora quiere separarse de Jesús es porque todavía está a los principios y no tiene la familiaridad que refleja más tarde (8,45).

9-10 Lucas parece distinguir entre los que estaban con Pedro (v.9), que serían Andrés y los criados, y los compañeros de la otra barca, Juan y Santiago. *No temas:* esta frase tiene el mismo sentido que la equivalente del ángel en 1,13.30. Jesús aprovecha el milagro para explicarle simbólicamente el sentido de su vocación. La imagen de la futura pesca de hombres incluye la vocación y la explica.

bres». 11 Condujeron las naves a tierra, dejaron todas las cosas y lo
siguieron.
12 Estaba en una ciudad y se presentó un hombre cubierto de le-
pra; al ver a Jesús, postró su rostro y le suplicó diciendo: «Señor, si
quieres, puedes curarme». 13 Extendió su mano, le tocó y dijo: «Quie-
ro, queda curado». Y al momento le desapareció la lepra. 14 Le mandó
que a nadie se lo dijese: «Vete, preséntate al sacerdote, y haz por tu
curación, como lo ordena Moisés, una ofrenda que les sirva de testi-
monio». 15 Y su fama se extendía más y más y venían muchas gentes
a oírle y a que los curase de sus enfermedades. 16 El, por su parte, se
retiraba a los parajes solitarios y hacía oración.

---

11 En este verso se refleja el seguimiento definitivo de los discípulos. El milagro de la pesca tiene un doble fin: *a)* apologético, para autorizar la palabra y misión de Jesús, y *b)* didáctico o simbólico, el de explicar la misión futura de los discípulos: la conversión de los hombres se ha de hacer por medio de los discípulos con la virtud y poder del Maestro. En la primitiva Iglesia, los peces son símbolo de los fieles. Tertuliano dice que los cristianos son peces que nacen en el agua por la virtud de nuestro gran pez, Cristo. Nótese también la importancia que tiene Simón, como centro de toda la escena. La misma que Lucas le da en Actos.

Curación de un leproso. 5,12-16 (= Mt 8,2-4; Mc 1,40-45)

Mateo pone esta curación después del sermón del Monte, pero con Marcos y Lucas hay que situarlo al principio. Mateo sigue un orden lógico de materias. Lucas habla vagamente del lugar: *en una ciudad*. No parece que fuera Cafarnaúm, por Mc 2,1 y, sobre todo 1,45. Por el texto también hay que suponer que no tuvo lugar dentro de la ciudad, pues Jesús dice al leproso que no lo diga a nadie. Esto puede indicar que está en el campo. Los leprosos no podían entrar en los poblados. Debió de suceder en una excursión misionera y cerca de alguna población, que no se determina.

12 El leproso debe haber oído ya hablar de Jesús, pues lo viene buscando. *Postró su rostro*: en señal de homenaje. La fe que tiene en el poder del Señor indica que había oído hablar de otras curaciones. Sus palabras de súplica son una magnífica jaculatoria.

13 Los tres sinópticos mencionan aquí el rasgo humano de que Jesús extendió su mano y le tocó. El tocar a un leproso constituía una impureza legal. Pero la caridad estaba por encima. Los tres notan también lo instantáneo de la curación.

14 La curación de los leprosos tenía que ser certificada por los sacerdotes (Lev 14,1-32), como primero tenían que certificar su existencia (Lev 13,1-44.47-59). En época posterior se creía que la lepra no habría de existir en tiempos del Mesías.

16 La observación del retiro a parajes solitarios está en Marcos, pero Lucas añade que «hacía oración». El participio puede indicar fin.

17 Un día en que él enseñaba, asistían también fariseos y maestros
de la ley que habían venido de todas las aldeas de Galilea, de Judea y
Jerusalén. Y un poder de Dios le impulsaba a curar. 18 Y he aquí que
unos hombres traen sobre una camilla a uno que estaba paralítico.
Trataban de introducirlo y de colocarlo delante de él. 19 No encon-
trando por dónde introducirlo a través de la muchedumbre, subieron
a la terraza y, por entre las tejas, lo pusieron, con la camilla en el me-
dio, delante de Jesús. 20 Viendo la fe de ellos, dijo: «Hombre, están
perdonados tus pecados». 21 Los escribas y fariseos comenzaron a pen-
sar: «¿Quién es éste, que blasfema? ¿Quién puede perdonar los pe-
cados, sino sólo Dios?» 22 Conoció Jesús sus pensamientos, respondió
y les dijo: «¿Qué pensáis en vuestros corazones? 23 ¿Qué es más fácil
decir: tus pecados te están perdonados, o decir: levántate y anda?

Curación de un paralítico. 5,17-26 [2]

17 Lucas calla la determinación geográfica de la escena, con-
tra Mc 2,1, que la sitúa en Cafarnaúm; pero observa que Jesús *enseñaba*, y anota la presencia de los fariseos y escribas que Marcos menciona después (2,6). Después del retiro mencionado en el v.16 le debe haber parecido impropio anotar el nombre de Cafarnaúm. Lucas también calla que Jesús está en una casa, pero nos dice que el poder que poseía le impulsaba a curar. Con esto nos dice dos cosas: *a)* Que Jesús tenía poder de Dios (lit. del Señor) para curar. *b)* Que este poder no estaba quieto, sino que le empujaba al ejercicio en favor de los enfermos. Lucas médico se ha fijado también en esta inclinación del Señor hacia los enfermos.

18-19 Para comprender estos versos conviene recordar la forma de las casas palestinenses. Todas tenían una terraza muy ligera y fácil de desmontar. A ella se subía por una escalera exterior y no por dentro, como entre nosotros. La aglomeración indica el entusiasmo de los principios galileos. La presencia de los maestros de la ley venidos de Galilea, Judea y Jerusalén (v.17) prueba que Jesús ha misionado ya en Judea y aun en Jerusalén, como luego nos dirá Juan.

20 En los tres evangelios Jesús tiene la iniciativa y empieza por perdonar los pecados al enfermo; probablemente la parálisis había sido motivada por los pecados. El judaísmo propendía a considerar el mal físico como castigo del pecado. El NT reacciona contra esta idea (13,2.4; Jn 9,2s), pero admite cierto paralelismo y dependencia entre el mal físico y el moral (13,2.5; Mc 2,5; Jn 5,14).

21 Los rabinos no concedían ni al propio Mesías poder para perdonar el pecado (cf. Ex 34,6s; Is 43,25s; 44,22).

22-23 Estos dos versos están como en Marcos, pero más abreviados y elegantes (Lagr.). Decir que los pecados se perdonan no compromete, porque no es fácil comprobar su verdad. Decir «levántate» era comprometido, porque fácilmente se podía comprobar la verdad y fuerza de las palabras.

[2] Cf. L. Fonck, *Paralyticus per tectum demissus:* B 2 (1921) 30-44.

24 Pues para que veáis que el Hijo del hombre tiene poder en la tierra
de perdonar los pecados—dijo al paralítico—: Yo te digo: levántate,
toma tu camilla y vete a tu casa». 25 Y al punto se levantó delante de
ellos, tomó la camilla en que yacía y se marchó a su casa, glorificando
a Dios. 26 Un estupor se apoderó de todos, glorificaban a Dios, y, lle-
nos de temor, decían: «Hoy hemos visto cosas admirables».
27 Salió después y miró a un publicano, por nombre Leví, que es-
taba sentado en la oficina del fisco. Y le dijo: «Sígueme». 28 El se le-
vantó, dejó todas las cosas y le siguió. 29 Leví le dio en su casa un gran
banquete. Y asistía gran número de publicanos y otros, que estaban

---

24 El Hijo del hombre fácilmente se podía aplicar al Mesías. Es un modo suave de llamarse a sí mismo Mesías (cf. Jn 1,51). Jesús escoge el segundo miembro del dilema para demostrar con la eficiencia de sus palabras que quien tiene poder para curar milagrosamente no puede engañar y ha recibido poder para perdonar.

25 Lucas sólo subraya lo instantáneo de la curación. El también señala que el enfermo glorificó a Dios.

26 En este verso se señala la reacción psicológica de los presentes, y Lucas lo hace dándole más relieve. «El temor», unido al asombro, es exclusivo de Lucas y no es más que una manera de acentuar el asombro. *Cosas admirables:* παράδοξα es palabra exclusiva de Lucas en el NT. Frecuente entre los médicos para señalar una curación o muerte inesperada (Hobart).

Vocación de Leví. 5,27-32

27 *Salió después:* con esta frase Lucas relaciona la vocación de Leví con la curación del paralítico. *Leví* aquí es nombre de persona, aunque puede ser también nombre de profesión. *Por nombre:* expresión de Lucas, que omite «hijo de Alfeo». *Miró:* ἐθεάσατο, más expresivo que el simple «vio» de Mateo y Marcos. Supone mayor hondura y detención. Estos rasgos psicológicos son muy propios de Lucas.

28 *Todas las cosas:* es observación exclusiva de Lucas y sirve para expresar muy bien la entrega de Leví (cf. 5,11). Lucas es el evangelista de las renuncias por la salvación. *Le siguió* (Tisch., Hort, Merk): en aoristo, como Marcos. Leen en imperfecto Soden, Vog, Lagr., Bover. El imperfecto indica mejor la duración, el seguimiento definitivo como discípulo.

29 En este verso Lucas da a entender que la preparación del banquete fue obra de Leví. *Con ellos:* con Jesús y sus discípulos, como dice Marcos, se sientan los publicanos y otros invitados que Lucas no especifica, pero que los fariseos califican de pecadores en el v.30. Los derechos de aduanas estaban arrendados por los romanos a «los publicanos», que tenían a su servicio empleados subalternos. El producto tenía que sobrepasar el arriendo y los gastos. Por esto los publicanos aplicaban a su favor las tarifas

entados con ellos a la mesa. 30 Los fariseos y sus escribas murmura-
ban y decían a sus discípulos: «¿Por qué coméis y bebéis con los pu-
blicanos y pecadores?» 31 Jesús respondió y les dijo: «No necesitan de
médico los sanos, sino los que están mal. 32 No he venido a llamar
justos, sino pecadores, a penitencia».
33 Ellos le dijeron: «Los discípulos de Juan ayunan frecuentemente
y hacen oraciones, lo mismo que los de los fariseos. Mas los tuyos co-
men y beben». 34 Jesús les respondió: «¿Podéis obligar a que ayunen
los convidados al banquete mientras está con ellos el esposo? 35 Ya
vendrá tiempo en que se les quite al esposo; entonces, en ese tiempo,

---

duaneras. En el NT son considerados como «pecadores», «paganos» semejantes a las prostitutas (Mt 21,31).

30 *Sus escribas:* los escribas del partido de los fariseos, como dice Marcos. También otros partidos tenían sus doctores. Las dos clases, fariseos y escribas (= doctores de la ley), pueden figurar aparte, como en el v.21. Fariseo es nombre de partido, y escriba, nombre de profesión.

31 Marcos dice que Jesús «los oyó». *Los sanos:* Lucas usa el término corriente entre médicos para designar a uno que está bien, en contraposición al enfermo. Marcos ha usado un término más general, que significa «valer», «estar fuerte» (Hobart).

32 *He venido:* en perfecto en lugar del aoristo de Marcos, para indicar el carácter permanente de la venida o misión de Jesús. *Llamar a penitencia:* es frase propia de Lucas, que determina muy bien el sentido general del «llamar» que usan Marcos-Mateo (cf. 24,47).

El ayuno. 5,33-35

33 Marcos no menciona los que hacen la pregunta, mientras que Lucas la refiere a los fariseos y escribas de la escena anterior, con la cual forma un todo. A los discípulos de Jesús se contraponen otras dos clases de discípulos: los de Juan y los de los propios fariseos. No se trata de un ayuno actual y concreto, sino de una práctica, de una costumbre y norma. Nótese que Lucas añade «hacen oraciones», mientras que Mateo-Marcos hablan sólo de ayuno. La comparación con los discípulos de Juan prueba que forman un grupo destacado y que Juan vive todavía e influye en ellos.

34-35 *Los convidados al banquete:* lit. «los hijos de la cámara nupcial», los hijos del banquete. Hebraísmo que han conservado los tres sinópticos para referirse a los «invitados al banquete de boda». Jesús concibe su presencia entre los hombres como un banquete de boda. Los discípulos son los invitados y él es el esposo de la humanidad. Ahora sus discípulos viven en fiesta de bodas. Cuando Jesús muera, entonces ayunarán y llorarán.

Lo nuevo y lo viejo. 5,36-39

Conviene distinguir entre las dos parábolas de los vv.36-38 y la sentencia del v.39, propia de Lucas.

ayunarán». 36 También les dijo una parábola, que nadie echa a un
vestido viejo un remiendo que ha cortado de uno nuevo; porque se
rompe el vestido nuevo y la pieza del nuevo no va bien con el viejo.
37 «Tampoco echa nadie vino nuevo en pellejos viejos; de lo contrario,
el vino nuevo romperá los pellejos viejos y se derramará y los pellejos
se perderán. 38 Un vino nuevo hay que echarlo más bien en pellejos
nuevos. 39 Y nadie que ha bebido vino añejo quiere nuevo. Porque
dice: el añejo es mejor».

---

36 Mientras que Mt-Mc hablan de paño recio, Lucas sólo habla de vestido viejo y nuevo. Lucas da dos razones por las cuales no conviene unir lo viejo con lo nuevo: se estropea el vestido nuevo, que tampoco dice bien con lo viejo. Lucas se fija en lo nuevo. La lección moral es la misma en los tres sinópticos: la incompatibilidad de lo nuevo con lo viejo, del Evangelio con la Ley.

37-38 La parábola de los odres está expuesta sustancialmente de la misma manera en los tres sinópticos: el vino nuevo no se debe echar en odres viejos, porque se rompen y se derrama el vino.

39 Esta sentencia es exclusiva de Lucas, que la ha unido literaria y doctrinalmente a las dos parábolas anteriores. Obsérvese cómo suprime la palabra *vino*, que queda sobrentendido por los vv.37-38. La sentencia forma parte de la respuesta en defensa de los discípulos y consta de dos partes: *a)* Nadie bebe vino nuevo cuando ha bebido el viejo (un hecho, una ley general). *b)* El vino viejo se tiene por mejor (una explicación). La atención se pone en la sabiduría y acierto del bebedor de vino viejo-bueno (Ecli 9,10), que no quiere después el vino nuevo-inferior. La sabiduría consiste en no querer mezclar lo bueno con lo malo, dos cosas incompatibles. Para la aplicación hay que tener presente *el medio de la comparación:* sabiduría de no juntar lo incompatible. Los discípulos hacen bien en no mezclar el Evangelio, que aquí es lo nuevo, con la Ley, aquí lo viejo. Al parabolista le interesa sólo el término medio. Lo restante entra en el campo de la ornamentación.

La razón de 39b pertenece a la ornamentación y no al medio de la comparación. En el ejemplo del vino es mejor lo viejo que lo nuevo; en el orden espiritual, es mejor el Evangelio (lo nuevo), que la Ley (lo viejo). Esta es la explicación de Dupont. Hasta él los exegetas se dividen en dos bandos: *a)* El bebedor de vino viejo representa a los discípulos, que, acostumbrados a lo antiguo, se resisten a lo nuevo de Jesús (Teofilacto, Maistre de Sacy...). *b)* El vino viejo representa a los fariseos. Satisfechos con su Ley, no quieren nada con Jesús. La generalidad de los autores del siglo XX (Knabenbauer, Lagrange, Marchal, Plummer, J. Schmid, Huby, Creed...) [3].

[3] Cf. J. DUPONT, *Vin vieux, vin nouveaux;* CBQ 25 (1963) 286-304

6 1 Un sábado caminaba a través de unos sembrados, y sus discípu-
os iban arrancando espigas, que comían desgranándolas con las ma-

---

CAPITULO 6

Este capítulo es muy variado. Continúa las disputas a propósito del sábado:

1.º Las espigas arrancadas en sábado (6,1-5 = Mc 2,23-28; Mt 12,1-8).

2.º La curación de una mano paralítica (6-11 = Mc 3,1-6; Mt 12,9-14).

En el v.12 empieza una nueva sección, y tenemos:

1.º La elección de los Doce (12-16 = Mc 3,13-19; Mt 10,2-4).
2.º El auditorio del sermón del Monte (17-19 = Mt 4,24s).
3.º Las bienaventuranzas (20-23 = Mt 5,1-12).
4.º Las maldiciones (24-26).
5.º Amor a los enemigos (27-36 = Mt 5,38-48).
6.º El juicio temerario (37-42 = Mt 7,1-5).
7.º La verdadera piedad se muestra en los frutos (43-46 = Mt 7, 15-23).
8.º La casa sobre roca (47-49 = Mt 7,24-27).

El sábado de las espigas. 6,1-5

El episodio de las espigas, material y moralmente considerado, xige un tiempo posterior a la Pascua. Materialmente, porque solanente después de la Pascua podían ser comidas las espigas. Lucas lice que los discípulos las desgranaban entre sus manos, «apretánlolas» (Vg *confrincantes)*. Moralmente tampoco se podían comer ıasta que habían sido ofrecidas las primicias el segundo día de 'ascua. Los fariseos sólo se quejan de infracción del sábado [1].

1 *Un sábado:* así lee Merk, W. H. Lagrange, Nestle y los ıanuscritos principales: B S L 33 W P75; vers. sirpesch-pal sah oh etiop, VL (b c l q r). «Un sábado segundo primero» lee Boer con Tisch., Vog, Branscheid y los manuscritos C O D A K, ers. VG sirhar arm got. Los autores antiguos están por la segunda Mald., Knab., Fill., Dauzch.). Por la primera, los modernos geeralmente (Lagr., Valensin-Huby, Marchal, Prat, Sickenb., Plumıer). Si se admite el calificativo del sábado, no es fácil individuaırlo. Algunos creen que se refiere al segundo sábado después el 15 de Nisán. ¿Estaban en Galilea las espigas como para ser ɔretadas entre las manos? Algunos piensan en una observación ıarginal introducida furtivamente en el texto y escrita por un lector ıra distinguirlo del sábado 6,6. Audet habla de una glosa metahisrica inspirada en el calendario de Qumrân. Críticamente la lec-

[1] Cf. J. M. Bover, *In sabbato «secundo primo»*: EstE 7 (1928) 94-103; J. B. Belser: BZ 1)03) 58-61; J. A. Oñate: Lum 4 (1955) 249-50; J. P. Audet: ScEccl 10 (1958) 361-83; Vogt: B 40 (1959) 102-105.

nos. 2 Y dijeron algunos fariseos: «¿Cómo hacéis lo que no es lícito
hacer el sábado?» 3 Respondióles Jesús: «¿No habéis leído siquiera lo
que hizo David cuando él y sus compañeros tuvieron hambre?
4 ¿Cómo entró en la casa de Dios y, tomando los panes de la proposi-
ción, comió y repartió entre sus compañeros, siendo así que sólo está
permitido comerlos a los sacerdotes?» 5 Y les dijo: «El Hijo del hom-
bre es señor aun del sábado».

6 Otro sábado entró en la sinagoga y se puso a enseñar. Había allí
un hombre cuya mano derecha estaba seca. 7 Los escribas y fariseos
le observaban, por si curaba en el sábado, para encontrar una acusa-
ción contra él. 8 El conocía sus pensamientos, y dijo al hombre que
tenía la mano seca: «Levántate y ponte en el medio». Se levantó y se
colocó. 9 Entonces les dijo Jesús: «Yo os pregunto: ¿Es lícito en sábado
hacer bien o hacer mal, salvar una vida o matarla?» 10 Y mirando a
todos ellos, le dijo a él: «Extiende tu mano». El lo hizo y su mano se
curó. 11 Ellos se enfurecieron y discutían entre sí qué deberían hacer
con Jesús.

---

tura es muy dudosa y es preferible omitirla. El Dt 23,25 sólo prohíbe segar en campo ajeno, pero no tomar los frutos con la mano.

2-5 Jesús no admite la interpretación escrupulosa de la ley del sábado. Los rabinos mismos admitían que el sábado era para el hombre y no el hombre para el sábado, y Jesús parte de este principio (Mc 2,27). De este principio se sigue una libertad de movimientos grande para ayudar al prójimo y para las propias necesidades. Por el hecho de ser también una ley positiva, Jesús concluye que él como Hijo del hombre, tiene poder para suprimirla o modificarla (v.5). El ejemplo de David a que alude el Señor está en 1 Sam 21,2-6.

Curación de la mano seca. 6,6-11

6 Lucas señala contra Mateo y Marcos que estamos en otro *sábado* y que el enfermo tiene la mano *derecha* seca.

8 La observación de que Jesús *conocía* los pensamientos de sus adversarios es propia de Lucas, lo mismo que en 9,47 contra Mc 9,33.

10 Aquí Lucas omite «la ira y la tristeza» de la mirada de Jesús (Mc 3,5). Tal vez le ha parecido impropio de Jesús la mirada con ira.

11 En este verso, Lucas subraya «el furor» de los enemigos pero suaviza los planes de odio. Tal vez le parece demasiado pronto hablar de muerte. Aquí terminan los primeros conflictos con los judíos. Y empieza una sección nueva, que es la que se refiere al sermón del Monte, y sobre el cual existe amplia bibliografía [2].

[2] Cf. San Agustín, *De sermone in Monte:* ML 34,1229-1308; Azibert: RB 3 (189 94-109; J. Lebreton: RevPApol 28 (1919) 321-43; J. I. Valentín: RevE 24 (1924) 166-7 A. Steinmann, *Die Bergpredigt* (Paderborn 1926); T. Sairon, *Die Bergpredigt Jesu* (Fr burg 1941); St. Gallo, *Structura sermonis montani:* VD 27 (1940) 257-69; J. Kuerzing *Zur Komposition der Bergpredigt nach Mt.:* B 40 (1959) 569-89; P. Monier, *El sermón de Montaña* (Bilbao 1959); M. Zerwick, *Sermo Montanus* (Romae 1960); W. Grundman *Die Bergpredigt nach der Lukasfassung:* StEvang (Berlín 1959) 180-89; D. Bonhoeff *Sermon sur la Montagne* (Neuchâtel 1962); J. Staudinger, *El sermón de la Montaña* (Barce na 1962); J. Jeremias, *Parole de Jésus. Le sermon sur la montagne. Le Notre-Père* (París 196

Excursus 2.—El problema literario del sermón del Monte

Los modernos insisten mucho en el problema literario del sermón del Monte. Hoy se da por supuesta «la tesis sinóptica», a saber, que Mt-Mc-Lc han tomado de una misma fuente (= versión gr. de Mt arameo) cuanto tienen relacionado con el sermón del Monte. A esta fuente común se referiría Papías cuando habla de las *Logia*, o libro de las sentencias del Señor [3].

El contexto del sermón del Monte (= SM) reviste formas propias en cada evangelista. Mc omite el sermón, pero tiene: *a)* la introducción histórica (3,7-12); *b)* la elección de los Doce (3,13-19).

Lc tiene: *a)* la elección (6,12-16); *b)* la introducción histórica (17-19); *c)* el sermón (20-49).

Mt omite la elección de los Doce, que desplaza sumariamente a otro tiempo (10,2-4). Dado su plan sistemático, ha preferido ponerla como introducción a la instrucción de los apóstoles.

El orden, como se deduce de Mt-Mc, parece haber sido: introducción histórica, subida al monte, elección de los Doce en el monte, sermón.

Lc procede de esta manera: elección de los Doce en el monte, bajada a la llanura, introducción histórica o reunión de la turba, sermón. Ha querido expresamente que asistan las turbas.

Los oyentes del SM fueron primeramente los apóstoles; pero no cabe duda que, según Mt (5,1; 7,28s) y Lc (6,17-19; 7,1), el SM se dirige también a la muchedumbre. Los modernos creen que en la fuente primitiva estaban solamente los apóstoles, como oyentes, y que Mt-Lc han ampliado el horizonte. Los evangelistas han interpretado auténticamente el carácter universal del SM. También en los evangelistas los oyentes principales son los apóstoles, pero como representantes de toda la Iglesia.

El problema de si el SM se tuvo en el monte o en la llanura ha sido siempre discutido. Lucas hace bajar al Señor del monte; Mateo, 5,1, le hace subir al monte. Muchos autores armonizan las dos narraciones, suponiendo que la elección se tuvo en la altura y el sermón en una de las planicies que rodean el lago, y que se pueden llamar monte o llanura. Dupont dice que Lucas distingue expresamente entre monte y llanura y que deliberadamente localiza el sermón en la llanura (7-12). y que ha modificado la fuente y localizado el sermón en la llanura para darle su carácter de universalidad, sin atender a la precisión histórica. Pero esto se supone y no se prueba. Lucas pretende afirmar «la llanura», como circunstancia histórica. Cuando ignora la topografía o no le interesa, la calla. Aquí la afirma expresamente. Se impone, pues, concordar Mateo y Lucas, y para ello ayuda mucho la topografía del lago. Algunos modernos consideran simbólico el monte de Mateo y correlativo con el Sinaí, donde nació la antigua ley (Ex 19,18; 20,18). Cosas que deben probarse. Pero más probable es que Mateo haya subrayado la topografía del monte para relacionar la promulgación de la nueva ley con la antigua. Es cierto que «los montes» tienen su peso en la historia del Señor (transfiguración, ascensión, bienaventuranzas...). El monte de las Bienaventuranzas es un promontorio que baja de la altura y se adentra, en forma de lengua, en el mar. A sus pies pasaba la «Via Maris», que unía Damasco con Fenicia y Egipto.

Si comparamos el SM de Mateo y Lucas, podemos establecer los siguientes principios, que hoy admite la mayoría:

1. Las dos formas del SM (Mt = 110 vv.; Lc 29) responden a un mismo sermón del Señor.

[3] Así M. Zerwick; M. L. Cerfaux: EThL (1951) 369-89; (1952) 319-47; (1953) 5-27; DBS (1953) *Luc*; L. Vaganay: RB (1951) 5-46; J. Dupont la considera como suficientemente demostrada; Zerwick, nada más que como «Arbeitshypothese».

[12] **En este tiempo salió al monte para hacer oración y pasó la noche orando a Dios.** [13] **Cuando fué de día, llamó a sus discípulos y escogió**

---

2. Mateo y Lucas no nos dan la forma original.
3. Las convergencias y divergencias no se explican suficientemente por la dependencia de distintas fuentes orales.
4. Como base de ambas redacciones hay otra anterior escrita, que Mateo y Lucas han modificado por su cuenta. Ya dijimos antes que esta redacción primera pudo ser una traducción griega del primitivo texto arameo de San Mateo, que Papías llama *Logia*, y que no era la *Quelle* crítica de solos discursos, sino un verdadero evangelio, muy semejante al Mateo canónico. Sería el proto-Mateo de la tradición (Zerwick).

Cada evangelista ha tratado diferentemente la primitiva fuente.

Mateo apenas si la ha modificado. Ha conservado todo y ha introducido muchas más cosas. Lucas, en cambio, ha omitido mucho y ha introducido muy poco. Esto en cuanto a la obra literaria.

En cuanto a la orientación teológica y doctrinal, Mateo conserva el espíritu, las tendencias y preocupaciones de la fuente. Las inserciones tienden a completar el sentido práctico y cristiano, actualizando, como corresponde a un catequista. Lucas acentúa más el sentido práctico y universal del evangelio. La ética cristiana la concreta en el precepto de la caridad (Dupont-Zerwick).

La elección de los Doce. 6,12-16

Marcos une la escena de la elección con los sucesos que preceden. Mateo omite la elección; Lucas relaciona la elección con los sucesos que siguen.

12 Es interesante el dato de la oración de Jesús, que precede inmediatamente a la elección y es exclusivo de Lucas. Es prueba de la importancia que tiene la oración en Lucas. El imperfecto indica que la oración ha sido muy larga. Lit. «pasaba la noche orando».

13 Lucas señala muy bien las circunstancias de la elección: por la mañana, después de reunir en torno suyo a los discípulos, escogió entre ellos a doce, que llamó apóstoles. El nombre de «apóstol» traduce el arameo *shalíah* (hebr. *shalúah)*. Lc parece decir que el propio Jesús designó a los Doce con el nombre de «apóstoles». Y así lo defienden Regenstorf y Médébielle. Con todo, Batiffol, Cerfaux y Dupont, sobre todo, opinan que en vida del Maestro los Doce se llamaban «discípulos» y que el nombre de «apóstoles» les fue dado después de la resurrección. El sentido de la frase de Lc sería: estos doce escogidos por Jesús y enviados por él son los que hoy llamamos apóstoles. La palabra «apóstol» es esencialmente cristiana y particularmente «paulina». De nueve veces que sale en los evangelios, ocho se debe tener como término cristiano (Mt 10,2; Mc 6,30; Lc 9,10; 11,49; 17,5; 22,14; 24,10; Jn 13,16). San. Lucas la emplea particularmente en el libro de los Hechos [4].

[4] Cf. K. H. Regenstorf, *Apóstolos:* ThWNT I 406-46; P. Médébielle, *Apostolat:* DB(S) I 533-88; P. Batiffol, *L'apostolat:* RB 3 (1906) 520-32; L. Cerfaux: RecLC III (Gembloux 1962) 185-200; Id., *Le Chrétien dans la Théologie paulinienne* (París 1962) p.99-117; J. Dupont, *Le nom d'Apôtres a-t-il été donné aux Douze par Jésus?:* OrSy 1 (1956) 267-90.425-44; F. Klostermann, *Das christliche Apostolat* (Innsbruck-Wien 1962).

entre ellos a doce, a los cuales dio el nombre de apóstoles; 14 Simón,
a quien llamó Pedro; Andrés, su hermano; Santiago y Juan, Felipe y
Bartolomé, 15 Mateo, Tomás; Santiago, hijo de Alfeo; Simón, apelli-
dado el Zelotes; 16 Judas, hermano de Santiago, y Judas Iscariote, que
fue traidor.
17 Habiendo bajado con ellos se detuvo en un lugar llano, acompa-
ñado de un grupo numeroso de sus discípulos y una muchedumbre
grande de pueblo de toda la Judea, de Jerusalén y del litoral de Tiro
y Sidón, 18 que habían venido a escucharle y a hacerse curar de sus
enfermedades; se hacían curar también los que estaban atormentados
por los espíritus inmundos. 19 Y toda la gente quería tocarle, porque
salía de él una virtud que curaba a todos.

14-16 En las listas aparece siempre Pedro el primero y Judas el último. *Santiago hijo de Alfeo* o de Cleofás. Un mismo nombre podía pronunciarse de distinta manera. *Halpai* = *Klopas*, si es que no eran nombres diversos. Es muy probable que este apóstol sea Santiago el Menor (Gál 2,9). *Simón el Zelotes:* o el cananeo (Mateo y Marcos), por su celo de las tradiciones. Lucas ha traducido al griego el arameo *Qan'ana*. Aunque algunos explican «cananeo» como natural de «Caná». *Judas hermano de Santiago:* lit. «de Santiago» (cf. Act 1,18; Jud 1). Es el Tadeo de Mateo y Marcos.

El auditorio del sermón del Monte. 6,17-19

En estos versos, Lucas pretende darnos toda la escena en que va a tener lugar el sermón del Monte.

17 El lugar es descrito como una llanura y contradistinto del monte, donde se ha verificado la elección. En el auditorio se distingue entre «el grupo numeroso de sus discípulos», es decir, todo el grupo anterior, de donde fueron escogidos los Doce, y «una muchedumbre» venida de fuera de Galilea.

18 «La muchedumbre» viene a Jesús con un doble fin: el de escucharle y el de ser curados. Tenemos, pues, el auténtico pueblo de buena voluntad (= para escucharle) y necesitado (para curarse). El sujeto propio de las bienaventuranzas mesiánicas, los humildes y los hambrientos del *Magnificat* (1,52s).

19 En 5,17 nos ha dicho Lucas que Jesús tenía en sí un poder para curar. La gente sencilla cree que tocándole se hace partícipe de ese poder. De hecho Lucas dice que salía de él un poder que curaba a todos. Después (8,46) nos da un caso concreto en el cual Jesús mismo dice que ha salido poder de él [5].

Las bienaventuranzas. 6,20-23

En lugar de las ocho bienaventuranzas de Mateo tenemos solamente cuatro en Lucas, a las que luego añade cuatro maldiciones en paralelismo antitético. En Lucas el estilo es directo, mientras que en Mateo se usa la tercera persona. Lucas dice también que

[5] Cf. E. May, *For power went forth from Him:* CBQ 14 (1952) 93-103.

[20] **Y él, alzando sus ojos sobre sus discípulos, decía:**
«Bienaventurados los pobres, porque vuestro es el reino de Dios.
[21] **Bienaventurados los que ahora tenéis hambre, porque seréis hartos.**

Jesús habló mirando a los discípulos, con un sentido amplio, que abarca a los apóstoles (v.13), a los que entonces eran ya seguidores suyos y a todos los que habían de ser (cf. 7,1)[6].

20 *Los pobres:* deben de interpretarse en función del AT (cf. Is 61,1, citado por Lc 4,18; 7,22). Los pobres son los *anawim* del AT que, carentes de bienes, se encuentran humillados y rechazados por la sociedad. Esta idea de pobres o desgraciados evoluciona en el mismo AT en sentido espiritual. Como los ricos y poderosos son los sin Dios, así los pobres son los hombres religiosos, piadosos, que, con motivo de su pobreza y miseria, se han vuelto a Dios y ponen en él su confianza (cf. Is 29,19s). Por tanto, pobre *(anaw)*, si no se identifica, se puede asimilar al *hasid*, piadoso (cf. Am 2,6s; Ecli 13,17s). El concepto de humildad también entra como en 2 Sam 22,18; Sof 3,12; Sal 18,18. Lucas habla sólo de «los pobres», más conforme con el original; Mateo acentúa el carácter espiritual: «los pobres de espíritu». Mateo ha querido evitar que los griegos tomasen la pobreza en un sentido demasiado material y social, y habla de los que poseen el espíritu de la pobreza, que supone humildad, mansedumbre, confianza en Dios. *El reino de Dios* (= reino de los cielos, Mateo): el reino se puede tomar por lo que es (nuevo pueblo de Dios en el tiempo y en la eternidad) y por lo que da y ofrece Dios (bienes mesiánicos). A los pobres se ofrece esta ciudadanía y estos bienes y están tan cerca de este reino, que son considerados como pertenecientes a él[7].

21 Estas dos bienaventuranzas corresponden a la segunda y cuarta de Mateo: los que tienen hambre y los que lloran. Los hambrientos sustancialmente son los mismos pobres, que no participan en los bienes y satisfacciones de las riquezas (elemento natural y material), pero que se conforman con la Providencia de Dios. La satisfacción que se les promete es la participación en el reino, concebido como un banquete. Mt 5,6 ha acentuado enormemente el sentido espiritual del hambre, hablando del hambre y sed de *justicia*, ideal de la piedad del AT. *Los que lloráis* (= Mt 5,4). Los afligidos deben interpretarse también según el AT (cf. Is 61,1s). Sustancialmente no se distinguen de los pobres y hambrientos. Se deben contraponer a los ricos del v.24.

[6] Cf. Dom Morin, *Sermon inédit de St. Augustin sur les huits béatitudes:* RevBen 34 (1922) 1-13; A. Lemmonyer, *Le messianisme des béatitudes:* RevScPhTh 11 (1922) 373-89 L. Fonck: VD (1922) 321-27; L. Pirot, *Béatitudes évangéliques:* DB(S) I (1928) 927-39; N. Faivre, *Las bienaventuranzas* (Madrid 1952); J. Dupont, *Les Béatitudes* (Louvain 1958); F. Asensio, *Las bienaventuranzas* (Bilbao 1958); F. López Melús, *Perspectivas de las Bienaventuranzas* (Madrid 1962).

[7] Cf. F. Salvoni, *Il significato della prima beatitudine:* ScCatt 60 (1932) 18-35.426-42 G. Feuillet, *Le béatitude de la pauvreté:* ViSp 73 (1945) 511-27; A. Gelin, *Les pauvres de Yahvé* (París 1953); J. Daniélou, *Bienhereux les pauvres:* Et 288 (1956) 321-38; M. Van steenkiste, *L' âni et l'ânaw dans l'A.T.:* DTh 59 (1950) 3-19; H. Larrain, *Quiénes son los pobres de espíritu:* Mensaje 8 (1959) 509-15; J. Dupont, *Les pauvres en esprit:* MemAC (1961) 265-72; P. Grelot, *La pauvreté dans l'Écriture Sainte:* Ch 31 (1961) 306-30; S. Légasse, *Les pauvres en esprit et les «voluntaires» de Qumrân:* NTSt 8 (1962) 336-45.

Bienaventurados los que ahora lloráis, porque reiréis. 22 Bienaventu-
rados seréis cuando los hombres os odiaren y cuando os rechazaren
e injuriaren y proscribieren vuestro nombre como perverso por causa
del Hijo del hombre. 23 Alegraos en aquel día y regocijaos, porque
vuestra recompensa es grande en el cielo, porque así obraron sus pa-
dres con los profetas».

24 Pero ¡ay de vosotros los ricos!,
pues tenéis vuestro consuelo.
25 ¡Ay de vosotros los que ahora estáis hartos,
porque tendréis hambre!
¡Ay de los que ahora reís,
porque gemiréis y lloraréis!
26 ¡Ay de vosotros cuando todos los hombres os alabpn,
porque así hacían sus padres con los falsos profetas!

22-23 Esta bienaventuranza corresponde a la nona de Mt 5,11, con mejor colorido local palestinense. La proscripción del nombre significa la expulsión de la sinagoga, la excomunión (Jn 9,22; 12,42; 16,2). La persecución tiene un motivo cristiano: se debe a la fe en el Hijo del hombre. *El nombre* no es tanto el personal con que uno es designado, sino el cristiano, el ser cristiano (Sant 2,7.23; 1 Pe 4,14). *En aquel día:* puede referirse al día de la persecución (Act 5,41) o designar también el día de la parusía, día de la recompensa. La suerte del cristiano coincide con la de los profetas de Dios, perseguidos por su fidelidad.

Las maldiciones. 6,24-26

Las maldiciones, como las bienaventuranzas, tienen su modelo en los discursos de amenaza de los profetas (cf. Is 1,4ss; Am 5,18). Cf. 10,13-15; 11,42ss; 17,1. Las maldiciones más fuertes son las que ponen el pronombre después del ¡ay!

24 Esta maldición contra los ricos puede explicarse muy bien con la parábola del rico epulón (cf. 16,25).

25 Los saciados son los mismos ricos, como se ve en 1,53. El rico epulón auténtico, que pone todo el ideal de su vida en la satisfacción del placer (16,19-31). Cf. Sant 4,9; 5,1.

26 Esta maldición corresponde, por su forma y contenido, a la cuarta bienaventuranza. Los falsos profetas, que no decían la verdad para no chocar con los oyentes, eran alabados. Así son los fariseos, que buscan la popularidad. La predicación del Evangelio suscita escándalo y persecución (2,34; 12,49ss).

El amor de los enemigos. 6,27-36

En estos versos Lucas nos da el precepto positivo del amor y de misericordia sin límites, dejando todo el colorido local que le ha conservado Mateo y la antítesis con el AT. Por eso en Lucas este precepto reviste un aspecto menos revolucionario que en Mt 5,38-48.

27 Pero a vosotros que escucháis, digo: Amad a vuestros enemi-
gos, haced bien a los que os odian, 28 bendecid a los que os maldicen,
orad por los que os maltratan. 29 A quien te golpee en la mejilla, ofré-
cele también la otra, y a quien te quite el manto, déjale también la
túnica. 30 Da a todo el que te pida y no reclames de quien te quite lo
tuyo. 31 Y, como queréis que los hombres hagan con vosotros, haced
vosotros con ellos. 32 Si amáis a los que os aman, ¿qué mérito tenéis?,
pues también los pecadores aman a los que los aman. 33 Y si hacéis
bien a los que os hacen bien, ¿qué mérito tenéis? También los peca-
dores hacen lo mismo. 34 Y si prestáis a aquellos de quienes esperáis
recibir, ¿qué mérito tenéis? También los pecadores prestan a los pe-
cadores, para recibir lo mismo. 35 Más bien, amad a vuestros enemi-
gos, haced bien, y prestad sin esperar nada; y vuestra recompensa
será grande y seréis del Altísimo, que es bueno con los ingratos y con
los pecadores. 36 Sed misericordiosos, como vuestro Padre es mise-
ricordioso.

27-28 El amor a los enemigos queda distribuido en cuatro miembros de sabor más primitivo que la división binaria de Mt 5,44. La enemistad se muestra en pensamientos *(odian)*, en palabras *(maldicen)*, en malos tratos *(maltratan*, calumnian). Cristo aconseja la acción contraria de amor.

29 Mateo habla de la mejilla derecha y a propósito del vestido supone un proceso jurídico. Lc habla de la mejilla en general y supone un acto de violencia respecto al manto, que está sobre la túnica. En Mt estas sentencias se oponen a la ley del talión. Cristo aconseja que se renuncie a la venganza. No se trata de preceptos. Con ejemplos concretos el Señor expone cuál ha de ser la actitud interior de sus discípulos frente a los valores temporales más indispensables, como son el honor y el vestido. En aras de la caridad o de la fidelidad a Dios se impone la renuncia (Lagr.).

31 Esta es la regla áurea, que sintetiza todo lo anterior.

32-34 Mt 5,4-7 habla de «publicanos y gentiles», mientras que Lucas pone «pecadores». La norma es hacer bien «sin egoísmo».

35 *Sin esperar nada:* la Vg *(nihil inde sperantes)* ha dado el único sentido aceptable en este contexto. Aunque no tiene este sentido, es posible que se deba a una creación personal de Lc (Lagr.). *Seréis hijos* por imitación de la conducta misericordiosa de Dios.

36 Sentencia final. La misericordia resume toda la perfección [8]

El juicio contra el prójimo. 6,37-42

El texto de Lucas, comparado con el correspondiente de Mt 7,1-5 tiene en los v.37b-40 una interpolación que rompe la unidad lógica sobre el juicio contra el prójimo. Frente al «no juzguéis para que no seáis juzgados» de Mt 7,1, Lucas presenta una fórmula cuatripartita, resultante de dos prohibiciones *(no juzguéis, no condenéis)* y de dos preceptos *(perdonad, dad)*. El juicio contra el prójimo est

[8] Cf. J. Dupont, *«Soyez parfaits» (Mt 5,48), «Soyez miséricordieux» (Lc 6,36):* SPag (1959) 150-62.

37 **No juzguéis, y no seréis juzgados; no condenéis, y no seréis condenados; perdonad y se os perdonará,** 38 **dad y se os dará: una medida**
buena, apretada, sacudida, desbordante, que echarán en vuestro seno. Porque con la medida con que midiereis se medirá a vosotros».
39 **Díjoles también una parábola: «¿Puede, por ventura, un ciego guiar a otro ciego? ¿No caerán ambos en una fosa?»** 40 **No hay discípulo superior al maestro; el discípulo será perfecto si es como su maestro.** 41 **¿Por qué ves la paja que hay en el ojo de tu hermano y no consideras la viga que llevas en tu ojo?** 42 **¿Cómo puedes decir a tu her-**

---

considerado en toda la perícopa bajo el ángulo de la misericordia. Sólo el misericordioso con el prójimo encontrará misericordia ante Dios.

37 «El juzgar» no se refiere a la actividad judiciaria, sino a la crítica del prójimo bajo el doble aspecto contrario de «condena y perdón» o indulgencia.

38 Aquí nos da, por vía de ejemplo, el don hecho por amor y misericordia. *Se os dará:* por Dios. La magnitud del premio divino está bien acentuada por medio de cuatro adjetivos: *buena*, excelente o generosa; *apretada*, por medio de las manos para que no queden huecos; *sacudida*, con el mismo fin de que se aprieten los granos y no queden huecos; *colmada*, que llega hasta los bordes y se derrama. La idea es la misma: Dios recompensará con generosidad, por encima de la justicia y del mérito. *Echarán en vuestro seno:* es un hebraísmo *(Natan Beh êk)* que significa recompensar, devolver (cf. Is 65,7; Jer 32,18; 2 Sam 18,8). El proverbio que sigue: *con la medida...*, no debe entenderse en el sentido de estricta igualdad, que sería contra lo que se acaba de decir, sino de proporcionalidad: cuanto más graciosos o misericordiosos seamos con el prójimo, tanto más lo será Dios con nosotros.

39-40 Estos dos proverbios se encuentran en Mt 15,14 y 10,24 en otro contexto. Ya Maldonado y Toledo creyeron que no pertenecían al sermón del Monte y que habían sido insertados literariamente por Lucas y Mateo en su contexto. Otros (Knab., Dorado) creen que pertenecen al sermón del Monte, como se ve por la ausencia de los fariseos. Un mismo proverbio puede utilizarse en diversos contextos y con diverso sentido (Jansenio). Desde luego, estas dos sentencias rompen la unidad lógica del juicio. Y el hecho de que Mateo, tan completo en el sermón del Monte, no las tenga aquí, es prueba que no se encontraban en la fuente común, pues Mateo nunca omite, sino que completa.

La sentencia del ciego es aplicada por Mt 15,14 a los fariseos. En Lucas significa sencillamente: el ciego no puede guiar, porque no ve. Para guiar es preciso ver. Guiar, ser maestro, tiene su relación con el «juzgar» y «condenar». Nosotros no podemos juzgar, porque «no vemos», como se dice en el v.42. El proverbio del maestro tiene también relación con la conducta y ejemplo latente de Jesús, siempre misericordioso (cf. Jn 13,16).

41-42 En estos versos, Lucas se vuelve a unir con Mateo. Ya no se habla de la misericordia expresamente, pero late la idea

mano, deja que te quite la paja que hay en tu ojo, si no ves la viga que hay en el tuyo? Hipócrita, saca primero la viga de tu ojo, y entonces verás bien para sacar la paja del ojo de tu hermano.
[43] Porque no hay un árbol bueno que lleve fruto malo, ni, por el
contrario, árbol malo que lleve fruto bueno. [44] Porque cada árbol se
conoce por su fruto. No se cogen higos de los espinos, ni se vendimian
uvas de un zarzal. [45] El hombre bueno saca el bien del tesoro bueno
de su corazón y el malo saca el mal del tesoro malo. Su lengua habla
de la abundancia del corazón.
[46] ¿Por qué me llamáis: Señor, Señor, y no hacéis lo que digo?
[47] Todo el que viene a mí y escucha mis doctrinas y las practica, os
voy a decir a quién es semejante. [48] Es semejante a un hombre que
edifica una casa, cava profundamente y pone el cimiento sobre la
roca. Viene una inundación, el río se precipita sobre la casa, pero no
puede derribarla, porque está bien edificada. [49] Por el contrario, el
que oye y no practica, es semejante a un hombre que edifica una casa

---

del «no condenar» al hermano. El proverbio es muy expresivo y ha pasado a todas las lenguas. Tal vez Jesús lo recogió del ambiente [9].

La verdadera piedad. 6,43-46

Lucas parece aquí más primitivo. Mateo ha añadido lo referente a los falsos profetas, que repite después en 12,33-35. En Lucas es muy claro el pensamiento y se puede relacionar con el v.42. Uno que es malo no puede con su crítica mejorar a otro. Es preciso que cada uno dé el fruto de las buenas obras.

43-44 En estos dos versos tenemos el símil o ejemplo del mundo natural. Todo árbol revela lo que es en su interior por los frutos que salen al exterior. *Cada árbol:* no se refiere a todos los árboles existentes, aun los improductivos, sino a las dos clases contrapuestas en el v.43.

45 En este verso tenemos la aplicación del árbol al plano de lo humano. Tiene dos partes. La primera es más general y puede aplicarse a las obras buenas o malas, que salen del corazón, del interior del hombre. La segunda hace la aplicación a la virtud o maldad de las palabras, que también salen del corazón. El corazón aquí equivale a la esencia del árbol, a la esencia moral del individuo. Las obras y las palabras buenas o malas corresponden a los frutos de los árboles. El corazón aquí parece compararse a un tesoro de diverso contenido, de donde se puede sacar cosas buenas o malas.

46 Este verso corresponde a Mt 7,21-23 y subraya la oposición entre la confesión exterior de Cristo y la falta de obras correspondientes. Con este verso, que acentúa la verdad del cristiano, que ha de distinguirse por su vivir, según el ejemplo de Cristo, se prepara la sección conclusiva del sermón del Monte. Es posible que Lc haya traducido con la palabra cristiana de *Kyrie*, Señor, la de *Rabbi*, maestro. La realidad de la historia se envuelve en el lenguaje de la fe.

[9] Cf. A. M. Cocagnac, *La paille y la poudre:* VieSp 96 (1957) 32-39.

sobre el suelo sin cimientos; se precipita sobre ella el río, al momento
viene a tierra, y su ruina es grande.

7 1 Después que terminó todos estos discursos al pueblo, entró en
Cafarnaúm.
2 Cierto centurión tenía un siervo muy estimado, que estaba en-
fermo, próximo a la muerte. 3 Y como hubiese oído hablar de Jesús
le envió algunos ancianos de los judíos suplicándole que viniese a sal-

---

La casa sobre roca. 6,47-49

Si se compara el texto de Lucas con el correspondiente de Mt 7,24-27, se verá que éste tiene un sabor más primitivo y concreto. Distingue dos clases de cimiento: el de la roca y el de la arena. Lucas habla de cimiento artificial hasta llegar a la roca, y luego de falta de cimiento. Mateo habla de lluvias, riadas y vientos. Lucas, de inundación y río. Mateo ha conservado mejor el paralelismo de los dos cuadros. El sentido del ejemplo es acentuar la necesidad de practicar la palabra de Cristo.

CAPITULO 7

Este capítulo lo podemos dividir en los siguientes apartados:
1.º Curación del siervo del centurión (1-10 = Mt 8,5-13).
2.º Resurrección del joven de Naím (11-17).
3.º Embajada del Bautista (18-23 = Mt 11,2-6).
4.º Testimonio de Jesús sobre el Bautista (24-35 = Mt 11,7-19).
5.º La conversión de la pecadora (36-50).

Curación del siervo del centurión. 7,1-10

Este milagro lo tratan Mateo y Lucas y lo colocan inmediatamente después del sermón del Monte. Mateo interpone la curación del leproso, que es anterior al sermón (cf. Lc 5,12-16). Las dos narraciones difieren bastante literariamente. En Mateo viene personalmente el centurión para rogar por el siervo, y Jesús alaba su fe y le concede allí mismo lo que pide. En Lucas son los ancianos de los judíos los que vienen a rogar, enviados por el centurión. Cuando Jesús se acerca a la casa, nuevamente recibe una segunda embajada de parte del centurión, pidiéndole que no se moleste en ir a su casa, porque él mismo quiere presentarse ante él. ¿Cómo se armonizan las dos tradiciones? San Agustín dice que Lucas es más completo y que Mateo ha condensado mucho. Maldonado dice que el centurión se presentó moralmente por medio de sus legados. El Crisóstomo (Fill., Knab., Buzy, Dorado): preceden dos legaciones a la venida personal del centurión. Esta solución es la que mejor cuadra con el texto de Lucas, bastante más concreto que Mateo.

1-3 La descripción del centurión entra de lleno en la orientación del evangelio de Lucas. El evangelio de la misericordia nos

**var a su siervo. 4 Se presentaron a Jesús y le suplicaban con mucha
instancia diciendo: «Merece que le concedas esto, 5 porque ama a
nuestro pueblo y él nos ha edificado la sinagoga». 6 Y Jesús iba con
ellos. No distaba ya mucho de la casa, cuando el centurión le envió
unos amigos para decirle: «Señor, no te molestes, porque no merezco
que entres bajo mi techo, 7 ni yo mismo me tengo por digno de pre-
sentarme ante ti. Pero di una palabra y mi siervo será curado. 8 Por-
que yo, aunque soy un subordinado, tengo soldados bajo mi mando,
y digo a uno: ve, y va; y al otro: ven, y viene; y a mi siervo: haz esto,
y lo hace». 9 Al oír Jesús estas palabras se admiró y, volviéndose, dijo**

---

presenta a un romano «misericordioso». Contra la psicología general de los gentiles, que, según Pablo, carecían «de afecto» (Rom 1,31), éste ama a su siervo. *Ancianos de los judíos:* esta frase puede descubrir al «evangelista» y al «centurión» gentiles. Parece que la embajada de intermediarios judíos obedecía a la humildad del centurión, que, como gentil, no se consideraba digno de presentarse ante Jesús ni digno de que entrase en su casa «gentil». Los judíos tenían escrúpulo de entrar en casa de paganos. Todo revela que se había formado un concepto extraordinario del poder de Jesús.

4-5 El interés de los judíos por el romano y las razones que alegan en su favor confirman el buen corazón de este hombre. La frase *ama a nuestro pueblo* prueba claramente que el centurión no era judío. Si no era un prosélito, tenía que ser uno de los «temerosos de Dios» (Act 10,2). Las ruinas de la sinagoga de Tell Hum pertenecen al siglo II ó III cristiano. Es posible que éstas se levantaran sobre la sinagoga del centurión.

6-7 Estos versos confirman la humildad de corazón del centurión. Es natural que, cuando vió que Jesús venía a su casa, además de enviarle una segunda embajada, saliera él personalmente a su encuentro. *Porque yo, aunque...:* consideramos el participio como preposición adversativa y seguimos la explicación más ordinaria de esta frase, que expresa un argumento *de minori ad maius:* si yo, que soy un subordinado, con una palabra pongo en movimiento a mis criados, ¡cuánto más tú, que no eres subordinado, podrás con una sola palabra mandar a la enfermedad y ser obedecido! (Toledo, Plummer). En la explicación ordinaria se toma la preposición en sentido subordinante. Modernamente se ha propuesto tomarla en sentido coincidente, traduciendo así: yo, que estoy *en* poder, que tengo poder (Creed, Mariner), puedo decir a uno... En esta explicación se arguye *a pari:* yo con una palabra puedo poner en movimiento a mis criados, porque tengo poder para ello. De la misma manera, tú, que tienes poder sobre las enfermedades, puedes ponerlas a tus órdenes con una sola palabra. En esta explicación, la frase del centurión es más clara y consecuente. Con todo, no es fácil probar lingüísticamente el sentido coincidente de la preposición [1].

8-9 Aunque estas palabras literariamente están en boca de los amigos, es posible que las pronunciara personalmente el centurión

[1] Cf. S. Mariner, *Sub potestate constitutus:* Helmantica 7 (1956) 391-99.

a la muchedumbre que le seguía: «Os aseguro que ni aun en Israel he encontrado tan grande fe». 10 Volvieron a la casa los enviados, y encontraron al siervo sano.

11 A continuación marchó a una ciudad llamada Naím. Acompa-

---

cuando ha salido al encuentro de Jesús, después de la segunda embajada. La respuesta de Jesús se explica mejor en presencia del propio centurión. *Aunque*, καὶ γὰρ: con sentido concesivo [2]. La frase del centurión está muy abreviada. Su sentido es: si yo, que soy un subordinado del general y del tribuno, tengo inferiores que me obedecen, ¡cuánto más obedecido serás tú, que no eres subordinado de nadie! El centurión reconoce que Jesús es un enviado de Dios y, como tal, sólo depende de Dios y tiene a sus órdenes el mundo de lo creado, al modo de los viejos profetas.

La admiración de Jesús se puede considerar, con Maldonado, como exterior y aparente (se portó como quien se admira), o mejor, según su ciencia experimental, en sentido real: la fe del centurión es una experiencia que adquiere Jesús ahora, y a un conocimiento nuevo y fuera de lo ordinario corresponde una admiración en lo humano. Lucas ha acentuado la admiración más que Mateo. Estas observaciones psicológicas son frecuentes en él, y aquí revela sus simpatías por los gentiles. La profecía de Mt 8,11 la trae Lc 13,28s en otro contexto. *La fe* que pondera Jesús en el centurión debe tomarse en todo su complejo vital: humildad, conocimiento de la misión sobrenatural de Jesús, confianza en la curación.

10 Lucas se contenta con narrar el hecho de la curación. Mt 8,13 nota que la curación se operó en virtud del mandato del Señor y de las palabras que dijo al centurión.

Resurrección del joven de Naím. 7,11-17

Este milagro pertenece al fruto de las investigaciones personales de Lucas. En cuanto al tiempo, la Vg lee vagamente: *deinceps*, frase que puede tener sentido cronológico o simplemente conjuntivo y literario. El griego de los mejores manuscritos y ediciones críticas lee: ἐν τῷ ἑξῆς, en el tiempo siguiente; algunos manuscritos (S C D) con Tisch. leen: ἐν τῇ ἑξῆς, en el día siguiente. La frase puede solamente referirse al día o tiempo en que emprende la excursión hacia Naím. Los modernos conceden poco valor cronológico a la expresión. Creen que Lucas ha puesto aquí esta resurrección como preparación a la respuesta de Jesús a los enviados de Juan, en la que se habla de la resurrección de los muertos (v.22). Así Zahn, Schmid. Es posible, pero no cierto. Mt 11,5 trae la frase: los muertos resucitan, pero antes (9,18-26) ha contado la resurrección de la hija de Jairo, que Lucas cuenta más tarde (8,40-56).

11 *Naím*, etimológicamente «la amable» y bella. A unos 10 kilómetros al sudeste de Nazaret [3]. Hoy Naín.

[2] Cf. U. Holzmeister: VD (1937) 27-30.
[3] Cf. L. Fonck: VD 2 (1922) 258-64.

ñábanle sus discípulos y mucha turba. 12 Cuando se acercó a la puerta
de la ciudad, sacaban un muerto, hijo único de su madre, que era viu-
da. Con ella iba bastante gente de la ciudad. 13 Al verla, el Señor se
compadeció de ella, y le dijo: «No llores». 14 Se acercó y tocó el féretro.
Los que lo llevaban se pararon, y dijo: «Joven, a ti hablo: levántate».
15 El muerto se incorporó y empezó a hablar. Y él se lo entregó a su
madre. 16 Todos quedaron sobrecogidos de temor y glorificaban a
Dios, diciendo: «Un gran profeta ha surgido entre nosotros, y Dios
ha visitado a su pueblo». 17 Y esto que se decía de él corrió por toda
Judea y por toda la región circunvecina.

---

12 La descripción es para conmover a cualquiera: un muerto joven, hijo único de una viuda. La muchedumbre del acompañamiento es explicable en cualquier caso, dentro de la mentalidad del judaísmo. Los doctores interrumpían el estudio de la Ley. El entierro normalmente se verificaba la tarde del día de la muerte.

13 Lucas, fiel en sus notas psicológicas, observa que el Señor se compadeció. La frase *no llores* prepara la actitud siguiente de Jesús. Es, pues, algo más que un consuelo. Prepara el milagro. *El Señor, Kyrios:* es término cristiano, muy propio de Pablo y de Lucas.

14 Jesús no tiene en cuenta la ley de la impureza legal (Núm 19,16) y toca *el féretro*, las parihuelas o camilla en que yacía el muerto con sus vestidos. El ataúd o caja no se usaba entonces en Palestina. Jesús tocó en señal de orden para que se parasen. Hablar con un muerto y mandarle, sólo lo puede hacer un loco o un profeta. Si el muerto oye y obedece, tenemos al profeta.

15 La incorporación y el habla son prueba de la resurrección en 3 Re 17,22. Jesús, como Elías, lo entrega a su madre.

16 La admiración se comprende ante la presencia de lo sobrenatural. La conclusión del pueblo era muy lógica. Dios ha visitado, se ha hecho presente en medio de su pueblo Israel por el envío de un nuevo profeta como Elías, Eliseo (3 Re 17,17ss; 4 Re 4,18ss). Lucas sigue fiel a sus observaciones psicológicas, anotando la reacción de las gentes.

17 El hecho y el nombre de Jesús recorre toda Palestina (= Judea) y sus alrededores.

Si Lucas se ha inspirado en 3 Re 17,17-24; 4 Re 29-37 para la narración, esto no le quita nada a la historicidad y originalidad de la resurrección de Jesús, que muestra plena seguridad de sí y pleno poder. Elías y su discípulo Eliseo obran como siervos; Jesús obra como *Kyrios* (v.13).

Embajada del Bautista. 7,18-23

Por el hecho de que esta embajada falte en Marcos no se puede decir, con el sistema del método histórico de las formas, que la embajada y el testimonio subsiguiente de Jesús son creación de la primitiva comunidad. Mateo y Lucas son más serios que todo eso. La embajada y las preguntas de Juan no se inventan, después de

18 Y sus discípulos anunciaron a Juan todas estas cosas. Juan llamó
a dos de ellos, 19 y envió a decir al Señor: «¿Eres tú el que ha de venir
o hemos de esperar otro?» 20 Se presentaron a él aquellos hombres y
dijeron: «Juan el Bautista nos envía a ti para preguntar: ¿Eres tú el
que ha de venir o hemos de esperar a otro?» 21 En aquel momento
curó a muchos de enfermedades, padecimientos y de malos espíritus.
También dio la vista a muchos ciegos. 22 Respondió y les dijo: «Id
y anunciad a Juan las cosas que habéis visto y oído: los ciegos reco-
bran la vista, los cojos andan, los leprosos quedan limpios y los sordos
oyen. Los muertos resucitan y los pobres son evangelizados. 23 Y bien-
aventurado es todo el que no se escandaliza de mí».

---

los testimonios que había dado sobre Jesús. El contenido del elogio de Juan y la forma entran plenamente en el marco histórico de Jesús [4].

18-20 La narración de Lucas es más completa que la de Mt en todo lo que se refiere a la embajada. Ahora no tiene por qué mencionar la prisión de Juan después de lo dicho en 3,19s. *El que ha de venir:* es nombre propio del Mesías en el AT y en el NT (Jn 6,14; Ap 1,4).

21 Este verso falta en Mateo y era necesario para justificar la respuesta del Señor.

22 Jesús responde con sus obras; los enviados llevarán a Juan el mensaje o testimonio de lo que han visto, característica de los tiempos mesiánicos (Is 26,19; 39,18-9; 35,5-6; 61,1).

23 Este verso prueba que ha entrado en la historia el Mesías, que iba a ser para unos salvación (bienaventurado); para otros, ocasión de ruina o tropiezo (escándalo). Cf. 2,34.

Sobre el sentido de esta embajada se ha disputado mucho. *a)* La justifican por el propio Juan Tertuliano y muchos acatólicos, como si Juan, debilitado físicamente en la cárcel, se hubiera también debilitado en su fe y esperanza. *b)* Otros acatólicos creen que ahora empezaba Juan a ver, pero sin certeza, que Jesús era el Mesías (Welhausen, Klost., Loisy, Goguel).

Estas teorías se compaginan muy mal con la figura grandiosa de Juan, como se revela ya antes de nacer, en el nacimiento y luego en el bautismo en el tercer evangelio. *c)* Algunos católicos creen que la legación de Juan pretendía ofrecer ocasión a Cristo para proclamar públicamente su mesianidad (Le Camus, Didon, Schanz, Fouzy), incluso empujarle a que se revelase (Lagr., Ricciotti). *d)* Los católicos en su mayoría (Crisóst., Agustín, Thom, Mald., Calm., Knab., Fill., Prat, Lebr., Dorado) la justifican por los propios discípulos de Juan. Desde luego, esta sentencia cuadra muy bien con la historia de los baptistas, muy entusiasmados con Juan, y con la figura sobrenatural y fiel a su misión del propio Juan, que «debía menguar para que creciera» Jesús. No se excluye la intención de que Jesús se revelara abiertamente.

[4] Cf. R. Groehl, *Die Gesandtschaft Johannes des Täufers an Christus* (Breslau 1932).

24 Y, cuando se marcharon los enviados de Juan, comenzó a hablar
sobre Juan a las turbas: «¿Qué salisteis a contemplar en el desierto?
¿Una caña agitada por el viento?
25 Entonces, ¿qué habéis ido a ver?
¿A un hombre vestido con telas delicadas? Pero los que andan con
vestidos espléndidos y lujosos están en los palacios.
26 Entonces, ¿qué
habéis ido a ver? ¿A un profeta? Ciertamente, os digo que a uno más
que profeta.
27 Este es de quien está escrito:

«He aquí que envío a mi ángel delante de ti,
el cual, delante de ti, preparará tu camino».

28 Porque yo os digo: Entre los nacidos de mujer, no hay ninguno
mayor que Juan, pero el más pequeño en el reino de los cielos es ma-

---

Elogio de Juan. 7,24-35

El elogio de Juan se hace cuando se han marchado los discípulos. Jesús alaba en él su firmeza de carácter (v.24), su austeridad (v.25), su dignidad (v.26-28). Tanto Mateo (11,12-15) como Lucas (v.29-30) insertan entre el elogio de Juan y la parábola de los niños que juegan un trozo que difiere en los dos evangelios y que rompe la trabazón lógica del conjunto. Mt 11,12s está en Lc 16,16. Y Lc 7,29s, que también difiere de este conjunto, pues no va en estilo directo, sino en tercera persona, tiene su paralelo en Mt 21,32. Lucas lo ha insertado aquí, tal vez para preparar el v.35 y señalar así la distinta acogida de Juan en los diversos sectores del pueblo. El pueblo sencillo, el *ham haares*, y los publicanos (= pecadores) han recibido el bautismo; los fariseos lo han rechazado [5].

24 La imagen de la caña agitada por el viento es una antítesis figurada de la firmeza de carácter de Juan. Esta explicación simbólica cuadra bien con el v.25. Otros (Plummer, Lagr., Prat) explican en sentido propio: ¿Habéis ido al desierto sólo para ver un cañaveral? Fuisteis para ver algo grande.

25 *Entonces:* así traducimos el ἀλλά, con Joüon. Otros traducen: «tampoco». Este verso alude a la austeridad de Juan.

26-27 Juan era un profeta especial: el ángel o precursor inmediato del Mesías. En Mal 3,1 habla Yavé, y dice que su manifestación o visita irá precedida de un mensajero. Cristo identifica la venida de Yavé con la propia, y la promesa del mensajero la ve realizada en la venida de Juan. En Malaquías, Dios habla con su Mesías.

28 La lectura de este verso es doble: *a)* Leen como nosotros omitiendo «profeta», Bov., Merk., Nest., Hort, con B S LW 33 s bo P75. *b)* «No hay *profeta* ninguno mayor»: Tisch., Soden, Vogels Lagrange, con la Vg sir arm y pocos manuscritos. Lagrange la considera como original de Lucas para explicar el sentido de la sentencia, que se refiere a la misión y el cargo y no prejuzga el grado de santidad interior. En la exégesis existen dos interpreta-

[5] Cf. F. Mussner, *Der nicht erkannte Kairos:* B 40 (1959) 599-612; A. Feuillet: RB 6[...] (1955) 166-68.

yor que él». 29 Y todo el pueblo, aun los publicanos, después de oírle,
reconocieron la justicia de Dios, recibiendo el bautismo de Juan.
30 Pero los fariseos y los escribas despreciaron el plan de Dios, no re-
cibiendo el bautismo de él.
31 Y ¿con quién compararé a los hombres de esta generación?
¿Y a quién se parecen? 32 Son semejantes a los niños que están en la
plaza, y se cantan unos a otros aquella letra:
«Os hemos tocado la flauta y no habéis bailado; hemos cantado
un himno fúnebre y no habéis llorado».
33 Porque vino Juan Bautista, que no comía pan ni bebía vino, y
decís: Tiene un demonio. 34 Ha venido el Hijo del hombre, que come
y bebe, y decís: He aquí un hombre comedor y bebedor, amigo de

---

ciones: *a)* Unos (Mald., Jans., Silv.) que piensan en la santidad personal de Juan. *b)* Otros (Tol. con la mayoría) que la explican de la misión, del cargo. Esta explicación está confirmada por Mt 11,11: «pero el más pequeño en el reino de los cielos es mayor que él». La comparación de la dignidad de Juan se hace con la historia premesiánica. La dignidad de cualquier cristiano, como hijo de Dios, miembro de Cristo, excede a la dignidad del primero en el AT. Se puede decir que la comparación se establece más entre economía antigua y economía nueva que entre individuos.

29-30 Estos versos señalan la antítesis entre el pueblo, incluidos los publicanos-pecadores y los fariseos, en la manera de responder a la predicación de Juan. El pueblo acepta el modo como Dios ha determinado justificarlos *(la justicia de Dios);* los fariseos lo rechazan. El medio era antes el bautismo de Juan; ahora la fe en Cristo. Los que rechazaron el bautismo de Juan rechazan ahora la fe en Cristo. Unos ponen estas palabras en labios de Cristo, otros en Lucas. El texto favorece más esta interpretación como propia del evangelista.

31-34 El término de la comparación es éste: como los niños, que a todo se niegan, aunque sean cosas tan distintas como el reír o llorar, así los judíos: se han negado a todo lo que viniera de fuera. La parábola en Lucas se dirige contra los escribas y fariseos y no contra todo el pueblo. *Están:* Vg «sedentibus», sentados. El griego καθημένοις traduce el hebreo *yashab* = estar sentado o simplemente *estar,* habitar, estar colocado.

35 *Los hijos de la sabiduría* son el pueblo y los publicanos, dóciles al mensaje de Juan y al de Jesús. La Sabiduría = Dios sabio en sus planes. Lucas conserva mejor la frase original.

Conversión de la pecadora. 7,36-50 [6]

Esta escena conmovedora es propia de Lucas, el evangelista de «la misericordia» para con los pecadores. En Galilea había tam-

[6] Cf. A. Suys: VD 12 (1932) 199-203; Joüon: RScR 29 (1939) 615-19; S. Gallo: VD 27 (1949) 84-93. *Para la identidad o distinción de la pecadora con María Magdalena* cf. Lagrange: RB (1912) 504-32; U. Holzmeister: ZKTh 46 (1922) 402-22.556-84; VD 16 (1936) 193-99; P. Ketter, *Christus u. die Frauen* (Düsseldorf 1935); L. Fonck: VD 8 (1928) 70-4; Moretta: ScCatt 81 (1953) 350-70; R. Bruckberger, *Maria Magdalena* (Düsseldorf 1954); J. Winandy, *Simon et la pécheresse (Lc 7,36-50)*: BVieCh 47 (1962) 38-46

publicanos y pecadores. [35] Mas sus hijos han hecho justicia a la Sabiduría.

[36] Cierto fariseo le invitó a que comiese con él. Fue a la casa del fariseo y se puso a la mesa. [37] Y he aquí que una mujer, que era en la ciudad pública pecadora, se enteró de que estaba comiendo en la casa del fariseo. Llevó un frasco de alabastro con ungüento, [38] se puso detrás, junto a sus pies, y empezó a llorar y a mojar con sus lágrimas los pies de él. Con los cabellos de su cabeza los secaba. También besaba y ungía con el ungüento los pies. [39] Al ver esto el fariseo que le había invitado, dijo en su interior: «Si éste fuera profeta, conocería quién y qué clase de mujer es esta que le toca, una pecadora». [40] Jesús respondió y le dijo: «Simón, tengo una cosa que decirte». Y él contestó: «Maestro, di». [41] «Un acreedor tenía dos deudores. Uno debía 500 de-

---

bién fariseos (cf. 5,30). El ministerio en Judea lo tratará después, a partir de 9,51.

36 Otras veces se hospedará también en casa de fariseos (11,37; 14,1). Jesús se hospeda lo mismo en casa de «los justos» fariseos que en la de «los pecadores» publicanos, porque su misión es universal. Comer con otro en Oriente es prueba de mayor intimidad que entre nosotros.

37 En Oriente, cuando se hospeda a uno, tienen ingreso libre como espectadores otros no invitados (cf. 14,2; Mc 2,16). La mujer que centra toda la escena era una meretriz. No es ciertamente la hermana de Lázaro y María. Probablemente tampoco es Magdalena. Desde San Gregorio Magno, Occidente y su liturgia identifican, por lo general, estas tres mujeres. La Iglesia de Oriente las distingue. La identificación con María de Betania ha nacido de la común unción (Jn 12,1-8); la identificación con Magdalena tiene por base la interpretación errónea de la posesión (8,2). Lucas presenta a Magdalena poco después (8,2) como una persona nueva. Es posible que Lucas haya callado el nombre de esta pecadora por delicadeza. Hoy la generalidad de los autores distinguen estas tres mujeres. L. Fonck todavía las identifica.

38 La actitud de la mujer se concibe: *a)* Si suponemos que ha oído predicar a Jesús y le ha visto incluso hacer algún milagro; lo ama y está totalmente arrepentida. *b)* Jesús está sin sandalias, como los demás comensales, reclinado sobre la mesa en el codo izquierdo y los pies desnudos, echados hacia fuera. Nótese bien la descripción concisa de Lucas y cómo todas las acciones prueban la profunda conversión y amor. Las lágrimas pueden ser expresión de dolor, de amor y de gozo al mismo tiempo. El lavatorio de los pies y los besos eran obsequios frecuentes en los antiguos (Gén 18,4; 19,2; 24,32; 43,24...).

39 Este verso nos descubre ya el mal fondo del fariseo. No cree que Jesús sea «un profeta» (sin art.), y se confirma ahora porque no conoce la maldad de aquella mujer.

40 Ahora Jesús le demuestra que es profeta, porque ha conocido el interior suyo.

41-42 El denario era el salario ordinario de un día de trabajo (Mt 20,2), equivalente, más o menos, a una peseta oro. La pre-

arios, y el otro, 50. 42 Como no tenían para pagar, perdonó a los dos.
Quién, pues, de ellos le amará más?» 43 Respondió Simón, y dijo:
Supongo que aquel a quien perdonó más». El le contestó: «Has juz-
ado rectamente». 44 Y, vuelto hacia la mujer, decía: «¿Ves a esta mu-
r? He entrado en tu casa. No me has puesto agua para los pies. Pero
lla con las lágrimas ha lavado mis pies, y con sus cabellos los ha se-
ado. 45 No me has dado un beso. Pero ella, desde que entré, no ha
ejado de besar mis pies. 46 No has ungido mi cabeza con aceite. Pero
lla ha ungido mis pies con ungüento. 47 Te digo: Por esto están per-
onados sus muchos pecados, porque amó mucho. Pero al que se

---

unta del Señor versa sobre el efecto psicológico que debe causar n los deudores la generosidad del acreedor. El que logra una ondonación mayor debe sentirse más agradecido.

43 El fariseo responde bien, pero con cautela.

44-46 En la aplicación Jesús no pretende reprochar al fariseo ı conducta, por haber descuidado las formas usuales de la cor-esía, sino, por vía de contraste, pone de relieve el gran amor de ı pecadora.

47 Este es el verso más importante y que no es fácil de expli-ar. Hay cierta inconsecuencia entre la parábola y la aplicación. n el ejemplo, el amor es efecto de la condonación de la deuda, la deuda se perdona graciosamente. En la aplicación, la deuda de s pecados es condonada *porque* la mujer ama mucho; parece, ues, que el perdón es consecuencia del amor. *a)* Maldonado in-rpreta el ejemplo por la aplicación. El futuro del v.42: «quién *nará* más», tiene sentido de pretérito: quién *amó* más. Así, en el emplo y en la aplicación se trata de un amor antecedente. *b)* To-do explica el v.47 por el 42. Los dos se refieren al amor conse-ıente o de gratitud. La mujer ama tanto porque se le ha perdo-ado mucho, en reacción de gratitud. El amor que muestra, revela ı perdón. Así Salm., Calm., Buzy, Simón, R. Crespo [7], Marchal, . Castrillo [8], Valensin-Huby, Plummer, Dorado, Sainz, Díaz... n esta sentencia, el ὅτι tiene sentido explicativo y no causal, y el oristo se refiere a un pretérito inmediato. *c)* Jesús invierte de pro-ósito los términos contra la lógica y acomodándose a la realidad las cosas. En el orden natural, el amor de gratitud consigue la ndonación de la deuda; en el orden espiritual, el perdón de los ecados no se verifica sin amor del pecador (A Láp., Knab., Fonck, ıll., Lagr., Vosté, Joüon). Es la sentencia más corriente entre los ıdres. *d)* Otros autores (Suys, Lebreton, Prat, Ricciotti, Perrel-)[9] creen que en los dos casos (ejemplo-aplicación) existe un nor antecedente y otro consecuente. Se perdona al que ama, y ama porque se ha obtenido el perdón.

Si se examina aisladamente 47a, es claro que a la mujer se le ı perdonado mucho, *porque* ha amado mucho (Javet); οὗ χάριν nticipa ὅτι y λέγω σοι es un paréntesis. Por eso, porque ha amado

[7] R. Crespo: CT 20 (1919) 2 289-301.
[8] T. Castrillo Aguado: EstB 2 (1930) 354-76.
[9] G. M. Perrella: DivTh 42 (1939) 553-8.

le perdona poco, ama poco». [48] Después dijo a ella: «Están perdona-
dos tus pecados». [49] Y comenzaron los comensales a decirse: «¿Quién
es éste, que hasta perdona pecados?» [50] Mas él dijo a la mujer: «Tu
fe te ha salvado; vete en paz».

---

mucho, como demuestra con la conducta que escandaliza al fariseo, su amor es causa del perdón. Algunos modernos han querido eliminar el ejemplo, como si hubiera sido introducido arbitrariamente en este contexto y sin relación alguna. Pero en 47b se habla también del amor como efecto del perdón, recogiendo el sentido de la parábola, que sirve ciertamente para iluminar la conducta de la mujer. Esta mujer está mostrando un corazón amante y agradecido. Tenemos, pues: 1.º La mujer ama mucho, la mujer está muy agradecida. Sentido de la parábola. Por estas muestras de amor y gratitud, el fariseo debe conocer que a la mujer se le ha perdonado mucho. La antítesis entre el fariseo y la mujer se queda solamente en el mayor y menor amor. Sirve para centrar todavía más el amor y gratitud de la mujer. No toca el punto del mayor o menor perdón.

2.º La causa por la cual Dios perdona y la relación que existe entre el amor antecedente y el perdón consecuente no se toca directamente en la parábola, sino en la primera parte del v.47. La mujer ha tenido un doble amor: uno de gratitud, que es el que acentúa la parábola, y otro de arrepentimiento y penitencia, que es el que manifiesta 47a.

48 Jesús habla como Mesías, perdonando de hecho y declarando el perdón. En las manifestaciones amorosas y agradecidas de la mujer había un doble amor: de gratitud a Dios y de arrepentimiento. La gratitud era general, no precisamente porque la mujer pensase antes de oír a Cristo que ya Dios le había perdonado. El núcleo de la parábola no exige que el motivo de la gratitud sea el perdón. Basta la idea general: aquel que está más agradecido, reconoce que ha recibido más.

49 La crítica contra Jesús se pone en boca de *los comensales*, porque habría otros fariseos y escribas.

50 La actitud de Jesús es muy significativa: Lucas nos lo presenta haciendo caso solamente de la mujer, que con su fe le ha ganado el corazón. La fe aquí es toda la actitud vital de la mujer, como se ha revelado en su conducta: amor, obsequios externos, confianza.

CAPITULO 8

Este capítulo es muy variado y personal. En su conjunto depende de Marcos, pero con inclusiones y omisiones propias de Lucas.

1.º El servicio de las mujeres (8,1-3), nota exclusiva de Lucas.
2.º La parábola del sembrador (4-8 = Mc 4,1-9; Mt 13,1-9).
3.º Explicación de la parábola (9-15 = Mc 4,10-20; Mt 13,10-23).
4.º La luz sobre el candelero (16-18 = 11,33-36; Mc 4,21-25; cf. Mt 13,12).

8 [1] Después caminaba por ciudades y aldeas, predicando y evange-
lizando el reino de Dios, y le acompañaban los Doce [2] y algunas mu-
jeres que habían sido curadas de espíritus malignos y enfermedades:
María, por sobrenombre la Magdalena, de la que habían salido siete
demonios; [3] Juana, la mujer de Cuza, intendente de Herodes; Susana,
y otras muchas, las cuales les asistían con sus bienes.
[4] Como se reuniese mucha gente y acudiera a él de todas las ciu-
dades, dijo por parábolas:
[5] «Salió el sembrador a sembrar su semilla; y al sembrar, parte
cayó a lo largo del camino y la pisaron y la comieron los pájaros del
cielo. [6] Otra parte cayó sobre roca, y, después de haber nacido, se
secó por no tener humedad. [7] Parte cayó en medio de las espinas;
crecieron a la vez las espinas y la ahogaron. [8] Parte cayó en tierra bue-
na, creció y dio fruto centuplicado». En diciendo esto, exclamó: «Quien
tenga oídos para oír, oiga».

5.º La Madre y los hermanos del Señor (19-21 = Mc 3,31-35; Mt 12,46-50).

6.º La tempestad apaciguada (22-25 = Mc 4,35-41; Mt 13,58; 8,18.23-27).

7.º El endemoniado de Gerasa (26-39 = Mc 5,1-20; Mt 8,28-34).

8.º La hemorroísa y la hija de Jairo (40-56 = Mc 5,21-43; Mt 9,18-26).

Desde el principio del c.8 hasta el final del ministerio galileo (9,50), Lucas nos presenta a Jesús en viaje misionero, lo cual da unidad a toda la sección.

El servicio de las mujeres. 8,1-3

Lucas es el evangelista de «las mujeres», en lo cual refleja la mentalidad y espíritu de Pablo. Las mujeres han colaborado en el apostolado de Pablo lo mismo que en el de Jesús con la entrega de sus personas y de sus bienes. Lucas habla de estas mujeres como colaboradoras del Señor y como testigos de su muerte y resurrección (23,49; 24,1-11).

Las características del estilo de Lucas aparecen muy claras en estos tres versos (Creed).

1 Este verso nos da el cuadro general de toda la sección: un viaje misionero por ciudades y aldeas en compañía de los Doce. *Predicando y evangelizando:* dos participios que se explican mutuamente y determinan la obra del Señor: la proclamación pública (predicando) del Evangelio (evangelizando el reino de Dios). Lo que Jesús predicaba era el Evangelio o el reino de Dios (cf. 4,43).

2-3 Estos versos tienen doble importancia: *a)* Nos indican la obra de las mujeres en el apostolado del Señor: le asistían con sus bienes. Así sabemos cómo vivía Jesús y sus discípulos, de las limosnas de estas piadosas mujeres. *b)* Los rabinos consideraban a las mujeres indignas de recibir la misma instrucción espiritual que el hombre (Jn 4,27). Jesús con su conducta eleva a la mujer al mismo nivel espiritual y moral del hombre. Tenemos aquí los nombres

de tres de ellas: *María*, que, para distinguirla de otras del mismo nombre, lleva el sobrenombre de *Magdalena*, muy agradecida a Jesús porque la había librado de *siete* (= muchos) demonios (cf. 11,26 = Mt 12,45). *Juana* vuelve a figurar en 24,10. *Susana* solamente figura en este paso. *Susan* en hebreo significa lirio y flor en general.

Parábola del sembrador. 8,4-9

Con 8,4 Lucas vuelve a la narración de Marcos, que dejó en 6,19 y lo va a seguir hasta 9,50. Omitirá, con todo, varios trozos (4,26-29.30-34; 6,1-6.17-29.45-8,26) y otros los desplazará (3,31-35 lo pone después de las parábolas en 8,19-21). También omite Lucas la parábola de la semilla que crece espontáneamente (Mc 4,26-29). El grano de mostaza lo tiene en 13,18-21. Aquí solamente pone la parábola del sembrador, en forma mucho más concisa y clara que en el propio Marcos. No nos dice que Jesús se encuentra en los alrededores del lago, porque en 8,1 nos ha dicho que va en viaje misionero. En la descripción del cuadro parabólico Lucas mantiene las cuatro clases de terreno que distinguen Mateo y Marcos: el camino (v.5), donde añade el rasgo de la semilla pisada; el terreno «roca», donde falta la humedad; el terreno espinoso, o donde hay otras semillas, y, por fin, la tierra buena.

Explicación de la parábola. 8,9-15

Aquí tenemos dos partes: *a)* el trozo que trata del fin de las parábolas (9-10), que sirve de introducción para la explicación de la parábola del sembrador, y *b)* la explicación propiamente tal de la parábola (11-15). La explicación de toda parábola debe hacerse según la gran norma de nuestro Maldonado: distinguiendo muy bien en el ejemplo, que se toma siempre de la vida humana o de la naturaleza, los rasgos esenciales y los puramente ornamentales. Los rasgos esenciales en esta parábola del sembrador son la semilla con las cuatro clases de terreno. Estos nos dan la lección espiritual de la parábola, a saber: que en la predicación de la misma palabra de Dios hay siempre diversidad de fruto, según la diversidad de los oyentes. Aquí Cristo nos describe cuatro clases, aunque pueda haber más. Tres de ellas son negativas, es decir, que no llegan a dar fruto. Una sola es positiva, en la cual se logra el fruto que pretende el sembrador. Y en esta misma hay grados. En el cuadro negativo hay también variedad: hay quienes rechazan totalmente la predicación, y están simbolizados por el camino. Son los incrédulos e impenitentes. Otros aceptan la fe, pero son ligeros y superficiales y pronto la dejan prácticamente. Otros son terreno en sí bueno y profundo, pero ocupado por variedad de semillas malas, que tienen más fuerzas y acaban por ahogar en la práctica la palabra de Dios.

Los rasgos ornamentales pueden ser el hecho de los transeúntes que pisan la semilla, las aves que se la comen. Estos ragos ornamentales sólo sirven para formar la imagen o cuadro parabólico,

9 Preguntáronle los discípulos qué quería decir esta parábola. 10 El
es contestó: «A vosotros se os concede conocer los misterios del reino
de Dios; a los demás, en parábolas, para que viendo no vean, y oyen-
do no entiendan».
11 Esta es la parábola: la semilla es la palabra de Dios. 12 Los que
stán a lo largo del camino son los que han escuchado, viene el diablo
y se lleva la palabra del corazón, para que creyendo no se salven.
3 Los que sobre la piedra, son los que, oyendo la palabra, la reciben
con gozo, pero no tienen raíz: creen por algún tiempo, pero en el mo-
mento de la prueba desfallecen. 14 Lo que cayó entre las espinas son
os que, después de haber oído, viven ahogados por las preocupacio-
nes, riquezas y placeres de la vida, y no fructifican. 15 Lo que cayó en
buena tierra son los que, después de haber oído la palabra, la conser-
van en su corazón noble y bueno y producen fruto con constancia.
16 Nadie que ha encendido una lámpara la cubre con una vasija o
a pone debajo de un lecho, sino que la coloca sobre un candelabro,
para que todos los que entran vean la luz. 17 No hay nada oculto que
no llegue a ser descubierto, ni secreto que no se haya de conocer y

---

pero no tienen significación directa y propia en el plano espiritual [1].

9-10 Estos versículos suponen el texto de Mc 4,10-12, que aclaran y suavizan. El texto de Mc está posiblemente desplazado del momento histórico (Masson). Lc contrapone *los discípulos, vosotros* a *los demás*. Los discípulos han preguntado por el sentido de la parábola del sembrador. Jesús les responde que a ellos *se les concede* (= Dios les concede) *conocer los misterios del reino de Dios*. Mt-Lc hablan de «los misterios» (pl.), mientras que Mc habla del misterio (sing.). Misterio es toda verdad o realidad de orden escatológico que trasciende el conocimiento humano y sólo se puede conocer por revelación. «Los misterios del reino de Dios» es todo el mundo que se revela a la fe y late en la persona de Jesús, en sus palabras y en sus actos. Para los discípulos el velo del misterio se ha levantado. Para los que no son discípulos permanece el velo. Nótese que Mc 4,11 dice: a los de fuera todo *acontece* en parábolas. Lc 8,10 opone el conocer los misterios como don de Dios y (conocer) en parábolas, que es conocimiento oscuro y se contrapone a la revelación. *Para que*, ἵνα. Más que de fin, se trata de un efecto, un resultado. Los que carecen de la revelación por la fe ven el exterior de los hechos y palabras de Jesús y no ven el interior, el misterio o la verdad espiritual. Se quedan en la letra, sin pasar al espíritu. La cita de Is 6,9s ha sido abreviada por Lc.

La luz sobre el candelero. 8,16-18

16-17 Lucas une esta imagen con la parábola del sembrador, como una exhortación a los discípulos para que se sirvan recta-

[1] Cf. J. Alonso, p.406-9; A. George, *Parabole:* DBS VI (París 1960) col.1149-77; *Le sens de la parabole des semailles:* SPag II 163-69; L. Fonck: VD 2 (1922) 43-48; U. Holzmeister: VD 22 (1942) 8-13; L. Cerfaux, *Fructifier en supportant (v.15):* RB 74 (1957) 481-91; L. Cerfaux, *A propos de Lc 8,15:* RB 64 (1957) 481-91; Ch. Masson, *Les Paraboles de Marc* IV (Neuchâtel 1945).

salga a luz. [18] Mirad, pues, cómo oís; porque al que tiene se le dará y al que no tiene se le quitará aun lo que cree tener.

[19] Se presentaron para verle su madre y sus parientes, y no podían llegar hasta él, por causa de la gente. [20] Le dieron, pues, este recado: «Tu madre y tus parientes están fuera y quieren verte». [21] El les dijo: «Mi madre y mis parientes son los que oyen la palabra de Dios y la practican».

[22] Un día subió a una barca con sus discípulos, y les dijo: «Pasemos

---

mente de la luz del Evangelio. La doctrina evangélica no debe ser un misterio escondido, sino que debe manifestarse a todos. Esta idea está dicha en forma simbólica y figurada en el v.16. La luz es la verdad del Evangelio. Luego en el v.17 se expone en forma propia y negativa. La doctrina de Cristo no debe quedar en la oscuridad.

18 Este versículo se propone como una consecuencia (οὖν) del principio anterior. No basta oír. Hay diversos modos de oír (πώς). Se refiere al oír practicando, que es la característica del discípulo de Cristo (cf. 6,46-49). La razón de la exhortación está expuesta en un proverbio: el que cumple la doctrina de Cristo crecerá en riqueza espiritual; el que no la cumple, perderá aun lo que *creía* poseer. La acción divina se expresa con el pasivo impersonal.

La Madre y los hermanos de Jesús. 8,19-21

Lucas relaciona esta escena con el discurso en parábolas. Por esto elimina la situación que describe Mc 3,20s. Lucas pretende con esta presencia de los parientes iluminar el sentido del v.21, íntimamente relacionado con el consejo dado a los discípulos en el v.18. *Oír y poner en práctica* la palabra de Jesús es todo el contenido de la parábola del sembrador. *La palabra de Dios* es característica y exclusiva de Lucas (5,1; 8,11; 11,28; Act 4,31; 6,2.7; 8,14...). La predicación de Jesús es el medio de conocer la voluntad de Dios. Todo el que la conoce y practica entra en comunión y parentesco místico con Jesús. La escena de la Madre y hermanos es como una parábola en acción que aprovecha Jesús para acentuar la importancia que tiene oír y cumplir su palabra. La actitud indiferente ante su Madre y parientes no es real y psicológica, sino puramente magisterial. Notemos también que la primera que ha oído y practicado la palabra de Jesús ha sido su Madre. *Hermanos* tiene el sentido general de «parientes», que corresponde al hebreo *ach* [2] (cf. Jn 2,12).

La tempestad. 8,22-25

22 El tiempo de la escena está expresado vagamente: *Un día*. Mc 4,35 «aquel día», en que habló en parábolas. *A la otra orilla:* oriental, pues estamos en las cercanías de Cafarnaúm.

[2] Cf. A. Durand, *Les frères du Seigneur:* RB 17 (1908) 9-35; F. Prat, *La parenté de Jésus:* RScR 17 (1927) 127-38; K. Pruem: StdZ 114 (1928) 413-24; J. Blinzler, *Zum Problem der Brüder des Herrn:* TTZ 67 (1958) 129-45.224-46.

la otra orilla del lago». Y navegaron hacia dentro. 23 Mientras na-
egaban, se durmió. Y bajó sobre el lago tal torbellino de viento, que
mpezaron a inundarse y a peligrar. 24 Se acercaron para despertarlo
dijeron: «Maestro, Maestro, que perecemos». El se levantó, increpó
l viento y a las olas del mar, que cesaron, y sobrevino la calma. 25 En-
onces les dijo: «¿Dónde está vuestra fe?» Ellos, admirados y temero-
os, decían entre sí: «Pues ¿quién es éste? Porque manda a los vientos
al mar y le obedecen».
26 Arribaron al territorio de los gerasenos, que está enfrente de Ga-

---

23 Estos cambios bruscos en el lago de Galilea son reales y se eben a su clima tropical y a su estado inferior al nivel del Medite-ráneo. Lucas omite todo lo secundario y va derecho a lo esencial. l sueño de Jesús fue real y efecto de su cansancio y magnífica lud.

24 La repetición *Maestro, Maestro* indica gráficamente la an-edad de los discípulos. La descripción rápida de la conducta de sús revela al «Señor». Recuérdense las palabras de Luis Gonzaga l príncipe don Diego cuando éste, molesto por el frío del Gua-arrama, increpó al viento y le dijo: «Viento, no me molestes. Yo lo mando». Y Luis al príncipe: «Vuestra alteza puede mandar a is súbditos. Al viento sólo le manda Dios».

25 Los discípulos habían visto ya el poder de Jesús y debían onocer y confiar en Jesús. La fe, cuya falta se les reprocha, supone onocimiento y confianza. La admiración y el temor de los discípulos rota de la presencia ante lo sobrenatural. El hecho les hace plan-arse el problema de la persona de Jesús: *quién es éste.*

Según Tertuliano [3], la nave es imagen de la Iglesia; la tempestad, nagen de las persecuciones y dificultades en el tiempo; la tranqui-dad, imagen de la victoria definitiva de los cristianos unidos con risto. El sueño de Cristo es imagen del silencio que guarda en la storia del mundo.

El endemoniado de Gerasa. 8,26-39

26 Lucas ha mejorado estilísticamente la narración de Marcos, ie abrevia. Sobre la topografía se ha escrito mucho. Los modernos inclinan cada día más por la desembocadura de Wadi es-Samak, ente a Magdala. La configuración del terreno se acomoda a los tos del evangelio, y allí se encuentran unas ruinas llamadas *Korsi Kursi*, que pueden ser de un primitivo santuario. Los flancos de ta costa oriental son muy escarpados y contrastan con la caída ave del lado occidental. Mateo dice que Jesús desembarca *en la gión de los gadarenos*, lectura que dan los mejores códices (B S C 33 Mateo y K en Marcos y Lucas). Deriva de Gadara, ciudad lenística al sudeste del lago y al sur del Yarmuk. Pertenecía a Decápolis. Su territorio se extendería hasta el lago (Mt 28,8). arcos y Lucas hablan de la región de los *gerasenos* (P^{57}, B D

[3] *De bapt.* 12: ML 1,1321.

lilea. [27] Al saltar a tierra, le salió un hombre del país poseído por los demonios, y que hacía bastante tiempo no usaba vestido, ni vivía en casa, sino en los sepulcros. [28] Al ver a Jesús, comenzó a gritar, y, postrándose ante él, dijo con gran voz: «¿Qué tenemos que ver tú y yo, Jesús, hijo de Dios altísimo? Ruégote que no me atormentes». [29] Porque había mandado al espíritu inmundo que saliese del hombre, pues lo había atormentado en muchas ocasiones. Para guardarlo lo ataban con esposas y grillos, pero rompía las cadenas y el demonio le llevaba a los desiertos. [30] Preguntóle Jesús: «¿Cómo te llamas?» El respondió: «Legión», porque habían entrado en él muchos demonios. [31] Y le suplicaban que no les mandase irse al abismo. [32] Había allí una piara

---

[S° = Marcos], Hort, Weiss, Lagrange, Merk, Bover, Nestle), cuyo nombre recuerda el de Korsi o Kursi, a unos tres o cuatro kilómetros al norte de Gamala [4].

La lectura *Gergesa* es probablemente corrección de Orígenes. En Lucas es más probable *Gerasa*, porque concuerda con la de Marcos.

27 Marcos y Lucas hablan de un endemoniado; Mateo habla de dos. La solución más aceptable es la de la mayoría de los católicos, que admiten dos de hecho; pero Marcos y Lucas mencionan al más conocido (Agustín) o al que fue más furioso (Crisóstomo). Lucas habla de «demonios»; Marcos, del «demonio». Lucas es más preciso, conforme al v.30 y Mc 5,9. Lucas distingue el estado ordinario del endemoniado *(hacía bastante tiempo)* y las crisis periódicas *(en muchas ocasiones)*. *Del país:* lit. «de la ciudad», natural de la ciudad de Gerasa, pero que vivía fuera, como dice el texto.

28 Por la boca del hombre habla el demonio, que se queja de Jesús porque ha venido a destruir su reino entre los hombres.

29 En este verso se nos explica el tormento que Jesús causaba al demonio. *En muchas ocasiones:* las crisis furiosas no eran habituales, aunque sí la posesión, que se revelaba en manifestaciones ocasionales.

30 Sigue respondiendo el demonio por boca del poseso. *Legión:* palabra latina, que entró en el griego y en la literatura talmúdica; aquí significa «muchedumbre».

31 Mientras en Marcos suplican que no los eche de «aquella región», en Lucas piden que no los arroje *al abismo*, que sólo se explica del infierno (cf. Ap 9,1; 11,7; 20,3). La Vg, siguiendo a los LXX, traduce con *abyssus*, el hebreo *têhom*, océano, mar, donde habitan los monstruos, que Dios ha vencido.

32 Estamos en territorio helenista, y por eso encontramos cerdos, animales prohibidos para los judíos. Los demonios piden quedarse en aquel territorio, y por eso quieren entrar en los cerdos. Era también una manera de perjudicar y vengarse de aquellas gentes y alborotarlos contra Jesús. Jesús accede a la petición de los demonios, tal vez para mostrar que aquellos animales estaban prohibidos entre los judíos. Así mostraba su dominio sobre los espíritus y, tal vez, castigaba también a los dueños, por faltas que desconocemos.

[4] Cf. C. Kopp, p.282-87.

de bastantes puercos, que pacía en el monte; y le pidieron que les per-
mitiese entrar en ellos; y se lo permitió. 33 Entonces salieron los de-
monios del hombre y entraron en los puercos, y la piara se arrojó por
la pendiente del lago y se ahogó. 34 Cuando los guardianes vieron lo
sucedido, huyeron a la ciudad y a los campos para dar la noticia. 35 Y
salieron a ver lo que había sucedido; llegaron a donde estaba Jesús, y
encontraron al hombre de quien habían salido los demonios sentado
a los pies de Jesús, vestido y cuerdo, y les entró temor. 36 Los que lo
habían visto les contaron cómo había sido curado el endemoniado.
37 Y toda la gente del territorio de los gerasenos le pidió que se alejase
de ellos, pues estaban sobrecogidos de un gran temor. Subió a la nave
y se volvió. 38 El hombre de quien habían salido los demonios le pedía
estar con él, pero lo despidió, diciéndole: 39 «Vuelve a tu casa y cuen-
ta todo lo que Dios ha hecho contigo». Se fue y anunció por toda la
ciudad todo lo que Jesús había hecho con él.

---

37 El temor de los gerasenos se debe al doble milagro de la liberación del poseso y de los cerdos. Es señal de sus tinieblas de muerte el ruego que hacen a Jesús para que se marche. Pesa en ellos más el daño temporal que la liberación del endemoniado.

39 Lucas ha dejado el *Kyrios* de Mc 5,19 y ha puesto *Dios*. *Kyrios* para Lucas es Jesús. El endemoniado se hace apóstol de Cristo *en la ciudad*. Marcos habla de «la Decápolis».

Excursus 3.—**Los posesos en el NT**

Los posesos aparecen frecuentemente en los evangelios (Mt 8,16; Lc 7,21...). «Tener» un espíritu impuro es estar poseído o dominado. «Estar en el o con el espíritu impuro» equivale a estar bajo su poder. El espíritu le da una fuerza sobrehumana (Mc 5,3), lo maltrata (Lc 6,18), lo asemeja a bestias salvajes (Mc 5,5). Se habla de uno o de muchos demonios. Jesús libra al poseso con la fuerza de sola su palabra. Al «arrojar» al espíritu, devuelve al poseso su libertad y dominio. Jesús manda siempre como soberano al demonio. Lo expulsó en su propio nombre, «por el espíritu de Dios», «por el dedo de Dios» (Lc 11,20), con una sola palabra. Aunque le reconocen, nunca acepta su testimonio (Mc 1,34). Jesús comunica su mismo poder a los discípulos. Los apóstoles exorcizan a los espíritus (Ac 5,16); Felipe (8,7) y Pablo (16,16-18; 19,12).

Frente a todas las explicaciones racionalistas, es cierto: *a)* que las narraciones de exorcismos en los evangelios no son narraciones vulgares. Encajan plenamente en la economía de la salvación, con su sentido particular y propio, que Jesús mismo ha concretado en Mt 12,22-30. Contra la acusación de magia, a saber, que arrojaba a los demonios con poder del propio Satanás, Jesús nos avisa que los demonios forman un reino bien organizado, bajo las órdenes de Satanás, para combatir el reino de Dios. Pero con Jesús el reino de Dios se revela potente. El es más poderoso que «el fuerte armado» y ha venido a poner fin al reino de Satanás. Sus exorcismos inauguran el reino de Dios contra el soberano «de este mundo». Estos principios pertenecen, como hoy se reconoce, a los estratos más primitivos de la tradición sinóptica.

b) La aparición del Mesías coincide con la crisis del reino de Satanás, que por eso muestra de un modo tan acentuado su resistencia en los evangelios. Los numerosos exorcismos de Jesús ponen de relieve su poder libertador. Así se explica que haya tantos casos de posesos en los evangelios.

[40] A su vuelta fue recibido Jesús por la muchedumbre, pues todos
le estaban esperando. [41] Llegó un hombre llamado Jairo, que era jefe
de la sinagoga, y, arrojándose a los pies de Jesús, le rogaba que fuese a
su casa, [42] porque tenía una hija única, de unos doce años, y se estaba
muriendo. En el camino la gente le apretujaba. [43] Una mujer, que
hacía doce años padecía flujo de sangre, y que, después de haber gas-
tado en médicos toda su hacienda, no había podido ser curada por

---

Con todo, no es imposible que la predicación ulterior haya presentado como exorcismos determinadas curaciones [5].

La hemorroísa y la hija de Jairo. 8,40-56

Este es el único caso de los evangelios donde dos hechos han quedado encuadrados el uno dentro del otro. El principal es la resurrección de la hija de Jairo. Los dos están organizados de la misma manera en los tres sinópticos:

A) *Resurrección:* Introducción: vuelta de Jesús a la ribera occidental (v.40); presentación del padre de la niña, rogando que vaya a curar a su hija. Jesús va seguido de mucha gente (41-42).

B) *La hemorroísa:* aquí en el camino se intercala el episodio de la hemorroísa, que se acerca a Jesús, le toca, es curada y sigue un corto diálogo para exponer el milagro (43-48).

Sigue A) Jesús no ha terminado de hablar, cuando llega la noticia de la muerte de la niña. Siguen el viaje. Entran en la casa y es resucitada la niña (49-55). Conclusión: recomendación de guardar silencio (v.56).

Lucas sigue a Marcos, abreviándolo y perfeccionándolo estilísticamente. Omite la frase de Marcos «yendo más bien de mal en peor» (5,26), que deja mal a los médicos, y añade que la niña era hija única y que el manto de Jesús tenía borlas. También hace hablar a Pedro, mientras que en Marcos hablan «los discípulos».

40 Jesús viene de la ribera oriental, y la muchedumbre le espera con impaciencia, deseosa de verle y de oírle. *Recibido:* con sentido de buen recibimiento, de simpatías.

41 *Jairo,* hebreo *ja'ir:* que (Dios) haga brillar (su rostro), nombre de persona o de lugar. Era un funcionario judío, jefe de la sinagoga de Cafarnaúm; como tal, dirigía su culto. La súplica en Marcos se hace en estilo directo. Aquí, en estilo indirecto: le rogaba...

42 Lucas nos da dos datos muy propios de la observación médica: la niña era única y tenía unos doce años. Marcos dice que estaba «en las últimas»; Lucas, con un sentido exacto del griego, dice que «se estaba muriendo».

43 Este verso prepara el hecho de la curación milagrosa: doce años de enfermedad, ruina económica por los gastos de los médicos. Esto lo tenía que decir Lucas para probar lo sobrenatural de la cura-

[5] Cf. ThWNT II 19; Str.-B., IV 501-35; J. Bonsirven, II 189; J. Smit, *De daemoniacis in historia evangelica* (Romae 1913); P. Samain, *L'accusation de magie contre le Christ:* EThL 15 (1938) 449-90; F. M. Catherinet, *Satan:* EtudCarmél (París 1948) 315-27; C. Balducci, *Gli indemoniati* (Roma 1959); A. Rodewyk, *De daemoniacis:* VD 38 (1960) 301-06.

ninguno, 44 se aproximó por detrás, tocó la borla de su manto y al
punto cesó el flujo de sangre. 45 Y dijo Jesús: «¿Quién me ha tocado?»
Como todos lo negasen, dijo Pedro: «Maestro, las turbas te apretujan
y te oprimen». 46 Pero Jesús dijo: «Alguien me ha tocado; porque he
sentido que de mí ha salido virtud». 47 La mujer, viéndose descubierta,
fue temblando a postrarse ante él, y declaró, delante de todo el pueblo,
la causa por la cual le había tocado y cómo había quedado curada ins-
tantáneamente. 48 Y él le dijo: «Hija, tu fe te ha salvado; vete en paz».
49 Estaba todavía hablando, cuando llega uno de la casa del jefe de la
sinagoga y le dice: «Tu hija ha muerto, no molestes más al Maestro».
50 Jesús, que había oído, le dijo: «No temas; basta que creas y será cu-
rada». 51 Llegó, pues, a la casa, y no permitió entrar a nadie con él,
salvo a Pedro, Juan y Santiago, y al padre y a la madre de la niña.

---

ción. Pero omite el rasgo de Marcos: estaba peor después de los tratos médicos.

44 La borla del manto era obligatoria (Núm. 15,38). Había una en cada punta. Jesús se acomoda en este particular a la Ley. Marcos omite este pormenor, que ha conservado también Mateo. *Al punto:* el adverbio sirve para subrayar lo instantáneo de la curación. Lucas ha omitido aquí la reflexión interior de la mujer, que recordará después (v.47).

45 En este verso tenemos: *a)* La pregunta de Jesús: *Quién me ha tocado.* El sentido del verbo es enfático. Jesús piensa en «un tocar especial», como indica en el v.46: un tocar que ha sacado virtud. Magnífico símbolo de lo que debe ser el tocar «eucarístico» y de la oración. *b)* Pedro muestra que no ha entendido el tono de la pregunta y, con la familiaridad que ya le da el trato con Jesús, responde que la pregunta no tiene sentido, cuanto todos le tocan (cf. Mc 5,31).

46 Jesús insiste en su pregunta, porque está hecha con intención y se refiere a un tocar «singular».

47 La mujer es la única que ha comprendido en seguida el entido de la pregunta. Jesús la había curado y se había dado cuenta le la curación. En la confesión humilde y pública de la mujer, Lu-as subraya nuevamente el carácter instantáneo de la curación.

48 La fe de la mujer ha sido la ocasión de la curación, debida l poder o virtud que salió de Jesús. La fe ha sido múltiple: conoci-niento del poder de Jesús, confianza en él y en su bondad, valentía esfuerzo. Después de la curación ha mostrado inteligencia, since-idad y humildad agradecida, descubriendo una enfermedad que ra secreta para la mayoría.

49-50 Estos dos versos preparan el milagro y revelan la segu-idad de Jesús y su buen corazón. A la noticia dura de la muerte e la hija, Jesús responde dando consuelo y esperanza. La fe que xige en el padre es condición y preparación para recibir el favor de Dios. Jesús, en su providencia, no quiere hacer milagros a favor e los incrédulos.

51 Lucas ha simplificado las circunstancias y nos conserva lo sencial: la presencia de los testigos calificados. Los tres apóstoles erán testigos de la transfiguración y de la agonía.

**52 Todos la lloraban y se lamentaban. Dijo él: «No lloréis, que no ha
muerto, sino que está dormida». 53 Y se burlaban de él, sabiendo que
había muerto. 54 El, cogiéndola de la mano, dijo en alta voz: «Niña,
levántate». 55 Y su espíritu volvió y se levantó al momento; y él mandó
que le diesen de comer. 56 Y sus padres quedaron espantados; y les
mandó que no dijesen a nadie lo sucedido.**

52-35 Jesús habla equívocamente cuando aplica la palabra *sueño* a la niña (cf. Jn 11,11s). *Sabiendo que había muerto:* este inciso es de Lucas para acentuar la trascendencia del milagro.

54 Marcos nos ha conservado la frase aramea *Talitha, qum.* Lucas se contenta con la traducción griega: *Niña, levántate.*

55 De tres maneras nos afirma la realidad de la resurrección: *a) su espíritu volvió*, frase exclusiva de Lucas y que nos da la causa secreta de la vida, según la filosofía y el AT (3 Re 17,21); *b) se levantó al momento;* c) mandó que le diesen de comer.

56 El espanto de los padres se debe al contacto de «lo sobrenatural». Mt 9,26 nos dice que la noticia corrió por toda la comarca.

CAPITULO 9

Este capítulo consta de 62 versos, de los cuales los 50 primeros pertenecen al final del ministerio galileo y se inspiran en Marcos; los doce últimos inician la tercera parte del evangelio, que Lucas dedica al ministerio en Judea. Expongamos primero el final del ministerio en Galilea (9,1-50). Las omisiones más significativas de Lucas están precisamente en este capítulo: la segunda multiplicación de los panes, la discusión sobre los alimentos impuros, la expedición del Señor por Fenicia, Cesarea de Filipo y Decápolis. La confesión de Pedro parece que tiene lugar en torno al lago. Estas omisiones son intencionadas. ¿Cuál pudo ser la intención? Los resultados logrados y los hechos nos pueden dar luz. Lucas ha logrado con estas omisiones significativas una unidad geográfica perfecta para el ministerio galileo. Jesús no ha salido de Galilea, cosa muy llamativa dentro de la universalidad étnica del libro. El hecho literario es la gran sección que Lucas dedica después al viaje de Jerusalén, estrictamente lucano. Lucas parece que tiene prisa en acabar con el ministerio de Galilea, por la gran importancia que concede al viaje final de Jerusalén. Los apartados de este final del ministerio galileo son:

1.º La misión de los apóstoles (1-6 = Mc 6,7-13; Mt 9,35-38; 10,1.5-42).

2.º Opinión de Herodes sobre Jesús (7-9 = Mc 6,14-16; Mt 14,1-2).

3.º Vuelta de los apóstoles y primera multiplicación (10-17 = Mc 6,30-44; Mt 14,13-21).

4.º Confesión de Pedro (18-21 = Mc 8,27-30; Mt 16,13-20).

5.º Primera predicción de la pasión. Necesidad de la abnegación y la venida del reino (22-27 = Mc 8,31-9,1; Mt 16,21-28).

9 1 Convocó a los Doce y les dio poder y autoridad sobre todos los
demonios y para curar enfermedades. 2 Y los envió a predicar el reino
de Dios y a curar a los enfermos. 3 Y les dijo: «No toméis nada para
el camino, ni bastón, ni alforjas, ni pan, ni dinero; ni tengáis dos túni-
cas. 4 Y en cualquier casa a que vayáis, permaneced en ella y de allí
partid. 5 Y de la ciudad donde no os reciban, salid y sacudid el polvo

---

6.º La transfiguración (28-36 = Mc 9,2-13; Mt 17,1-13).

7.º El niño lunático y segunda predicción de la pasión (37-45 = Mc 9,14-32; Mt 17,14-23).

8.º Rivalidades de los discípulos (46-50 = Mc 9,33-41; Mt 18,1-5).

Misión de los Doce. 9,1-6

Lucas sigue a Marcos en esta sección, aunque omite la repulsa de los nazaretanos, que contó antes (4,16-30). Como Mt 10,1, habla dos veces de las curaciones de enfermos (1-2). El fin de la predicación es el reino de Dios, como Mt 10,7. Esto no quiere decir que dependa de Mt, pues los dos elementos se encuentran en la misión de los 72 discípulos (10,9) y pueden provenir de la tradición general. En el v.3, Lucas prohíbe, con Mt 10,10, el llevar bastón, cosa que permite Mc 6,8.

1 Jesús confiere a los apóstoles dos cosas: *poder* y *autoridad*, δύναμις, ἐξουσία, como en 4,36, pero en orden inverso. Mt-Mc hablan sólo de autoridad. En Lc Jesús confiere primero un poder divino, semejante al que ha salido de él (8,46), a fin de que la autoridad de su misión logre el fin. Los Doce no van de dos en dos, como irán después los 72 discípulos (10,1).

2 El fin de la misión es doble: predicar y curar. En 10,9 aparecerá el mismo fin, en orden inverso. Los Doce quedan asociados a la misma misión de Jesús (4,43).

3 Los consejos en este verso son negativos. El camino evoca la idea del bastón; la alforja, la idea del pan y del dinero. Las dos túnicas forman grupo aparte. La solución más razonable para armonizar la prohibición (Mateo-Lucas) con la permisión (Marcos) del bastón es la de Maldonado. Los evangelios han conservado el sentido del consejo, no la letra. El espíritu de pobreza y la confianza en Dios para la defensa de la propia persona, lo mismo se expresa prohibiendo el bastón que permitiendo solamente un bastón. Las normas no son absolutas, valederas en cualquier circunstancia; son reveladoras de un espíritu. Jesús mismo sugiere otras normas en otras circunstancias (22,35).

4 La misma recomendación en 10,7. La razón del consejo puede ser la de evitar distracciones inútiles. Plummer encuentra aquí el origen de instalar la iglesia en una casa particular (Rom 16,5; 1 Cor 16,19; Col 4,15).

5 El sentido está más claro en Marcos. Si en un lugar no encuentran hospedaje, deben abandonarlo. El rito de sacudir el polvo de las sandalias lo ha practicado Pablo (Act 13,51). Lightfoot

de vuestros pies en testimonio contra ellos». [6] Partieron, y recorrieron
las aldeas evangelizando y curando por todas partes.
[7] Herodes el tetrarca oyó todo lo que había sucedido, y estaba du-
doso, a causa de lo que decían algunos: «Que Juan ha resucitado de
entre los muertos»; [8] otros: «Que Elías ha aparecido»; otros: «Que ha
resucitado uno de los profetas antiguos». [9] Pero Herodes dijo: «Yo he
decapitado a Juan. ¿Quién es este de quien oigo tales cosas?» Y desea-
ba verlo.
Volvieron los apóstoles y le contaron todo lo que habían hecho.
[10] Los reunió y se retiró en privado a una ciudad llamada Betsaida.
[11] Las turbas lo conocieron y le siguieron. El las recibió y les hablaba
del reino de Dios y curaba a los que necesitaban curación.

---

explica su origen y sentido: los judíos tenían por impura cualquier tierra que no fuera la de Israel, sobre todo porque los gentiles no cumplían con las reglas de la purificación del contacto con los cadáveres. Al entrar en tierra santa de Israel era necesario sacudirse el polvo de las sandalias. El rito, pues, significa aquí: la ciudad que no os reciba tratadla como si fuera una ciudad de gentiles.

6 La realización de la misión se cumple en el marco señalado por el Maestro: evangelizando y curando. Nótese el valor que tiene evangelizar por su correspondencia con el «predicar el reino de Dios» del v.2. Jesús pretendía con estas misiones de ensayo dos fines: que los Doce se fueran gradualmente capacitando y que toda Galilea conociera la buena nueva. El acento recae sobre «el reino de Dios» más que sobre la persona misma de Jesús, que debe quedar por ahora en el silencio.

Opinión de Herodes sobre Jesús. 9,7-9

Lucas sigue, en general, la narración de Marcos, con pequeñas variantes.

7-8 Donde Marcos dice «rey», Lucas pone el término propio de «tetrarca», como en 3,1. Herodes es presentado como un escéptico con relación a las tres opiniones que corrían sobre Jesús.

9 Herodes sabe que no tiene que temer nada de Juan, a quien ha matado. Juicio positivo sobre Jesús no tiene. Más que duda tiene curiosidad, como luego se verá en la pasión.

Primera multiplicación. 9,10-17

La multiplicación está preparada por la vuelta de los Doce y el descanso que Jesús les quiere dar (Marcos-Lucas).

10 No se ve cómo se retira buscando la soledad y se dirige a una ciudad como Betsaida. Parece que Lucas no pretende decir que se dirige a la ciudad, sino indicar la dirección general del viaje. De hecho, en el v.12 habla de lugar desértico como Mateo y Marcos.

11 Jesús ha hecho la travesía en barca con los Doce. La turba ha atravesado a pie el río, vadeable por su desembocadura en el lago. La actitud de Jesús con las turbas coincide con la narra-

12 Comenzaba a declinar el día, y, acercándose los Doce, le dijeron:
«Despide a la gente para que vayan a las aldeas y caseríos de alrededor
a buscar qué comer, pues aquí estamos en un lugar desierto». 13 Dí-
joles él: «Dadles vosotros de comer». Dijeron ellos: «No tenemos más
que cinco panes y dos peces, a no ser que vayamos nosotros mismos
a comprar alimentos para toda esta gente». 14 Eran alrededor de cinco
mil hombres. Dijo, pues, a sus discípulos: «Haced que se sienten por
grupos de unos cincuenta. 15 Hiciéronlo así y se sentaron todos.
16 Tomó entonces los cinco panes y los dos peces, levantó sus ojos al
cielo, los bendijo, los partió y se los fue dando a los discípulos para que
los sirviesen a la muchedumbre. 17 Todos comieron hasta hartarse, y
se recogieron, de lo que les sobró, doce canastos de trozos.

---

ción paralela de Mateo, Marcos y Juan, pero con su modalidad: Jesús ejercita una doble actividad, la misma que han ejercitado antes los Doce: predica y cura.

12 En los tres sinópticos, los discípulos proponen al Señor que despida a la gente. Juan omite esta advertencia y sólo menciona la compasión de Jesús.

13 Lucas omite los 200 denarios de Marcos y Juan.

14 Lucas sólo menciona los grupos de 50; Marcos habla de grupos de 100 y de 50.

16 La descripción de la multiplicación está contada en forma que recuerde la institución eucarística: toma los cinco panes, levantó los ojos, los bendijo, los partió y se los fue dando... Los tres sinópticos hablan de «bendición», mientras que Juan habla de «acción de gracias». Se refieren a la oración que el jefe de familia recitaba antes de la comida, pidiendo la bendición y dando gracias.

17 La satisfacción de los comensales y los restos sirven para confirmar la grandeza y verdad del milagro. Los doce canastos de sobras están en los cuatro evangelios.

El milagro de la multiplicación tiene en Juan un sentido eucarístico muy claro y ha quedado enmarcado como introducción al gran discurso sobre el pan de vida. Lucas omite el milagro que siguió del caminar sobre las aguas, aunque lo traen Mateo y Marcos, porque él va abreviando todo este final galileo.

Confesión de Pedro. 9,18-21

Lucas omite toda la sección de Mc 6,45-8,26. Lo más llamativo s cómo deja la excursión por Fenicia y el episodio de la cananea (Mc 7,25-30), que encajaba tan bien en su evangelio por tra-arse de una mujer gentil y de un ejemplo tan claro de cuánto puee la constancia en la oración. Lucas quiere abreviar y mantener la nidad geográfica. La misma escena de la confesión de Pedro la brevia y la cuenta como si hubiera sucedido inmediatamente desués de la primera multiplicación y en uno de los montes cercanos lago. La omisión de la promesa del primado se explica en él por afán de abreviar en esta parte y porque también faltaba en larcos. El problema de la autenticidad de la promesa en Mt,

**18 Hacía oración en un lugar solitario y estaban con él los discípulos.
Y les preguntó: «¿Quién dicen las gentes que soy yo?»**
**19 Ellos respondieron y dijeron: «Unos dicen que Juan el Bautista,
otros que Elías, y otros que algún profeta de los antiguos, que ha re-
sucitado». 20 El les dijo: «¿Pero vosotros, quién decís que soy yo?» Pe-
dro respondió y dijo: «El Cristo de Dios». 21 Y él les encargó que no
lo dijeran a nadie.**
**22 Y dijo: «Es necesario que el Hijo del hombre sufra mucho, y
que los ancianos, los príncipes de los sacerdotes y los escribas lo re-
prueben y que muera y que al tercer día resucite».**
23 Y decía a todos: «Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese

---

dada su omisión en Mc-Lc, no se puede desconocer y debe resolverse [1].

18 El hecho de la oración es exclusivo de Lucas.

19 La respuesta de los discípulos, haciéndose eco del parecer de las gentes, está referida en la triple forma que se le comunicó a Herodes (7-9).

20 La respuesta de Pedro, en nombre de los compañeros, habla del «Cristo» en Mc; «del Cristo, el Hijo de Dios vivo» en Mt. Lc habla del *Cristo de Dios*, que debía de ser más claro para los griegos. Jesús había sido ungido Mesías por Dios.

21 La razón del silencio que Jesús encarga está expresada por Lc en el v.22, que empieza con un participio causal y habla de la pasión del Mesías. La idea que sugería «El Cristo de Dios» es la de gloria, como se ve en los Act y en Pablo. Y era también la idea que tenía el pueblo sobre el Mesías. La proclamación pública de Jesús Mesías no deberá hacerse hasta después de su muerte y resurrección.

Primera predicción de la pasión. 9,22-27

Esta primera predicción debió de ser privada, a solos los apóstoles. Mt 16,21 habla de los discípulos, y Mc 8,34 dice que después llamó a la muchedumbre. Lucas en el v.23 habla también de «todos» [2].

22 Lucas corrige, con Mt 16,21, la frase de Mc 8,31 «después de tres días». La frase «al tercer día» responde a la historia de la resurrección más claramente, según nuestra mentalidad occidental. *El Hijo del hombre* en este verso designa llanamente a Jesús, como se ve en Mateo, y lo designa en su aspecto puramente humano y pasible. Lucas omite el escándalo de Pedro y la reprensión de Jesús.

23 Estas palabras tienen un carácter universal, como indica el principio: decía a *todos*. Mc 8,34 menciona a la muchedumbre con los discípulos. Se trata de normas de vida y de salvación, que in-

[1] Cf. A. Voegtle, *Messiasbekenntnis und Petrusheissung:* BZ 1 (1957) 252-72; 2 (1958) 85-102; S. Zedda, *Chiarificazioni sul convegno di Padova* (Roma 1961); W. L. Dulière, *La péricope sur le «Pouvoir des clés»* (Bruxelles 1954).

[2] Cf. P. Willaert, *La connexion littéraire entre la première prédiction de la passion et la confession de Pierre:* EThL 32 (1956) 24-45; J. Mouson: CMechl 40 (1955) 709-14; A. C. Cotter, *Non gustabunt mortem (Lc 9,27):* CBQ 6 (1944) 444-55; I. B. Bauer, *«Drei Tage»:* B 39 (1958) 354-58; J. Delorme, *Porter sa croix (Lc 9,23);* AmiCl 72 (1962) 46-47.

a sí mismo, tome cada día su cruz y sígame. 24 Porque, quien quiera
salvar su vida, la perderá, y quien perdiere su vida por mi causa, la
salvará. 25 Pues ¿qué aprovecha al hombre ganar todo el mundo, si
se pierde y daña a sí mismo? 26 Porque quien se avergonzare de mí
y de mi doctrina, el Hijo del hombre se avergonzará de él, cuando
venga en su gloria, en la del Padre y de los santos ángeles».

---

teresan a todos. *Seguir* a Jesús tiene un sentido vital y complejo. Es hacerse discípulo suyo. Y exige dos condiciones: *a)* renunciar a sí mismo; *b)* tomar su cruz, la propia de cada uno. Lucas añade: *cada día*, frase que da a la muerte un sentido espiritual y cristiano, que puede haber modificado la forma de la sentencia originaria. Tomar la cruz tiene, pues, sentido espiritual y figurado. *Y sígame:* esta frase final, que está en los tres evangelistas, no es una condición nueva, sino el lado positivo del discipulado: vivir como Cristo ha vivido.

24 *Salvar su vida:* su persona, su ser. Es lo contrario de «negarse», «tomar la cruz de cada día» para morir. En el griego tenemos «alma», pero en el sentido hebreo de «vida, persona, ser». *Por mi causa:* corresponde a la situación histórica en que escribe Lucas. Marcos dice: «por el evangelio», en conformidad con la situación histórica en que habla Jesús. El sentido de esta paradoja divina lo han entendido los santos mejor que los sabios. Es de aquellas frases donde «el latín» se hace obscuro, según la expresión de San Francisco Javier.

La paradoja en forma antitética juega con el doble sentido de vida y salvación (natural-sobrenatural, temporal-eterno).

25 Aquí tenemos una segunda antítesis en relación con la anterior. Los términos antitéticos son «el mundo» y «el hombre» mismo. El «yo» propio y lo exterior temporal y visible que le circunda. El pronombre «a sí mismo» traduce «el alma» de Marcos. Los dos verbos «perderse, dañarse», indican un daño personal muy grave. Está en juego la suerte de todo el ser. Expresamente no se habla de condenación eterna, pero late en todo el conjunto. La frase sólo tiene su sentido en la doctrina de la vida eterna, de la resurrección de los muertos.

26 En este verso tenemos la perspectiva completa. Para juzgar las sentencias precedentes hay que situarse en la altura final de la parusía, cuando Jesús venga a dar a cada uno según su merecido. La suerte del hombre que se ventila en este mundo es la eterna y definitiva del otro. La partícula causal *porque* no deja lugar a duda sobre el sentido. Quien gana el mundo entero de espaldas a Cristo y a su Evangelio, se arruina a sí mismo. *El Hijo del hombre* en este marco de venida gloriosa es Jesús Juez. *Avergonzarse* tiene un sentido figurado, para indicar que no hay comunicación entre las dos partes. El que ahora no quiere nada con Cristo y su Evangelio, será después rechazado igualmente por el propio Cristo. Lucas ha dado un sentido auténticamente divino al Hijo del hombre. Mientras que Marcos habla solamente de «la gloria del Padre», Lucas

27 Pues bien, os digo que algunos de los aquí presentes no verán la muerte hasta que vean el reino de Dios».
28 Unos ocho días después de estas palabras, tomó a Pedro, Juan

---

habla de la gloria propia del Hijo del hombre, a quien hacen corte la gloria del Padre y la de los ángeles.

27 Este verso describe una situación opuesta a la del v.26, como indica el principio: *pues bien, os digo:* λέγω δὲ ὑμῖν. En el v.26 se habla de la venida gloriosa del Hijo del hombre; ahora solamente del reino de Dios, no en el sentido escatológico y glorioso que menciona 1 Cor 15,28, sino en el ordinario que tiene en los evangelios, refiriéndose a la inauguración de la Iglesia en la tierra. Por esto, Lucas ha omitido la venida «en poder», que menciona Mc 9,1. Jesús debe pensar en la ruina de Jerusalén, que marca en la historia una etapa definitiva para el establecimiento de la Iglesia.

La transfiguración. 9,28-36

Los tres sinópticos cuentan la transfiguración, que menciona también 2 Pe 1,16-18, y tuvo lugar en el monte Tabor, según una tradición sólida, aunque no antigua. La narración remonta a dos fuentes: Marcos, de quien depende Mateo, y Lucas, que utiliza una fuente joánica, según los últimos estudios. El mismo Schmid que hace depender a Lucas de Marcos, reconoce que aquí Lucas presenta muchas particularidades. Es característico el uso del término δόξα, tan propio de Juan. Las dos tradiciones aluden al bautismo y a Getsemaní. La forma humana de Jesús se cambia en un instante, de tal manera que los presentes reconocen en él al Hijo de Dios. La voz del cielo ratifica esta impresión. Riesenfeld explica la transfiguración por una transposición neotestamentaria de la fiesta de la entronización de Yavé, donde Jesús haría de rey entronizado; pero la semejanza de motivos no prueba la identidad fundamental de la idea. Lo que sí llama la atención es el paralelismo acentuado que hay entre la transfiguración y la teofanía del Sinaí (Ex 19,16-20; 24,15-18; Dt 5,22-27). La transfiguración es una revelación de la majestad divina de Jesús (Act 7,55; 2 Pe 1,16) y una anticipación de su parusía, más bien que de la resurrección. La transfiguración tiene también por fin darnos el fondo de luz y de gloria propio de Jesús, que va a morir en las sombras de la cruz. El esclavo que allí muere es el jefe glorioso del nuevo Israel[3].

28 Mateo y Marcos hablan de seis días, mientras que Lucas de «unos ocho», que, según el calendario romano, equivalen a una semana. Mateo y Marcos hablan de una montaña alta; Lucas con

[3] Cf. J. Blinzler, *Die neutest. Berichten über die Verklärung Jesu* (Münster 1937); J. Hoeller, *Die Verklärung Jesu* (Freiburg 1937); E. Dabrowski, *La transf. de Jésus* (Roma 1939); H. Riesenfeld, *Jésus transfiguré* (Lund 1947); B. Zielinski, *De transfiguratione Jesu:* VD 26 (1948) 291-303.335-43; C. M. Ramsey, *The Glory od God and the Transf. Christ* (London 1949); G. B. Caird, *The Transfiguration:* ExpT 67 (1955-6) 291-94; A. Feuillet, *Les perspectives propres à chaque évangéliste dans les récits de la Transf.:* B 39 (195[8]) 281-301; J. Manek, *The new Exodus of the Books of Luke:* NT 2 (1957) 8-23; H. Baltenweiller, *Die Verklärung Jesu* (Zürich 1959); A. George, *La Transfiguration:* BVieChr [...] (1960) 21-25.

Santiago y subió al monte a hacer oración. 29 Y mientras oraba, su
rostro tomó otro aspecto y su vestido se volvió blanco y resplande-
ciente. 30 Y hablaban con él dos hombres, Moisés y Elías, 31 los cuales
aparecían resplandecientes y hablaban de su muerte, que había de
tener lugar en Jerusalén. 32 Pedro y sus compañeros estaban cargados
de sueño. Y, como se despertasen, vieron su gloria y a los dos hombres
que estaban con él. 33 Y, cuando ellos se separaban de él, dijo Pedro
a Jesús: «Maestro, bueno será quedarnos aquí; hagamos tres tiendas,
una para ti, otra para Moisés y otra para Elías»; sin saber lo que decía.
34 Estando diciendo esto, vino una nube que los cubrió, y tuvieron
miedo cuando ellos entraron en la nube. 35 Y de la nube salió una voz
que dijo: «Este es mi Hijo, el escogido; escuchadle». 36 Y cuando pasó

---

creta con el artículo: al monte, a la montaña. También determina que ha ido a hacer oración.

29 Lucas relaciona la transfiguración con la oración: *mientras oraba*. No dice que se transformó totalmente, sino en cuanto a su rostro y a sus vestidos. Tal vez porque a los gentiles les podía parecer una metamorfosis (Plummer).

30-31 La materia del diálogo con Moisés y Elías es la pasión y muerte, cosa que omiten Mateo y Marcos. Lucas da así la clave del sentido de la transfiguración: preparar la tragedia del Calvario, profetizada en el AT. La muerte se designa con el nombre de *éxodo*, como en 2 Pe 1,15.

32 La transfiguración queda aquí designada con el nombre de *gloria*, que ha aplicado antes a Elías y a Moisés (v.31) y es término exclusivo de Lucas contra Mateo y Marcos.

33 Lucas sólo concreta el momento en que Pedro interviene, a saber: antes de que la nube los tape y cuando Moisés y Elías se separan de Jesús: ἐν τῷ διαχωρίζεσθαι, al separarse (inf. pres.).
Sin saber lo que decía: no se daba cuenta del estado sobrenatural de los dos profetas y de que Jesús tenía que irse para padecer.

34 Se duda desde antiguo quiénes entraron bajo la sombra de la nube. ¿Los apóstoles? ¿Moisés y Elías con Jesús? Muchos manuscritos han puesto ἐκείνους, *aquellos*, en vez de αὐτοῦς, para pronunciarse a favor de Moisés y Elías, como hacen la Sah, Vg *(eos)*. Dado que el pronombre de la segunda parte se refiere a Elías y a Moisés y que ellos son los que entran en la nube y los discípulos oyen la voz que viene de la nube, es mejor referir en los dos casos *(los cubrió, ellos entraron)* el pronombre a Elías y a Moisés (Dorado). Los discípulos oyen desde fuera la voz que sale de la nube.

35 *El escogido:* así Bover, Merk, Nestle, Lagrange, Tisch., Hort, Soden, con los manuscritos B S. El adjetivo ἀγαπετός, predilecto, Unigénito (A C D W...), debe provenir de Mateo y Marcos. Lucas insiste menos en la filiación natural que en la elección mesiánica (cf. 23,35; Is 42,1). Quiere acentuar el papel del Hijo en cuanto hombre, de cuya muerte se ha hablado antes y se volverá a hablar. La voz pretende autorizar la misión mesiánica de Jesús.

36 *Cuando pasó:* ἐν τῷ con infinitivo aoristo tiene sentido pretérito: «después que se oyó la voz» (Plummer, Zerwick). Anota

la voz, quedó Jesús solo. Ellos guardaron silencio, y a nadie dijeron nada de lo que habían visto.

37 Al día siguiente, cuando bajaban del monte, le salió al encuentro
una gran muchedumbre. 38 Y un hombre que se encontraba entre la
turba comenzó a gritar: «Maestro, ruégote que mires a mi hijo, porque
es el único que tengo, 39 y un espíritu se apodera de él y de repente se
pone a dar alaridos, y le tira por tierra, haciéndole echar espuma, y
difícilmente se marcha de él, arrojándolo contra el suelo. 40 Pedí a tus
discípulos que lo arrojasen, y no han podido». 41 Entonces dijo Jesús:
«¡Oh generación incrédula y perversa! ¿Hasta cuándo voy a estar
con vosotros y os voy a sufrir? Trae acá a tu hijo». 42 Cuando se acer-
caba, el demonio lo echó al suelo y lo revolcó. Increpó Jesús al espíritu
inmundo, curó al niño y se lo devolvió a su padre. 43 Y todos se mara-
villaron del poder de Dios.

---

que Jesús estaba *solo*, para indicar que la voz se refería a él solamente. *El silencio* de los discípulos se explica por la orden que les dio Jesús, y que consigna Mc 9,9.

El niño lunático. Segunda predicción de la pasión. 9,37-45

La narración de Marcos es la más completa. La de Mateo y Lucas difieren poco en la extensión. Lucas sigue a Marcos, aunque calla el hecho de que el niño era mudo y añade la impresión que hizo el milagro en la turba.

37 *Al día siguiente:* esta frase indica que la transfiguración sucedió más bien por la noche, que es también cuando hacía la oración el Señor (v.28s). Lagrange pone la transfiguración antes del mediodía y supone que se quedó aquel día y aquella noche en el monte.

38 La súplica del padre es conmovedora: *que mires* tiene un sentido bíblico, de poner atención y favorecer, tener misericordia. La razón es conmovedora: es su «unigénito» (7,12; 8,42). El padre sólo pide que Jesús se fije en la desgracia del hijo y del padre. Oración humilde, discreta y confiada.

39 En la descripción de la epilepsia, Lucas nos da los tres rasgos que hoy distinguen los médicos: la fase tónica, con gritos y caída; la fase convulsiva, con espumarajos; la fase estertórica con rostro pálido, sueño profundo, que es lo que expresa la frase *arrojándolo contra el suelo*, συντρῖβον, participio neutro, golpear con fuerza.

40-41 La frase del Señor tiene dos calificativos duros. Muchos creen que no se dirige a los discípulos, sino a los judíos en general y al padre del niño. Pero también puede referirse a los discípulos por su falta de fe, como indica Mt 17,20 (Dorado). Es posible que por la desconfianza de los discípulos, muchos hubiesen dudado del poder y misión del Señor (Lagrange). *Estar con vosotros:* alusión a la ascensión y origen divino del Señor.

42 La curación se hace con dominio en el momento de la máxima crisis, cuando está el niño en el suelo, como muerto (Mc 9,26). Lucas habla de «curación».

Estaban todos admirados por todas las cosas que hacía, y dijo
a sus discípulos: 44 «Oíd vosotros esto que digo: El Hijo del hombre
está para ser entregado en manos de los hombres». 45 Pero ellos no
entendían este lenguaje. Les era tan difícil que no podían comprender-
lo y temían preguntarle sobre esta materia.
46 Se les ocurrió una cuestión: quién de ellos sería el mayor. 47 Y Je-
sús, que conoció lo que pensaban, tomó a un niño, lo puso junto a sí
48 y les dijo: «Quien reciba a este niño en mi nombre, a mí me recibe:
y quien me recibe a mí, recibe al que me envía; pues el que entre
vosotros es el más pequeño, éste es el mayor».
49 Entonces le dijo Juan: «Maestro, hemos visto a uno que echaba
los demonios en tu nombre, y queríamos prohibírselo, porque no te
sigue con nosotros». 50 Díjoles Jesús: «No se lo prohibáis, porque quien
no está contra vosotros, está en vuestro favor».

---

43 Lucas es el único en anotar la reacción psicológica de la gente. El milagro les ha hecho ver *el poder de Dios* en Jesús.

La segunda parte de este verso inicia una perícopa nueva. La admiración aquí obedece no sólo al milagro del niño epiléptico, sino a «todas» las otras cosas. En este cuadro de grandeza sobrenatural enmarca Lucas la segunda predicción de la pasión. Es orientación propia de Lucas, que se inspira en Pablo (Flp 2,6.7).

44 La predicción en Lucas se concreta exclusivamente al hecho de la pasión, mientras que Mateo y Marcos mencionan también la resurrección. Lucas acentúa ahora sólo el hecho de la pasión, pero la mira en el fondo brillante del poder y gloria de Jesús. El, tan fuerte, se hace débil. Es el espíritu de Pablo.

45 Lucas acentúa más que Mateo y Marcos la dificultad que encuentran los discípulos en comprender el hecho de la pasión. La pasión en el Mesías era una paradoja. Los términos eran claros, pero el Rey-Mesías paciente era contradictorio.

Rivalidades de los discípulos. 9,46-50

Las rivalidades son dobles: *a)* de los discípulos entre sí (46-48); *b)* de los discípulos respecto a un exorcista judío, extraño a la escuela de Jesús (49-50).

46 Lucas omite la ambientación de esta cuestión: en Cafarnaúm, en una casa.

47-48 Lucas omite también la pregunta de Jesús, que sustituye con la reflexión de que él conocía lo que pensaban. También omite la circunstancia de coger al niño y tenerlo en sus brazos. El ejemplo del niño es una parábola en acción. En Lucas es claro que el niño no se toma como símbolo de humildad. Es grande aquel que se hace servidor de todos. El simbolismo hay que buscarlo no tanto en la persona del niño cuanto en el gesto de Jesús acogiendo al niño; lo que él hace con lo más pequeño de la humanidad, eso es lo que deben hacer sus discípulos unos con otros. La lección es la misma que dará luego con el lavatorio de los pies. La medida de la grandeza cristiana la da la práctica de la caridad fraterna. Jesús pone la humildad en la caridad, en el servicio.

49-50 Lucas abrevia bastante a Marcos 9,38-41.

Este episodio tiene su parecido con 11,23. Plummer distingue así la respuesta del Señor; en 11,23 tenemos el criterio para distinguir si *nosotros* somos discípulos de Cristo o no: si no podemos probar que estamos con Cristo, es que estamos contra él. Aquí en 9,50 tenemos el criterio para juzgar de los *otros*: si no probamos que están contra Cristo, debemos mirarlos como de Cristo. Los exorcistas judíos se mencionan también en Mt 12,27; Act 19,13s.

Con estos versos termina la primera parte del ministerio público del Señor, la que se refiere a su actuación en Galilea. Ahora empieza una sección muy propia de Lucas, que se orienta toda hacia Jerusalén. Ya al final de esta parte galilea también Lucas nos orienta hacia la pasión, como hemos visto en las dos predicciones de la misma.

PARTE III

MINISTERIO EN JUDEA (9,51-19,28)

Tres partes podemos distinguir en esta larga sección apoyados en las menciones del viaje a Jerusalén (9,51; 13,22; 17,11; 18,31).

1.ª 9,51-13,21. El análisis nos lleva a esta conclusión: la mayor parte de este primer cuadro tiene por marco topográfico el camino y la ciudad de Jerusalén. El camino a Jerusalén se hace por territorio samaritano (9,51.53). La parábola del buen samaritano, centrada en el camino de Jerusalén a Jericó, pertenece con probabilidad al ministerio en Judea (10,25-37). La aldea de Marta y de María (10,38) no puede ser sino Betania, cerca de Jerusalén. El *Pater noster* se localiza con fundamento en el monte de los Olivos (11,1-13). La pregunta de los discípulos, pidiendo que les enseñe a orar, se puede justificar muy bien si estamos en el templo o cerca de él. Se concibe muy difícilmente que Jesús entrara en Betania y no llegara a Jerusalén. Desde el siglo XI se relaciona la basílica constantiniana *Eleona* con el *Pater noster* [3]. La reprensión a los escribas y fariseos (11,37-54) pertenece al ministerio en Jerusalén (Mt 23,1-36), como la exhortación a la vigilancia (12,35-48; Mt 24,42-25,13). La noticia sobre los galileos que Pilato mandó matar y la alusión a la torre de Siloé, en el valle del Cedrón, cuadran en el ministerio de Jerusalén (13,1-6), lo mismo que la parábola de la higuera infructuosa (13,6-9). Las enseñanzas sobre la Providencia y el peligro de las riquezas pueden también pertenecer al ministerio de Jerusalén, donde se habían concentrado los ricos y poderosos (12,1-34). Dentro de este núcleo judío cabe algo galileo (11,14-16 = Mc 3,20-27; 13,18-21 = Mc 4,30-32).

2.ª 13,22-17,10. Seguimos literariamente en viaje a Jerusalén (13,22). En el v.31, unos fariseos aconsejan a Jesús: *sal y márchate de aquí, porque Herodes quiere matarte*. Parece que estamos en dominios de Herodes (Galilea-Perea). Pero la respuesta del Señor hace pensar que estamos en Jerusalén: *No es conveniente que un*

[3] Cf. C. KOPP, o.c., p.453-60.

profeta muera fuera de Jerusalén (v.33). Las quejas contra Jerusalén, que mata a los profetas, y la profecía de la destrucción del templo pertenecen al ministerio de la capital (13,34-35). *El príncipe* de los fariseos (14,1), *los maestros* de la ley (14,3.7), son personajes de Jerusalén. La parábola de la cena (14,15-24) la pone en Jerusalén Mt 22,1-10. La doctrina que sigue sobre los peligros de las riquezas, sobre el perdón, va dirigida a los fariseos, que abundan en Jerusalén (14,25-16,31). Sentencia parecida a la de 17,6 se encuentra en Mt 21,21, pronunciada en los alrededores de Jerusalén.

3.ª 17,11-19,28. Nuevamente nos encontramos en ruta hacia Jerusalén (17,11), pero por los confines de Samaria y Galilea. El discurso escatológico (17,20-37), las parábolas del juez inicuo, del fariseo y del publicano (18,1-14), pertenecen al ministerio jerosolimitano. Por analogía con Mateo y Marcos podemos situar en Perea (18,15-17) el episodio del joven rico (18,18-30). La predicción tercera de la pasión tiene lugar camino de Jericó (18,31-34). Desde este momento, todo pertenece con certeza al ministerio judío. En 18,15, Lucas se une con Mateo y Marcos para la entrada solemne en Jerusalén. Ya el 1909 observaba Rose la poca importancia que da Lucas al ministerio galileo, comparado con Mateo y Marcos, y cómo lo presenta casi como un estadio preparatorio, porque Jerusalén es el centro de donde debía irradiar la luz para todo el mundo (24,47).

Es, pues, muy probable que la mayor parte de esta sección (9,51-19,28) pertenece al ministerio de Jesús en Jerusalén. Por eso titulamos esta parte «el ministerio en Judea». En cambio, no se puede titularla «ministerio en Perea», porque Lucas intencionadamente ha omitido este nombre y ha acentuado con rojo el horizonte jerosolimitano.

Es frecuente hoy decir que se trata de un marco puramente literario. Nosotros creemos que existe parte de verdad en esta afirmación, por cuanto que Lucas ha reunido toda esta materia bajo el signo de Jerusalén y literariamente sitúa a Jesús fuera de Jerusalén, adonde entra por primera vez el domingo de Ramos. Así ha conservado el cuadro de Mateo y Marcos. Pero en todo este artificio literario existe un fundamento histórico: la materia de esta sección, en su conjunto, pertenece al ministerio extragalileo: Samaria, Perea y, sobre todo, Jerusalén y sus alrededores. Es cierto que Jesús estuvo en Jerusalén varias veces antes del domingo de Ramos, aunque en Mateo, Marcos y Lucas sea ésta su primera entrada.

Existen, pues, diversos viajes a Jerusalén. Problema difícil de resolver es cómo concuerdan los diversos viajes de Lucas con los de Juan y el número determinado de viajes a que se refiere esta sección. El hecho de que mencione tres veces la subida a Jerusalén (9,51; 13,22; 17,11) y luego otra vez (18,31) no decide si fueron tres o cuatro los viajes. Es moralmente seguro que Jesús subió a Jerusalén en las fiestas de peregrinación, que eran tres al año. Pro-

51 Cuando se cumplieron los días de su asunción, mostró una vo-
luntad firme de ir a Jerusalén y envió mensajeros delante de sí.
52 Y envió delante de sí mensajeros que partieron y entraron en una
aldea de samaritanos para prepararle hospedaje. 53 Pero no lo recibie-

---

bablemente no subió en la Pascua penúltima. Tampoco es cierto el período que se debe asignar al ministerio público [4].

La hostilidad de los samaritanos. 9,51-56

51 Este verso expresa el tema de toda la sección: el viaje a Jerusalén para morir. *Cuando se cumplieron:* literariamente se acerca la hora de la muerte, pero históricamente, es decir, respecto a la materia que Lucas ha reunido en esta sección, podemos distar todavía bastante. Para Lucas ha terminado la actividad pública con el ministerio galileo, y ahora todo lo contempla bajo el signo próximo de la muerte en Jerusalén. *Asunción*: traducción literaria del griego ἀναλήμψεως. Tiene el mismo sentido que éxodo, salida del mundo, y en la perspectiva de Lucas comprende principalmente la muerte, sin excluir la resurrección y ascensión. En la literatura de la época tiene un sentido más amplio: comprende la última etapa y actividad de un profeta. *La Asunción de Moisés* es un apócrifo del siglo I cristiano escrito por un judío palestinense, que trata de las últimas enseñanzas de Moisés. *La ascensión de Isaías* es otro apócrifo, parte del siglo I y parte del II. En su fragmento más antiguo narra el martirio del profeta. Lucas va a darnos las últimas enseñanzas y la muerte de Jesús. Pero entre las últimas enseñanzas ha metido lo más importante de su ministerio en Jerusalén. El título responde a una parte de la historia. No a toda la historia. *Mostró su voluntad firme:* Vulgata *faciem suam firmavit*. En el fondo de esta expresión, καὶ αὐτὸς τὸ πρόσωπον ἐστήρισεν, laten dos expresiones hebreas: *a)* pongo mi rostro hacia un camino o dirección, determino ir; *b)* dirijo mi rostro, hago resistencia, me enfrento (cf. Jer 44, 11). Las dos frases pueden fundirse en Lucas y significar: marchar resueltamente, mostrar una voluntad resulta y firme. Lucas quiere con esto significar la prontitud de Jesús para padecer [5].

52 El camino más directo para Jerusalén pasaba por Samaria. El más frecuentado pasaba por la costa occidental o por el Jordán abajo.

53 La hostilidad de los samaritanos contra judíos y galileos era proverbial. Jesús con sus discípulos van en peregrinación a Jerusalén y no lo disimulan. Los samaritanos eran cismáticos

[4] Cf. J. Leal, *Sinopsis* p.29-57; L. Girard, *L'évangile des voyages de Jésus* (París 1951); J. Blinzler, *Die literarische Eigenart des sogenannten Reiseberichtes...:* Synoptische Studien (München 1953) p.20-52; M. Zerwick, *Exegesis in Lc 8,51-11,53* (Romae 1957); J. Fransen, *La Montée vers Jérusalem (Lc 9,51-18,14):* BVieChr 2 (1955) 68-87; W. Grundmann, *Fragen der Komposition des lukanischen «Reiseberichts»:* ZNTW 50 (1959) 252-70; C. F. Evan, *The central Section of St. Luke's Gospel:* StGosp p.37-53; C. Robinson, *The Theological Contest for Interpreting Luke's Travel Narrative:* JBLt 79 (1960) 20-31.

[5] Cf. J. Starky, *Obfirmavit faciem suam...:* RScR 19 (1951) 197-202: M. Zerwick: RevB 19 (1957) 76s; R. Benoit: RB 60 (1953) 546-448.

ron porque se veía que iba a Jerusalén. 54 Ante esto, los discípulos,
Santiago y Juan, dijeron: «Señor, ¿quieres que pidamos baje fuego del
cielo para acabar con ellos?» 55 Vuelto hacia ellos, los reprendió.
56 Y marcharon a otra aldea.
57 Y durante el camino le dijo uno: «Te seguiré adondequiera que
vayas». 58 Jesús le dijo: «Las zorras tienen cuevas, y las aves del cielo
nidos; pero el Hijo del hombre no tiene dónde reclinar la cabeza».
59 A otro le dijo: «Sígueme»; y él le contestó: «Señor, déjame primero
ir a dar sepultura a mi padre». 60 Díjole: «Deja a los muertos que en-
tierren a sus muertos, y tú ve a anunciar el reino de Dios». 61 Otro dijo:
«Te seguiré, Señor; pero permíteme primero despedirme de los de
mi casa». 62 Díjole Jesús: «Ninguno que ha puesto su mano al arado
y mira a lo de atrás, es apto para el reino de Dios».

(cf. Jn 4,4). Este pormenor prueba que nos encontramos en un viaje real e histórico.

54 Los dos hermanos Santiago y Juan justifican su apelativo de «hijos del trueno» (Mc 3,17).

55 Jesús no aprueba aquel celo demasiado humano. Muchos manuscritos, aunque no los mejores, completan este verso con una sentencia tomada de 19,10: la misión del Hijo del hombre no es destruir, sino salvar.

56 Jesús se dirige a otro pueblo, conforme había aconsejado a los Doce. Va para pernoctar más que para predicar. Sería otra aldea samaritana más benévola.

El seguimiento de Jesús. 9,57-62 (= Mt 8,19-22)

Los tres ejemplos se refieren al mismo tema del seguimiento y apostolado. Los tres están concebidos dentro del mismo esquema. El acento recae siempre en las palabras del Señor.

57 Según Mateo, se trata de un escriba en el primer caso.

58 Jesús presenta la dificultad de la empresa pintando su vida como la de un fugitivo, sin casa ni patria, menos cómoda y segura que la de las propias bestias. Seguirle es participar de su suerte.

59 El segundo pertenece a los discípulos (Mt 8,21) y es invitado por el propio Jesús. La respuesta es la de la «espera», mientras llega el tiempo de cumplir con el supremo deber de la piedad filial, enterrando al padre. No es preciso pensar que el padre estuviera grave, ni menos que ya hubiera muerto; de otro modo no se concibe que el hijo estuviera ahora en compañía de Jesús.

60 Jesús coloca la entrega a él por encima de las obligaciones de la naturaleza. La respuesta es muy dura. Habla aquel para quien la muerte natural importa poco, porque es señor de la vida. Sus discípulos no están para llorar a los muertos (físicamente). Que a éstos los lloren los muertos (espiritualmente, los que todavía no conocen al Verbo de la vida). La respuesta tiene acentos de dominio y de triunfo.

61 El tercer ejemplo falta en Mateo. Otro que se ofrece espontáneamente, pero quiere antes despedirse de los suyos.

62 Jesús se muestra exigente y usa un proverbio, que aplica al orden mesiánico. Sólo vale para el apostolado del reino de Dios

10 [1] **Después de esto, señaló el Señor otros setenta y dos discípulos, que envió de dos en dos delante de sí a todas las ciudades y sitios por**

---

aquel que, como el trabajador, no considera las renuncias que le impone su vocación: renuncias de casa, familia, posesiones [6].

CAPITULO 10

En este capítulo tenemos varios episodios:
1.º La misión de los 72 discípulos (1-20).
2.º La revelación del Hijo (21-24).
3.º El buen samaritano (25-37).
4.º Marta y María (38-42).

La misión de los discípulos. 10,1-20 (= Mt 9,35-10,16; 11,21-23)

Las instrucciones del Señor a los 72 discípulos las ha reunido Mateo con las que da a los Doce, formando una composición única. Lucas nos da mejor su forma original. La misión de estos discípulos mira sólo a ciudades judías, excluyendo las samaritanas y paganas. Algunos modernos, como Schmid, creen que la misión de los Doce y esta de los 72 discípulos fue la misma misión, en la cual tomaron parte los Doce y muchos otros discípulos. Así se explicaría mejor la identidad sustancial de las recomendaciones. La tradición luego habría formado dos grupos para acentuar mejor la personalidad del colegio de los Doce. En vida de Jesús, a diferencia de lo que luego ocurre después de la resurrección, la predicación no era privilegio exclusivo de los Doce. Por tanto, Lucas 9,1-6 y 10,1-16 se podrían considerar como dos escenas paralelas y desdoblamiento de una misma misión, en la cual tomaría parte un amplio grupo de discípulos juntamente con los Doce.

Si Lucas ha desdoblado en dos una misma misión, se debería a la diversidad de fuentes usadas. La misión de los Doce la conserva, siguiendo a Marcos, y la de los discípulos, donde entran también los Doce, siguiendo la fuente general que utiliza para esta parte del ministerio en Judea. La misión paralela de los Doce no es motivo suficiente para negar la misión de los 72 discípulos. El hecho de tratarla ahora no prueba que esta misión históricamente fuera posterior a la de los Doce. Lc trata ahora lo que se refiere al ministerio en Judea [1].

1 No es cierta la lectura de 72 (Bover, Merk [8a], Weiss, Hort, Lagrange, con los manuscritos B D W R P [45], Vulgata...), que está equilibrada con el número 70 (Tisch., Soden, Nestle, Vogels, Merk [1-3a], Plummer con los manuscritos S C LP[75]). El número puede ser redondo y no exacto. Jesús pudo pensar en los 70 ancia-

[6] Cf. L. Cerfaux: EThL 12 (1935) 326-28; Rec I p.498-501; A. Vaccari: VD 18 (1938) 308-12.

[1] Cf. M. Zerwick: RevB 19 (1957) 193-5.195-98; B. M. Metzger, *Seventy or Seventy two Disciples:* NTSt 5 (1952) 299-306.

donde había de pasar. 2 Y les dijo: «La mies es mucha, y los operarios
pocos. Rogad, pues, al Señor de la mies que envíe obreros a su campo.
3 ¡Partid! Mirad que os envío como corderos en medio de lobos. 4 No
llevéis bolsa, ni alforja, ni sandalias. Y no saludéis a nadie en el camino.
5 En cualquier casa en que entréis, decid primeramente: Paz a esta casa.
6 Y si allí hubiere alguien digno de paz, vuestra paz reposará sobre él;
de lo contrario, retornará a vosotros. 7 Y permaneced en la misma
casa, comiendo y bebiendo lo que tengan; porque el operario es digno

---

nos que fueron revestidos del espíritu de Moisés (Núm 11,16.24). *Otros:* puede hacer alusión a los Doce. El numero de 72 es preferible, porque la transformación en 70 se explica más fácilmente. Así, los 72 traductores del AT se han redondeado en 70.

2 Este verso sirve para introducir el discurso. El Señor de la mies es el Padre. Las dos partes del verso se relacionan entre sí; la primera, sobre la extensión del campo, justifica la oración pidiendo más obreros. Tal vez la sentencia pertenece a otro contexto y Lucas la ha puesto aquí para conservarla. En Mt 9,37.39 parecen mejor situadas. *Obrero:* el griego significa cultivador, trabajador alquilado para la jornada (Mt 20,1.8). En Pablo se refiere habitualmente al obrero apostólico. *Pocos:* con relación al campo apostólico en general. La misión apostólica es de Dios.

3 En Mt 10,16, el aviso se da mirando a las persecuciones y trabajos que esperan a los apóstoles. La antítesis entre lobos-corderos hay que referirla a la inocencia y sencillez apostólica comparada con la maldad y pasiones del mundo judío y pagano que tienen que convertir. Jesús era un enamorado del lenguaje simbólico y figurado. Aquí tenemos dos metáforas de orden diverso: campo, mies, obreros; corderos, lobos.

4 Este verso responde sustancialmente a 9,3. En forma también figurada y concreta recomienda la pobreza, la confianza en Dios y la entrega al apostolado, como significa la prohibición del saludo. Si prohíbe detenerse en el camino, es un modo de recomendar que se vaya directamente al término del trabajo, sin alargarse en cosas ajenas a él. En Oriente, los saludos se prolongan más que entre nosotros. No saludar en el camino es lo mismo que mostrar interés por realizar diligentemente la misión que se nos ha confiado.

5-6 El saludo común entre judíos era *Skalon leka, pax tibi.* Esta paz o conjunto de todos los bienes, Jesús la hace real en su salutación y en la de sus discípulos. *Digno de paz:* literalmente «hijo de paz», es un hebraísmo para indicar una persona escogida y preparada para recibir la paz evangélica. Hijo de la luz, hijo de la perdición, hijo del infierno, hijo de la resurrección, son personas que aman y buscan la luz, que están preparadas o destinadas para la perdición, etc. Si el mensaje de salvación recae sobre un indigno, que no lo acepta, será como el don que se ofrece y no es recibido, que retorna sobre el donante.

7 La hospitalidad completa es una recompensa por los dones espirituales. Es una recompensa más que una limosna. Permane-

de su salario. No paséis de una casa a otra. [8] En cualquier ciudad donde
entréis y os reciban, comed lo que os presenten; [9] curad sus enfermos
y decidles: Está cerca de vosotros el reino de Dios. [10] En cualquier
ciudad donde entréis y no os reciban, salid por las calles y decid: [11] Aun
el polvo de vuestra ciudad, que se nos ha pegado a nuestros pies, lo
sacudimos para vosotros. Pero sabed esto: que ha llegado el reino de
Dios. [12] Os digo que en aquel día será tratada Sodoma con menos
rigor que esta ciudad».

[13] «¡Ay de ti, Corozaín! ¡Ay de ti, Betsaida! Porque si en Tiro
y Sidón se hubieran hecho los milagros que se han hecho en vosotros,
tiempo ha que hubieran hecho penitencia sentados en saco y ceniza.
[14] Pero en el día del juicio habrá menos rigor para Tiro y Sidón que
para vosotras. [15] Y tú, Cafarnaúm, ¿por ventura te levantarás hasta el

---

ciendo en la misma casa, el apostolado es más intenso. Las iglesias se van fundando con familias (cf. 9,4; 1 Cor 9,14).

8 Este verso se puede justificar, o porque se recomienda que prescindan de alimentos puros o impuros, o por austeridad y delicadeza, o por extender a toda una ciudad lo que se ha dicho de las casas. Recibir a uno es sinónimo de darle casa y alimento (Lagrange).

9 La gratitud se muestra en curar a los enfermos y en predicarles el reino. Lucas mantiene aquí los dos aspectos del apóstol: curar y predicar, como antes en la misión de los Doce (9,2).

El reino de Dios: con sentido amplio. El reino que inaugura el Mesías, en el cual serán reconocidos los derechos de Dios y los hombres alcanzarán la salvación. *Se acerca:* pret. con sentido de presente. Ha llegado. El reino de Dios es presentado, como si hubiera bajado del cielo.

10-11 Cf. 9,5. Aquí tenemos el reverso de 8-9. Aun a los enemigos quiere que se les predique el evangelio del reino.

12 En el día del juicio o de la parusía serán severamente castigados los que resisten al Evangelio. La ciudad puede tomarse en dos sentidos: como colectividad y como individuos. Tomada en este sentido, el castigo será personal y eterno; tomada colectivamente, puede pensarse en un castigo histórico, como fue el de Sodoma y el de Jerusalén. Jesús afirma la gravedad del pecado de infidelidad y su castigo riguroso.

13-15 La amenaza contra las ciudades impenitentes del lago rompe la unidad lógica del v.12 y ha entrado aquí por pura semejanza verbal con el v.12.

Corozaín es la actual Khirbet Keraze, al norte de Tell Hum. Es la única mención de esta ciudad. *Betsaida* = Bet-sayda, la casa de la pesquería, en la costa norte del lago. Filipo, junto a otra ciudad más antigua, fundó la llamada Betsaida Julias, en honra de la hija de Augusto, que probablemente se identifica con Et-Tell (Fernández). Estas ciudades fueron centro de las bendiciones apostólicas de Jesús. Tiro y Sidón, tan amenazadas por los viejos profetas, tienen ahora menos responsabilidad, porque han recibido menos.

cielo? Caerás hasta el infierno. 16 Quien oye a vosotros, a mí oye, y
quien desprecia a vosotros, a mí desprecia. Y el que a mí desprecia,
desprecia al que me ha enviado».
17 Volvieron, pues, los setenta y dos, y con alegría decían: «Señor,
hasta los demonios se nos someten an tu nombre». 18 El les dijo: «Veía
a Satanás caer como un rayo del cielo. 19 Os he dado el poder para an-
dar sobre serpientes y escorpiones y sobre toda potencia enemiga, y
nada os hará daño. 20 Pero no os regocijéis de esto, de que los espíritus
se os sometan; regocijaos más bien de que vuestros nombres están
escritos en el cielo».
21 En aquel mismo momento, por la acción del Espíritu Santo,
se llenó de gozo y exclamó: «Yo te bendigo, Padre, Señor del cielo y

---

16 Este verso se une con el v.12. Los discípulos, como enviados de Jesús, se identifican con aquel a quien representan (cf. Mt 10,40; Mc 9,37).

17 El poder que Jesús les dio para curar ha sido una realidad. Se ve en el caso de los endemoniados. *En tu nombre:* con el poder que tú nos has dado e invocando tu nombre. Hablan de los demonios, porque este caso les debió impresionar más que las simples curaciones [2].

18 Jesús confirma la alegría de los discípulos y les añade que el reino de Satanás toca a su fin. *Como un rayo:* es una comparación para explicar la ruina vertiginosa del imperio de Satanás. El reino mesiánico en su conjunto trae la destrucción del reino de Satanás. *Satanás*, hebreo *Satan*, en general significa adversario. Concretamente se aplica al enemigo por antonomasia del reino de Dios y del hombre. En el NT se describe como ángel apóstata (2 Pe 2,4; Jud 6), el gran enemigo de Dios y dueño del mundo, pero que retrocede ante Cristo y ante su reino. La visión de Jesús puede interpretarse como una contemplación puramente espiritual. La caída definitiva de Satanás en el infierno según el NT y el judaísmo posterior coincide con el fin del «eón» presente.

19 La realidad anunciada es la realización de Is 11,8, lo cual prueba que con la aparición de Jesús ha penetrado en el mundo el eón futuro» de los profetas. El sentido real de las palabras de esús nos lo dan Act 28,3-6. El dominio sobre Satanás resume el poder sobre toda fuerza enemiga del hombre.

20 Los carismas valen menos que la realidad interior de la racia, que la elección para ser miembros del reino de Dios. Esta lección se describe conforme a una imagen propia del AT (Is 4, b; Dan 12,1...). Supone que los jefes y ciudades tenían lista de us ciudadanos; por los papiros sabemos que en Egipto se guardaban on gran cuidado estos registros.

La revelación del Hijo. 10,21-24 (= Mt 11,25-27; 13,16s)

21-22 Estas frases son las más solemnes de los sinópticos. Luas nos da el tiempo: cuando volvieron los discípulos. Jesús se ale-

[2] Cf. C. Charlier, *L'action de grâces de Jésus (Lc 10,17-24):* BVieChr 17 (1957) 87-99.

**de la tierra, porque has ocultado estas cosas a sabios y a prudentes y
las has revelado a pequeños. Sí, Padre, pues tal ha sido tu beneplácito.
22 Todo me ha sido dado por mi Padre, y nadie conoce quién es el
Hijo sino el Padre, ni quién es el Padre sino el Hijo y aquel a quien
el Hijo lo quiera revelar».**

**23 Y volviéndose a los discípulos les dijo en particular: «¡Bienaven-
turados los ojos que ven lo que vosotros veis! 24 Porque os digo que
muchos profetas y reyes desearon ver lo que vosotros veis, y no lo vie-
ron, y escuchar lo que vosotros escucháis, y no lo escucharon».**

---

gra, porque ve la obra del Padre en el mundo. Es una de las pocas oraciones que nos ha conservado la tradición en su propio texto. Se trata de una oración pronunciada en alta voz, en presencia de los discípulos. A diferencia del «Padre nuestro», al símplice vocativo «Padre», que expresa las relaciones personales de Jesús con Dios, se añade el título de «Señor del cielo y de la tierra» (= del mundo), frecuente en el judaísmo. *Estas cosas:* son el misterio del reino de Dios (8,10), todo lo que Jesús ha venido a revelar, y en particular quién es el Padre y quién es el que ha venido a revelarlo. Nótese con Plummer la ausencia de artículo delante de *sabios...* Se trata de una clase de hombres instruidos, que se creen capaces de conocer la verdad. Pero en el orden de la revelación no hay privilegios. Estos grandes del mundo ya han rechazado el Evangelio. En cambio, *los pequeños*, como los discípulos, gente modesta y sencilla, se han abierto a la verdad de Dios. *Pequeños:* literalmente niños. Pero el hebreo *petayim* significa gente sencilla. No se dice por qué el Padre ha obrado así. Pero la razón está en el resto del evangelio. La revelación de Dios no se subordina al talento y a la sabiduría humana, sino a la fe, que es más fácil en los humildes. El orgullo impide a los fariseos y escribas penetrar en la divina locura del Evangelio. El v.22 corre paralelo con muchos del cuarto evangelio. *El Hijo, el Padre,* con artículo, corresponde a Jn 1,18; 16,15. Jesús muestra aquí una conciencia de su singular trascendencia humana. El mutuo conocimiento del Hijo y del Padre nos recuerda Jn 17,25. El conocimiento de Jesús se equipara al conocimiento del Padre [3].

23-24 Por la manera como se une la bienaventuranza de los discípulos, se puede pensar que no se relaciona históricamente con el v.22. Se debió de pronunciar en privado, para sólo ellos (cf. Mt 12, 54-59). Los discípulos han visto los principios del eón mesiánico que tantos grandes personajes del AT desearon ver. Entre los reyes podemos poner a David y a Ezequías. El término clásico de la experiencia mesiánica era el de «ver». Jesús añade el de «oír», que corrobora el carácter de testigos presenciales de los discípulos. No creemos que sea sinónimo de «creer», «obedecer», pues los profetas y reyes «no lo escucharon», y ciertamente creyeron.

[3] Cf. L. Cerfaux, *Les sources scripturaires de Mt 11,26-7= Lc 10,21-21:* EThL 31 (1955 331-42.

25 **Levantóse un doctor de la ley para tentarle y le dijo: «Maestro,**

El buen samaritano. 10,25-37 (= Mt 22,34-40; Mc 12,28-31)

Esta parábola es de las más realistas y reveladoras del método didáctico del Señor, maestro de maestros. La lección va dirigida a un «doctor» de la ley que le ha interrogado sobre el modo de «alcanzar la vida eterna». Jesús contesta preguntando: ¿Qué está escrito en la Ley? Cualquier niño judío sabía que para salvarse era necesario guardar los mandamientos y que éstos se resumían en dos grandes preceptos: el amor de Dios y el amor del prójimo.

Por la pregunta, tan vulgar, se ve que el doctor iba más bien a coger a Jesús. Cuando éste manifiesta la simplicidad de su pregunta, el doctor hace una nueva pregunta más problemática, pues entre ellos mismos se discutía qué se debía entender por prójimo y hasta dónde había que extender sus fronteras. Jesús no le contesta directamente a esta segunda pregunta: ¿Quién es mi prójimo? Jesús no es maestro de teorías ni ha venido a resolver disputas teóricas. El ha venido a enseñar el camino llano de la vida eterna; es maestro de caminos. Por eso su respuesta tiende a enseñar cómo se cumple prácticamente con el amor del prójimo, que era el problema vital, e indirectamente responde, sin entrar en discusiones estériles, quién es el prójimo. Las dos lecciones: cómo se ama y quién es el prójimo, las encarna en un samaritano de buen corazón. «Prójimo» es un concepto relativo, que exige dos términos, dos partes. Prójimo es el herido y prójimo es el caminante samaritano. A Jesús no le nteresa la definición teórica de prójimo, sino la realidad práctica. ¿Quién de hecho ha sido prójimo del herido? Prójimo en la pregunta del doctor tenía un sentido teórico; en la respuesta de Jesús iene un sentido de énfasis práctico. Lo que salva no es saber quién es mi prójimo, sino el vivir y obrar como prójimo. Bajo este ángulo clave de la salvación, que fue la primera pregunta del doctor, hay que mirar la lógica de la respuesta de Jesús por medio de la parábola, que no responde tanto a la pregunta teórica cuanto a la más esencial y práctica, sobre el modo y medida con que se ha de mar al prójimo. La doctrina de Jesús no tiene fronteras y se dirige los hombres de todos los tiempos y latitudes. El carácter práctico e la respuesta del Señor se revela en toda la forma de la instrucción y, sobre todo, en el consejo exhortativo con que se cierra: «Ve haz tú lo mismo». Como si dijera: lo que hace falta para salvarse on las obras de caridad [4].

25 *Levantóse:* si no es un hebraísmo para anunciar la intervención del doctor, sino que se toma a la letra, podemos suponer ue estamos en una sinagoga, donde Jesús ha tenido una lección

[4] Cf. C. A. Liemd, *Parabola Boni Samaritani:* VD 11 (1931) 262-64; L. Szcepanski: D 1 (1921) 315-17; J. Daniélou: MélBR p.457-65; L. Cerfaux: Rec II 51-62; A. Vitti: D 10 (1930) 225-30; M. Zerwick, 27 (1949) 294-98; F. J. Leenhardt. *La parabole du Samaritain:* MélG (1950) 132-38; R. Beauvery, *La route romaine de Jérusalen à Jéricho:* RB 64 957) 72-101; F. H. Wilkinson, *Oded. Prototype of the Good Samaritan:* ExpT 69 (1957) 94.

¿qué es lo que tengo que hacer para alcanzar la vida eterna?» 26 Le
contestó: «¿Qué está escrito en la ley? ¿Cómo lees?» 27 El respondió:
«Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, con
todas tus fuerzas y con todo tu espíritu; y a tu prójimo como a ti mis-
mo». 28 Díjole: «Has respondido bien. Haz eso y vivirás». 29 El, para
justificar su pregunta, dijo a Jesús: «¿Y quién es mi prójimo?» 30 Res-
pondió Jesús: «Un hombre bajaba de Jerusalén a Jericó, y cayó en
manos de unos ladrones, los cuales, después de haberlo despojado y

---

y después se permiten preguntas a los asistentes. *Un doctor:* νομικός, término propio de Lucas para designar a los escribas, versados en la Ley. Su pregunta se podía formular así lit.: ¿Cómo alcanzaré prácticamente la vida eterna? ¿Con qué obras *(*τί ποιήσας*)* alcanzaré la vida eterna? La pregunta tenía un carácter práctico.

26 Jesús ha visto que la pregunta está hecha con intención de cogerle y, en vez de responder, pregunta a su vez. Método que estaba de moda en las escuelas. *¿Cómo lees?:* cómo entiendes la Ley y lo que hay escrito en ella sobre este particular.

27 El doctor responde citando Dt 6,5, que está al principio del Shema, oración o confesión de fe que recitaban los judíos dos veces al día. El amor al prójimo está en Lev 19,18, y que no entraba en la oración del Shema.

28 La respuesta del Señor consta de dos partes: *a)* has respondido bien. Es decir, sabes lo que hay que hacer para salvarse; *b)* consejo práctico: haz eso y vivirás, es decir, lograrás la vida eterna.

29 El doctor ha visto que su pregunta había sido muy sencilla. Para justificarse ante la asamblea toca el problema del «prójimo», que era discutido y que latía en su pregunta.

30 La respuesta de Jesús es hábil, pues elude todo lo que pueda comprometerle y evita las discusiones estériles, y de una profundidad y claridad práctica tan grande, que todo el mundo tiene que aceptarla. *Un hombre:* lit. «cierto hombre». No hay más datos personales. Se calla el nombre, la profesión... Para el fin de la parábola basta saber que era «un hombre», un semejante, un hermano de todos «los hombres». El dato particular de que baja de Jerusalén a Jericó no es tanto para personificar al viajero cuanto circunstancia geográfica que explica el accidente. El camino de Jerusalén a Jericó atraviesa todo el desierto y cubre un desnivel de 1.000 metros con muchas curvas y entre montes, que facilitan los atracos y emboscadas. Por el hecho de ir de Jerusalén no se deduce que el viajero fuera judío. Podía ser un judío, un romano, un griego, un negro. Jesús no determina. Sólo dice que es un hombre. El cuadro de los ladrones que roban, golpean y dejan medio muerto al «hombre» no interesa en sus detalles, sino en su conjunto. Sirve para dar gráficamente la definición del «prójimo» objeto de la caridad, que salva un hombre que necesita de nosotros. Se desvirtuaría la parábola si se preguntara quiénes eran estos ladrones, a qué responden en el plano espiritual las heridas, el robo, el estado de semimuerto. Esto no interesa; sólo interesa el cuadro general: un desgraciado, un necesitado de caridad.

olpeado, se marcharon y lo dejaron medio muerto. 31 Accidental-
nente bajaba por aquel camino un sacerdote; lo vio, y pasó de largo.
2 Lo mismo hizo un levita; pasó por aquel sitio, lo vio, y siguió adelan-
e. 33 Pero un samaritano, que iba de viaje, llegó junto a él, y, al verlo,
e compadeció; 34 acercóse y vendó sus heridas, después de ungirlas
on aceite y vino. Lo montó en su cabalgadura, lo llevó a una posada
lo tomó a su cuidado. 35 Al día siguiente sacó dos denarios y se los dio
l hostelero y le dijo: «Cuídale, y lo que gastes de más, yo te lo pagaré
mi vuelta». 36 ¿Quién de estos tres te parece que se mostró prójimo

---

31-32 Jerusalén era el centro de los sacerdotes y levitas por su emplo. Jericó era ciudad sacerdotal. Se explica que de Jerusalén ayan a Jericó un sacerdote y un levita. Habrían terminado su se-nana de turno y volvían a su casa. En el sacerdote y el levita tene-nos personificada la piedad cultual, los que parece que debían racticar mejor «la ley y los profetas», la ley de la caridad «para sal-arse». El sacerdote desciende de la familia de Aarón; el levita no esciende de Aarón, aunque pertenezca a la misma tribu de Leví. acerdote y levita resumen todos los ministros del culto judío. Je-ús describe a los dos con los mismos rasgos: los dos pasan junto al erido, lo ven y lo dejan, sin hacerle caso. No ha faltado ocasión y onocimiento para practicar la caridad; ha faltado «la caridad», el orazón.

33 Ahora podíamos esperar un judío cualquiera para perso-ificar al que hace caridad. Pero Jesús ha querido intensificar las ntas opuestas, y ahora habla de un samaritano, más odiado de los díos que los mismos paganos, pues racialmente eran asirios, reli-iosamente cismáticos, instalados en territorio judío, con un templo val del de Jerusalén y los libros de Moisés como norma. La in-nción de Jesús es tremenda al encarnar en este hombre al que umple con la ley de la caridad. La descripción es maestra para el n que se pretende, y debe tomarse en su conjunto, que es el que os da la imagen del perfecto cumplidor de la ley de la caridad: de viaje, como los otros; pasa junto al herido, lo ve y se compa-ece. Aquí está la raíz de la caridad: en el corazón, en la compasión.

34-35 Las diversas obras de caridad que ejercita han salido del razón compasivo o amante, como la flor y el fruto salen del árbol leno. Lo que interesa aquí no es el sentido de cada una de las ciones caritativas, sino el cuadro general. Los particulares sirven ra dar la imagen de la caridad verdadera, que se adapta a la nece-dad del prójimo y exige renuncia y sacrificio del que la hace. El nario era el jornal diario de un obrero o legionario; su valor ad-isitivo superaba las necesidades diarias de una familia. El hecho marcharse antes de que termine el restablecimiento del herido, ueba que el samaritano tenía negocios urgentes. Se marcha con promesa de volver y de pagar cualquiera deuda. Con el herido se debe escatimar nada. La caridad ha sido práctica, generosa, crificada.

36-37 La aplicación de la parábola está hecha en forma interro-tiva. Comparando la conducta de los tres que han pasado junto

del que cayó en manos de los ladrones?» 37 Contestó él: «El que ejer-
citó con él la misericordia». Díjole Jesús: «Ve y haz tú lo mismo».
38 Cuando iban ellos de camino, entró él en cierta aldea, y una mu-
jer llamada Marta lo recibió en su casa. 39 Esta tenía una hermana,
llamada María, la cual, sentada a los pies del Señor, escuchaba su doc-
trina. 40 Y Marta estaba distraída con el mucho servicio. Se acercó y
dijo: «Señor, ¿no te importa nada que mi hermana me deje servir

---

al herido. Jesús no define quién es el prójimo; sólo pregunta quién ha obrado como prójimo del herido. El doctor responde bien: prójimo ha sido el que practicó la caridad. Jesús ha iluminado bien su pregunta: es prójimo todo el que obra bien con otro hombre. La definición se da en función de la obra.

Marta y María. 10,38-42

Sobre la finalidad de esta escena hay diversas opiniones: acentuar la excelencia de la vida contemplativa sobre la activa; señalar lo más importante, lo esencial y aun exclusivo de la vida; la supremacía del amor de Dios, etc., etc. Es posible que en todos los sistemas hay su poco o mucho de verdad. Pero, examinado el texto en sí mismo, como lo vamos a exponer, la lección central se encierra en las palabras del Señor, que acentúan la prestancia absoluta del reino mesiánico, eterno y espiritual, sobre todo lo puramente corporal y temporal. Es la misma lección que el Señor da en otras ocasiones, cuando dice que busquemos primero el reino de Dios y que todo lo demás se nos dará por añadidura; cuando dice que su comida es hacer la voluntad del Padre, que le ha enviado, y que su madre y sus hermanos son los que hacen la voluntad del Padre[5]

38 La repetición del pronombre *ellos, él,* indica dos cosas: que Jesús va en compañía de sus discípulos y que la entrada en casa de Marta se debió particularmente a Jesús, cuyo pronombre queda acentuado. *Marta:* en arameo señora. Por el hecho de que sea ella quien recibe al Señor y «en su casa», se concluye razonablemente que era mayor que su hermana María. Su carácter y su actuación favorecen la misma impresión.

39 La manera como es presentada María, hasta ahora desconocida, favorece su distinción de la pecadora y de María Magdalena. *Sentarse a los pies* es frase técnica para designar a un discípulo que oye al maestro. *Doctrina:* lit. «su palabra». Término técnico también para designar el evangelio, el mensaje de Cristo, frecuente en Lucas y en Pablo.

40 *Estaba distraída:* περιεσπᾶτο, iba de acá para allá, era llevad de acá para allá. Por extensión, estaba ocupada. Hay connotación a cosa de mayor importancia, que se abandona o de la cual se aleja. Lo contrario a esta distracción es el trato con el Señor. Cf. 1 Cor 7, 35, donde se alaba la virginidad, porque, por oposición a la distrac

[5] Cf. M. Zerwick: VD 27 (1949) 294-8; J. M. Bover: XIV SBEsp (1954) p.384-; A. Vitti: VD 10 (1930) 225-30; F. Puzo, *Marta y María. Nota exegética:* EstE 34 (196 851-67.

sola? Dile, pues, que me ayude». 41 El Señor le contestó: «Marta,
Marta; te preocupas y turbas por muchas cosas. 42 Bastan pocas cosas
o una sola. María, en verdad, ha escogido la parte buena, que no se
le ha de quitar».

---

ción de los casados, se centra en torno al Señor. *El mucho servicio:* el adjetivo prepara «las muchas cosas» de la respuesta del Señor. *El servicio:* διακονία es término técnico para designar la preparación de la comida (cf. Jn 12,2; Act 6,2). *Se acercó:* se detuvo delante del Señor, se presentó a él (4,39), haciendo un alto en sus idas y venidas. *No te importa:* frase familiar, que reviste diversos matices, según el contexto. Aquí, más que enfado, indica queja confiada en el afecto que el Señor le profesa. ¿No te importa verme tan ocupada?... El acento hay que ponerlo en que sirve sola. Sabe que una palabra del Señor basta para que su hermana la ayude.

41 La respuesta del Señor con la repetición del nombre: *Marta, Marta...*, indica grande afecto (13,34; 22.31). *Preocupas:* μεριμνᾷς, etim. es estar repartido, dividido. La preocupación viene de tener que estar en muchas cosas a la vez. Cf. 1 Cor 7,32-35, donde se aplica a la suerte de la mujer casada. Esta preocupación tiene un sentido interior. *Turbas:* θορυβάζῃ, turbación exterior, designa la manifestación exterior de la preocupación. *Con muchas cosas:* alude al mucho servicio del v.40.

42 Este verso consta de dos partes: una general y otra que se refiere particularmente a María. La primera parte no tiene un texto cierto. Hay tres lecturas: *a)* bastan pocas cosas o una, ὀλίγων δὲ ἐστιν χρεία ἢ ἑνός; *b)* basta una cosa, ἑνὸς δέ ἐστιν χρεία; *c)* bastan pocas cosas, ὀλίγων δέ ἐστιν χρεία.

La lectura *c)* no tiene probabilidad (vers. arm., sirharcl. Solen). La lectura *b)* es la más ordinaria (Bas., Crisóst., Agust., Tisch., Vog, Merk 4-8, Bover, manuscritos C W K P 45, P 75 Vg sir-cur-pesch sah.).

La lectura *a)* es la más larga y la mejor atestiguada: B S L 33 1 ss bo etiop Orig., Wescott-Hort, Nestle, Lagr., Merk1-3. Es preferible, además, porque explica las otras lecturas y porque es la más difícil. También da un sentido muy apto y conforme con el modo de hablar del Señor. No se explica fácilmente que se formara intencionadamente de *b)* y *c)*, claras ya de por sí. Nosotros la preferimos con Zerwick.

Bastan pocas cosas: alude, por vía de contraste, a las muchas cosas en que se ocupa Marta. La antítesis entre «mucho y poco» es frecuente (cf. Mt 9,37; 7,14; 22,14; Lc 7,47; 12,47-48). *O una sola:* el numeral «uno» podría tener sentido indefinido y traducir por «algo» (Mt 8,19; 16,14; 19,6; Mc 10,17; Lc 5,12), pero preferimos darle su sentido propio y ordinario. Con esta «cosa única», Jesús se levanta al plano de lo espiritual, dándole cierto sentido enfático, que tiene la partícula disyuntiva *o*, más bien, o mejor, y la alusión latente a la cosa única de María. Es un modo de acentuar la importancia de lo espiritual o celestial, frente a lo corporal y terreno, que

11 1 Hacía oración en cierto lugar, y cuando terminó, le dijo uno de sus discípulos: «Señor, enséñanos a orar, como Juan enseñó a los su-

---

se contiene en «las muchas cosas». Ni ὀλίγων ni ἑνός pueden ser masculinos, porque se oponen a πολλά, que es neutro (Plummer). *En verdad:* γὰρ, partícula de coordinación, frente a las otras causales de subordinación, equivalente a «en verdad», ciertamente, cuando razona lo que sigue (Rom 15,26; 1 Cor 9,10; 1 Tes 2,20)[6]. La lectura de la conjunción es cierta y exige una explicación y no cabe suprimirla, como hace la Vg. En nuestra explicación gramatical da razón de la excelencia de la parte de María y de por qué basta una sola cosa, porque ésta es «la buena» por excelencia. *La parte buena:* no es preciso explicar el positivo en sentido comparativo y establecer una comparación expresa entre la parte escogida por María y las muchas cosas que hace Marta. Implícitamente late que la elección de Marta es inferior. Lo suyo no se llama «la parte buena», aunque tampoco se condene. La proposición del Señor es afirmativa. *Que:* ἥτις, en la *Koiné* puede ser un simple relativo. *No se le ha de quitar:* lit. «no se le quitará». La explicación ordinaria piensa en la permanencia eterna de las obras buenas. Pero esto también vale para «las muchas cosas» en que Marta se ocupa por amor a Jesús. Nuestra traducción se funda en el valor del futuro hebreo, que se emplea para significar modalidades como éstas: es necesario, se debe, conviene... (cf. Mt 7,4 comparado con Lc 6,42)[7]. María, que practica ahora una cosa mejor, no tiene por qué dejarla por otra que es inferior. Lo temporal no tiene por qué absorber lo espiritual. *Parte:* aquí no puede significar la parte del banquete material, sino la suerte que uno ha escogido, la manera de vivir, la ocupación (cf. Sal 15,5; 118,57).

CAPITULO 11

Este capítulo no se puede reducir a unidad. Son múltiples los temas que se tocan en él.

1.º El Padrenuestro (1-4 = Mt 6,9-13).
2.º El amigo importuno (5-13 = Mt 7,7-11).
3.º El reino dividido (14-26 = Mt 12,22-30.43-45; Mc 3,22-27).
4.º Elogio de la madre de Jesús (27-28).
5.º La señal de Jonás (29-32 = Mt 12,38-42; cf. Mt 16,1-4 = Mc 8,11-13).
6.º La luz sobre el candelero (33-36 = Mc 4,21-25; Lc 8 16-18).
7.º Comida en casa de un fariseo (37-54 = Mt 23,1-36; Mc 12 38-40).

El Padrenuestro. 11,1-4

A diferencia de Mateo, que sistemáticamente incluye el Padre nuestro dentro del sermón del Monte, poniéndolo en contraste

[6] Cf. F. M. Abel, *Grammaire g. biblique* n.79 p.353-4.
[7] Cf. M. Zerwick, *Graecitas* 3.ª n.306 a, p.82.

yos». [2] El les dijo: «Cuando oréis, decid: Padre, santificado sea tu nombre, venga tu reino. [3] Danos cada día el pan nuestro, el necesario,

---

con las oraciones de los fariseos y paganos, Lucas nos da la ocasión, que fue el deseo de los discípulos de que les enseñase a orar [1].

2 *Decid:* no indica este imperativo que el Padrenuestro se haya de usar como una fórmula fija. Jesús pretende dar un ejemplo de oración de gran contenido y típicamente cristiana. En tiempo de Lucas no había una formulación fija, como se ve por las divergencias del texto de Lucas y Mateo. El estilo del Padrenuestro es estrictamente lucano. Lucas pone solamente *Padre,* como Jesús llamaba corrientemente a Dios (10,21; 23,46). La oración del cristiano se hace «en el nombre de Jesús», en íntima unión con el Hijo, como hijos de Dios (Rom 8,15; Gál 4,6). La forma de Mateo es judía: «Padre nuestro, que estás en los cielos». *Santificado sea:* forma pasiva impersonal. Por Ez 36,22-32, la santificación de *Dios* (= nombre) es escatológica y consiste en la instauración del reino de Dios, obra principalmente de Dios mismo, pero con los hombres, en los hombres y ante los hombres. Dios santifica su nombre, revelándose como «santo» o superior a toda criatura, como potente, sabio, fiel y bueno. Los hombres lo santifican reconociendo y aceptando esa revelación, alabando a Dios (cf. Ez 38,16-23; 39,25-29). Esta santificación es el fin de toda la revelación (cf. Lev 19,2; 22,31s; Mt 5, 16.48; Jn 17,6.11s.26). Se trata de una petición para todo el eón cristiano, que empieza con Jesucristo y se llega a su realización plena en la parusía. *Venga tu reino:* la asociación entre la santificación del nombre y del reino era ordinaria en las oraciones judías. El empleo del aoristo ἐλθέτο indica que el reino de Dios se refiere principalmente al estadio absoluto y escatológico (1 Cor 15,28), pero no hay por qué excluir el estadio preparatorio y activo.

3 *Danos:* imperativo presente, que indica repetición y corresponde al adverbio *diariamente,* cada día, exclusivo de Lucas (cf. 19, 47; Act 1,7.11). Τὸν ἐπιούσιον*:* no consta con certeza el sentido etimológico. Se proponen estos sentidos: *a)* el pan sustancial, el necesario para la existencia (Orígenes, Joüon); *b)* el pan conveniente, el necesario, el de cada día (Lowe); *c)* el pan del día siguiente. El Evangelio de los Hebreos lee, según San Jerónimo, *mahar* = el de mañana. Como el trabajador trabaja hoy para tener el pan del día siguiente, así Cristo nos enseña a pedir el pan del día inmediatamente siguiente (Schmid). Todas las explicaciones etimológicas tienen su dificultad; prácticamente se puede dudar entre *a)* y *c)*. La mente del Señor, con todo, es clara: debemos pedir lo necesario y conveniente

[1] Cf. J. ALONSO, *Padre nuestro. Estudio exegético* (Santander 1954); ID., *El problema literario del P. N.:* EstB 18 (1959) 63-75; *El Padre N. dentro del problema general de escatología:* MisCom (1960) 297-308; J. LOWE: NTSt 5 (1958) 75-81; A TORRES, *Sanctificetur nomen tuum:* Cathedra 13 (1959) 277-84; M. ZERWICK: VD 28 (1950) 176-80; FREY: RB (1915) 556-63; H. SCHURMAN, *Das Gebet des Herrn* (Freiburg 1958); *Breviarium totius Evangelii* (Tert.); R. LEANY, *The Lucan Text of the Lord's Prayer:* NT 1 (1956) 103-11; A. HAMMAN, *La Prière. Le N. T.* (Tournai 1959) p.94-134; R. E. BROWN, *Sentido escatológico del Padre Nuestro:* SelTeol 1 (1962) 54-62; J. JEREMIAS, *Paroles de Jésus. Le sermon sur la Montagne. Le Notre-Père* (París 1963).

4 y perdónanos nuestros pecados, pues también nosotros perdonamos
a todo el que nos debe; y no nos pongas en tentación». 5 Y les dijo: «Si
uno de vosotros tiene un amigo y acude a él a media noche y le dice:
Amigo, préstame tres panes, 6 porque un amigo mío ha llegado de
viaje y no tengo nada que ofrecerle, 7 y él le responde desde dentro:
«No me molestes, ya está cerrada la puerta, y mis hijos están conmigo
en la cama; no puedo levantarme a dártelo»; 8 os aseguro que, si no se
levanta a dárselos por ser su amigo, al menos por su importunidad se
levantará a darle cuanto necesite. 9 Yo os digo: Pedid y se os dará;
buscad y encontraréis; llamad y se os abrirá. 10 Porque todo el que pide,
recibe, y el que busca, encuentra, y a quien llama, se le abre. 11 ¿Qué
padre hay entre vosotros que, si su hijo le pide pan, le dé una piedra?
Y si un pez, ¿por ventura le dará, en vez del pez, una serpiente?, 12 o, si
pide un huevo, ¿le dará un escorpión? 13 Pues si vosotros, siendo malos,
sabéis dar a vuestros hijos cosas buenas, ¿cuánto más el Padre del cielo
dará el Espíritu Santo a los que le ruegan?»

---

para la existencia (cf. Prov 30,8s: «lehem huqi» = el pan necesario y suficiente, el asignado). Algunos lo explican por Ex 16,4, donde se habla del maná, que se debe recoger para las necesidades del día siguiente: lo necesario para un día. Con esto nos enseña el Señor a poner nuestra existencia en manos del Padre y a contentarnos con lo necesario y conveniente.

4 *Nuestros pecados:* Lucas interpreta así la metáfora aramea de «deudas», que para los griegos tenía sentido profano. En la segunda parte retiene la idea de deuda, donde hay un sentido causal. *Nos pongas:* con sentido causativo. *Tentación:* condición externa o interna, donde difícilmente nos podemos librar del pecado, de la caída. Con esto se pide indirectamente que no caigamos en pecado. En la Escritura no se distingue entre la causa activa y la permisiva. Dios tienta, cuando permite la tentación (cf. Ecli 15,11-20; Sant 1, 13-16).

El amigo importuno. 11,5-13

En esta parábola, que cuadra con la vida de Palestina, la oración se mira bajo una visual distinta de la del Padrenuestro. Generalmente se interpreta en el sentido de la «perseverancia», de la constancia. Pero la doctrina principal es la seguridad que debemos tener de ser oídos siempre que oramos a Dios. En las parábolas hay que distinguir entre los rasgos esenciales y los ornamentales. La respuesta que da el amigo desde dentro (v.7) y todo el verso 8 entran en el plano de lo ornamental. Lo esencial de la parábola está en el hecho de que se logra lo que se pide. La aplicación (v.9-10) solamente habla de que Dios, que es bueno, escucha la petición de sus hijos, y la escucha dándoles siempre cosas buenas. No se menciona en ella la idea de la constancia en el pedir o de la importunidad. La idea de la constancia existe, con todo, pero más implícita. En los v.11-13 hay una derivación de la parábola al contenido de lo que Dios da, que siempre es bueno para nosotros [2].

2 Cf. L. Fonck: VD 2 (1922) 144-49; M. Zerwick, 28 (1950) 243-47.

14 Arrojaba a un demonio, que era mudo; y apenas salió el demonio,
habló el mudo, y las gentes quedaron admiradas.
15 Pero algunos de ellos dijeron: «Arroja a los demonios con el po-
der de Beelzebul, el príncipe de los demonios». 16 Y otros, para pro-
barle, le pedían una señal del cielo. 17 El conoció sus pensamientos y
les dijo: «Todo reino dividido contra sí se arruinará, y caerá una casa
contra otra. 18 Por tanto, si Satanás está dividido contra sí, ¿cómo resis-
tirá su reino? Pues decís que yo echo los demonios con poder de Beel-
zebul, 19 si yo echo los demonios con poder de Beelzebul, ¿vuestros
hijos con qué poder los echan? Por esto ellos serán vuestros jueces.

El reino dividido. 11,14-26

Con ocasión del exorcismo se distinguen dos clases de hombres: unos que lo explican por la intervención del príncipe de los demonios, a los cuales se dirigen los v.17-23; otros consideran insuficiente este milagro y piden una señal del cielo (v.15.16), y a los cuales se responderá en los v.29-32. Entre estas dos respuestas se intercala la parábola del demonio que vuelve a su casa (24-26) y la bendición de la Madre de Jesús (27.28). La conclusión de la sección afirma la necesidad de la luz interna en el hombre (33-36) [3].

14 La curación del endemoniado es la introducción a toda la sección. Mt 12,22 dice que era mudo y ciego. Lucas atribuye la enfermedad a la posesión diabólica.

15 Las críticas provienen, según Mc 3,22, de escribas que habían subido de Jerusalén. Parece, pues, que estamos en Galilea. Lucas omitió este episodio en el ministerio galileo y lo trata ahora en el viaje, porque estaría también en la fuente que utiliza. *Beelzebul:* designa el príncipe de los demonios. El origen y significado etimológico es oscuro. Probablemente se trata de un nombre despectivo derivado de *zabal* = estercolar, que puede significar: señor del estiércol, entendiendo por estiércol el sacrificio ofrecido a los ídolos (*zibbul* = oblación de un sacrificio idolátrico; *zebel* = estiércol). No parece que haya relación con el Beelzebub dios de las moscas, dios de los filisteos.

17-18 La respuesta supone un dilema conocido: el demonio no se puede echar sino con un poder superior, bien sea de otro demonio superior, bien el de Dios. Si en el caso de Jesús no se admite el poder de Dios, es que tiene el poder de otro demonio superior, y así resulta que los demonios están divididos y se destruyen a sí mismos. La humanidad es concebida por Mateo como un reino, una familia (= casa) y una ciudad; Marcos, como reino y como familia; Lucas lo contrae todo en la imagen del reino; la casa la toma en sentido material, como un edificio; la imagen de la casa que cae contra otra casa significa la ruina del reino.

19 En este verso tenemos una sentencia que queda fuera de la parábola. Los hijos (= discípulos) de los fariseos se supone que

[3] Cf. L. Fonck: VD 3 (1923) 74-81; U. Holzmeister, 6 (1926) 71-75; M. Zerwick, 29 (1951) 44-48; A. Wimmer, 31 (1953) 131-43; S. Legasse, *L'homme fort de Luc 11,21-22:* NT 5 (1962) 5-9; L. Gaston, *Beelzebul:* ThZ 18 (1962) 247-55.

[20] Pero si yo arrojo los demonios con poder de Dios, es que el reino de
Dios ha llegado a vosotros. [21] Mientras el fuerte armado guarda su
palacio, sus cosas están en paz. [22] Pero, cuando otro más fuerte que él
llega y lo vence, le quita la armadura en que confiaba y reparte sus
despojos. [23] Todo el que no está conmigo, está contra mí, y el que
no recoge conmigo, dispersa. [24] Cuando el espíritu inmundo sale de un
hombre, recorre lugares secos en busca de reposo. No encuentra, y
dice: Volveré a mi casa, de donde salí. [25] Llega, la encuentra limpia
y adornada. [26] Y marcha entonces y toma consigo otros siete espíritus
peores que él y entra y habita allí. El final de aquel hombre resulta
peor que el principio».
[27] Mientras él decía esto, una mujer, de entre la turba, exclamó y
le dijo: «¡Dichoso el seno que te llevó y los pechos que te criaron!»
[28] Pero él contestó: «Dichosos, más bien, los que oyen la palabra de
Dios y la cumplen».

---

también arrojan los demonios, y no en el poder del propio demonio, sino en el poder de Dios. Luego ellos dan testimonio que es posible echar al demonio con el poder de Dios.

20 Concluye que Jesús arroja al demonio con el poder de Dios. Y esto revela que el reino o dominación divina se revela en Jesús. Hay que escoger ya entre Dios y Satanás, entre Jesús y Satanás.

21-22 Con el hecho de la aparición de Cristo, Dios ha empezado a combatir a Satanás. *El fuerte* es Satanás. *El más fuerte* es Cristo.

23 Si el reino de Dios ha empezado con Cristo, que muestra su poder en la derrota de Satanás, ha llegado la hora en que no cabe la neutralidad. Los judíos, testigos de la victoria de Cristo, no pueden permanecer neutrales. Jesús, con el poder de Dios, va recogiendo en torno a sí las ovejas de Dios. La indecisión de los dirigentes judíos significa destrucción del rebaño, incluso hostilidad hacia Dios. Por la antítesis «recoger-dispersar» se ve que estamos en una imagen pastoril y no de mies.

24-26 Estos versos parece que se deben tomar como una parábola, como se ve en Mt 12,45. Se trata de acentuar la culpa de los judíos. No basta salir de la esclavitud del demonio, hay que entrar bajo el servicio de Dios y admitir su espíritu. Si Dios no entra, entrará nuevamente el demonio. Esto es lo que luego confirma la bendición de la Madre de Jesús, que canoniza el oír y practicar la palabra de Dios. La imagen de la casa «limpia y adornada» sirve para indicar el interés que tiene el demonio en seguir dominando. La suerte de los judíos, si no aceptan la palabra de Jesús, va a ser peor ahora que antes.

Elogio de la Madre de Jesús. 11,27-28

27 La frase y el pensamiento de la mujer es típicamente judío y oriental. La felicidad y gloria de la mujer se funda en los hijos (cf. Prov 23,24s).

28 Jesús valora de otro modo la gloria de la mujer y del hombre: por el conocimiento y práctica de la palabra de Dios. Esta es

[29] Comenzó a decir a la turba congregada: «Esta generación es
una generación mala. Desea una señal y no se le dará otra señal que
la de Jonás. [30] Porque, como Jonás fué una señal para los ninivitas,
así también el Hijo del hombre será una señal para esta generación.
[31] La reina del Mediodía se levantará en el juicio con los hombres de
esta generación y los condenará, porque vino desde los confines de
la tierra para oír la sabiduría de Salomón, y aquí hay más que Salo-
món. [32] Los habitantes de Nínive se levantarán en el juicio con esta
generación y la condenarán, porque hicieron penitencia con la predi-
cación de Jonás, y aquí hay más que Jonás.
[33] Nadie que enciende una lámpara la pone en oculto o debajo del
celemín, sino sobre el candelero, para que los que entran vean el res-

---

también la gloria de María, que dijo: «Hágase en mí según tu pa-
labra» y que fue beatificada porque «creyó» en la palabra de Dios. Cf. 8,19-21, donde Jesús coloca el parentesco espiritual por encima del carnal. *Oír la palabra* tiene un sentido enfático, que sobrepasa la pura audición. Se trata de recibirla, aceptarla y de practicarla. Es el recibir cariñoso de la semilla en el seno de la tierra, guardándola para que fructifique.

La señal de Jonás. 11,29-32

Estos versos encierran la respuesta al segundo grupo de judíos, que no tenían por suficientes los milagros de Jesús y querían otros a su gusto y medida (cf. v.15-16) [4].

Toda la perícopa tiene un carácter de amenaza a los judíos por su incredulidad. Los modernos (Vögtle, Schmid) creen que Jesús renueva la señal de Jonás, no tanto por su resurrección, que también será rechazada por los judíos y fue una señal clara y misericordiosa, cuanto por su parusía, que será la prueba definitiva de su resurrección y la revelación universal de su misión de juez. Jesús no condesciende con las exigencias de los incrédulos, sino que les amenaza con una señal vindicativa. Mateo refiere la señal a la resurrección, pero Lucas la refiere al juicio de Jerusalén.

La luz sobre el candelero. 11,33-36

Esta sentencia se encuentra en 8,16, después del discurso de las parábolas, y da la razón de por qué Jesús habla en parábolas. En Mt 5,15 se aplica a los discípulos, quienes, como luz del mundo, deben lucir con su doctrina y su vida. Ahora en los v.34-36 se explica el origen de la incredulidad de los judíos, que proviene de su propia mala disposición, en virtud de la cual *han apagado* la luz que hay en el hombre para ver la verdad [5].

33 La forma de este verso es general. Expone el miembro natural de la parábola, que puede variar en la aplicación.

[4] Cf. A. Vögtle, *Der Spruch vom Jonaszeichen:* SynStn p.230-77; VD (1954) p.294s.
[5] Cf. P. Benoit, *L'oeil lampe du corp:* RB 60 (1953) 603-605.

plandor. 34 La lámpara de tu cuerpo es tu ojo. Mientras tu ojo está
sano, todo tu cuerpo está iluminado; pero cuando está enfermo, tu
cuerpo está en tinieblas. 35 Cuida, pues, que su luz no se convierta en
obscuridad. 36 Si tu cuerpo todo está iluminado y no tiene parte algu-
na obscura, estará todo iluminado, como cuando la lámpara te alum-
bra con resplandor».
37 Cuando terminó de hablar, un fariseo le convidó a comer con
él; entró en la casa y se puso a la mesa. 38 El fariseo quedó admirado
al ver que no se lavó antes de la comida. 39 El Señor le dijo: «Pues
bien, vosotros los fariseos purificáis el exterior de la copa y del plato,

---

34 El ojo corporal, en cuanto órgano humano, es el instrumento de que se vale el hombre para ver. Es la luz del candelero que ilumina. La aplicación al orden espiritual se hace en el v.35. *Ojo sano:* literalmente, «simple»; es imagen de la rectitud y simplicidad, mientras que el ojo enfermo simboliza la envidia y la hostilidad (cf. Mt 20,15). El cuerpo es figura de todo el hombre. El ojo o la luz simboliza el criterio y la voluntad, sobre todo, de la cual depende aceptar o no la verdad de la palabra de Jesús.

35 Invitación a examinarse. Según la psicología del corazón limpio o sucio, se simpatiza o se rechaza la luz de la fe. La luz aquí es la disposición interior del corazón, que busca la verdad, porque ama el vivir honesto. El ojo espiritual humano es el corazón, que puede amar las tinieblas o la luz de la verdad. Los judíos rechazan a Jesús, porque su corazón está manchado, en tinieblas.

36 En este verso se aplica la frase general del v.34 a una situación concreta. Si el hombre, por medio de la luz interior del ojo sano, está en luz interior, sin que existan en él zonas tenebrosas (= pecados y afectos al pecado), entonces, y sólo entonces, la luz de Jesús puede iluminarlo plenamente. El hombre acepta entonces la verdad de su mensaje.

Comida en casa de un fariseo. 11,37-54

Este discurso se encuentra en Mt 23,1-36 con una forma más redaccional. Lucas parece más primitivo, sobre todo por la división de fariseos (39-44) y escribas (46-52). Resulta difícil pensar que estas diatribas las pronunciara Jesús en un banquete. La reacción de Jesús contra el dueño de la casa (v.39) parece brusca. Luego no habla de la ablución ritual, sino de otros temas. Todo indica que Jesús ha roto ya con los fariseos. Es posible que la unión del banquete y de las diatribas en su conjunto sea literaria.

37 La invitación *a comer* se refiere a la comida principal del mediodía, según el griego (cf. 7,36; 14,1).

38 Jesús no se atiene a la costumbre y precepto rabínico de lavarse antes las manos. La admiración del fariseo indica hostilidad y prevención. No parece que exteriorizara con palabras su admiración.

39 *El Señor* tiene aquí el sentido cristiano que Lucas encuentra en las iglesias. Es nombre de la fe más que de la historia

pero vuestro interior está lleno de rapacidad y malicia. 40 ¡Insensatos!
Quien hizo lo exterior, ¿no hizo también el interior? 41 Pero dad de
limosna vuestros bienes, y todo lo tendréis puro. 42 Mas ¡ay de vos-
otros, fariseos, que dais el diezmo de la menta, de la ruda y de toda
legumbre, y dejáis a un lado la justicia y el amor de Dios! Es necesa-
rio practicar esto y no omitir aquello. 43 ¡Ay de vosotros, fariseos, por-
que amáis los primeros puestos en las sinagogas y los saludos en las
plazas públicas! 44 ¡Ay de vosotros, que sois como sepulcros que no
se ven, y sobre los cuales pasan los hombres sin darse cuenta!»
45 Respondió uno de los doctores de la ley y le dijo: «Maestro, al
decir esto nos ofendes también a nosotros». 46 El dijo: «¡Ay también
de vosotros, doctores de la ley, que cargáis a los hombres cargas in-

---

Por eso parece indicar que ha conocido el juicio del fariseo con su ciencia divina. Aquí empieza la diatriba contra los fariseos. La idea fundamental de la reprensión está en la diferencia que existe entre la pureza exterior y la interior del corazón. Cuidan de la higiene exterior, pero no de la interior, que hace al hombre.

40 *Insensatos:* este apelativo puede parecer duro en el banquete. Nótese también que va dirigido a todos los fariseos. El cuadro particular del banquete se ha dilatado mucho. Dios es autor de las cosas externas y de las internas. En el fondo late una primacía de lo interno sobre lo externo. Y Dios está más en lo interior que en lo exterior. Por eso, quien cuida de lo exterior, debe cuidar más de lo interior.

41 Este verso resulta oscuro en el contexto, que habla de la pureza y no de la caridad. Sin embargo, tiene un sentido exacto: la práctica de la caridad es la que hace limpio el corazón o el interior, de que se habla en el v.40. La limosna es un ejemplo de caridad. *Vuestros bienes:* literalmente, «lo que hay dentro».

42 Se trata de la ley de las décimas (Núm 18,21; Dt 14,22), que se destinaban para los levitas, privados de toda otra posesión. La tradición la extendía también a cosas tan pequeñas como el anís y el comino. *La ruda:* planta perenne, de olor fuerte, usada en medicina.

43 Los primeros puestos en las sinagogas se encontraban delante de la tribuna en que leía el lector, y eran los más visibles.

44 Mateo acentúa la antítesis entre el exterior blanco del sepulcro y el interior corrompido. Lucas da otro giro a la comparación: la justicia exterior de los fariseos oculta su interior corrupción y es ocasión de que los demás se rocen con ellos y se contagien. Lucas supone que no todos los sepulcros estaban señalados con blanco o que, por falta de luz, se tropieza con ellos.

45 Este verso sirve para introducir las diatribas contra los escribas. Probablemente es redaccional y sirve para dividir el discurso en dos partes.

46 Se hacen extensivas las diatribas a los escribas: *¡Ay también...!:* esta reprensión cuadra solamente a los escribas, que, con sus interpretaciones de la ley, la hacían intolerable. Ellos siempre encontraban manera para sentirse exentos.

tolerables y vosotros no las tocáis ni con uno de vuestros dedos! 47 ¡Ay de vosotros, que edificáis los sepulcros de los profetas a quienes vuestros padres mataron! 48 Así sois testigos y aprobáis las obras de vuestros padres, porque ellos los mataron y vosotros edificáis». 49 Por eso dijo la sabiduría de Dios: «Les enviaré profetas y apóstoles, y ellos los matarán y los perseguirán», 50 para que se pida cuenta a esta generación de la sangre de todos los profetas derramada desde el principio del mundo, 51 desde la sangre de Abel hasta la sangre de Zacarías, que pereció entre el altar y el santuario. Sí, os lo aseguro, se pedirá cuenta a esta generación. 52 ¡Ay de vosotros, doctores de la ley, que os habéis apoderado de la llave de la ciencia, y no entráis vosotros ni dejáis a los que intentan entrar!» 53 Cuando salía de allí, los escribas y fariseos comenzaron a acosarle terriblemente y a hacerle hablar sobre muchas cosas, 54 tendiéndole lazos para cogerle en alguna de sus palabras.

47-48 La unión de estos dos versos no es clara. El v.48 se une con el 47 por medio de una partícula consecutiva: *así, por tanto.* La lógica es interna y presupone el conocimiento profético de Jesús sobre el futuro de su muerte y la de sus discípulos por obra de aquellos escribas, que van a matar «al profeta» y a los profetas del NT. La construcción de los monumentos a los viejos profetas es una de tantas obras externas, que no indica un corazón recto. Si estimasen internamente a los profetas, no matarían a Cristo y a sus discípulos. Este construir hipócritamente, sin veneración interior, equivale a enterrar y matar a los profetas, como hicieron los padres. Aun en sus construcciones se revelan dignos hijos de los asesinos de los profetas.

49 Las palabras de la Sabiduría pueden aludir a Jer 7,21-29. *La sabiduría de Dios* = Dios sabio, que prevé el futuro. Este verso explica la reprensión anterior y el sentido que le hemos dado.

50-51 Este verso puede indicar consecuencia y efecto o tener sentido final. En la mentalidad semita es más probable el sentido final. El efecto que se ve ha de tener lugar, entra en el plan de Dios. El juicio aquí se extiende a toda la generación judía del tiempo de Cristo. La muerte del Mesías representa la muerte de todos los que han de morir por su causa. Se menciona el primero y el último mártir, que recuerda la Escritura: Abel y Zacarías. Abel murió porque su sacrificio fue acepto a Dios (Hebr 11,4). La muerte de Zacarías se narra en 2 Par 24,19-22.

52 Esta amenaza, de gran relieve por su forma, cierra bien la sección y se dirige expresamente contra los doctores. La llave puede ser la misma ciencia sagrada, el conocimiento de la ley (genitivo epexegético), mejor que la llave para obtener la ciencia (genitivo objetivo). Toda la ciencia sagrada se ordenaba a la fe en el Mesías. Y los doctores judíos no quisieron abrazarla ni dejaron que el pueblo la aceptase.

53-54 El final coincide con el principio. Lucas nos describe a Jesús saliendo de la casa del fariseo que lo había invitado. El efecto en sus enemigos ha sido el de una ceguera y enemistad definitiva

12 1 Entre tanto, el público había aumentado por millares y se es-
trujaban los unos a los otros. El dijo primero a sus discípulos: «Guardaos
de la levadura, es decir, de la hipocresía de los fariseos. 2 Nada hay
oculto que no se haya de descubrir, ni escondido que no se haya de
conocer. 3 Porque lo que digáis en la obscuridad será oído a la luz del
día, y lo que habléis oculto en las habitaciones privadas, será publica-
do desde las terrazas. 4 A vosotros, amigos míos, os digo: No tengáis
miedo a los que matan el cuerpo y después de eso no tienen más que
hacer. 5 Yo os enseñaré a quién debéis temer: Temed a aquel que,
después de haber matado, tiene poder para enviar al infierno. Sí, os
repito, a ése debéis temer. 6 ¿No venden cinco pájaros por dos ases?

CAPITULO 12

Este capítulo se distingue por su doctrina ascética. Casi todo se encuentra en Mateo, pero en contextos bien distintos.

1.º La verdad y valentía del cristiano (1-12).
2.º El rico necio (13-21).
3.º Las preocupaciones por las cosas temporales (22-34).
4.º Parábola de los siervos (35-48).
5.º Las exigencias de la fe (49-53).
6.º Los signos de los tiempos (54-59).

La verdad y valentía del cristiano. 12,1-12

Dos virtudes se recomiendan al discípulo de Cristo: la verdad y sinceridad, frente a la hipocresía de los fariseos (1-3), y la valentía en la confesión de la fe (4-12).

1-3 Estos tres versos corresponden a Mt 10,26s. Aunque se nos habla de la turba que se congrega en torno a Jesús, se dirigen expresamente a los discípulos. La levadura simboliza todo el espíritu y manera de ser de los fariseos. Son los mismos fariseos (genitivo epexegético). Como si dijera: guardaos de los fariseos hipócritas. El espíritu fariseo se resume en su hipocresía: vacíos de justicia, pero externamente justos. *Guardaos:* no significa que deben prevenirse contra los propios fariseos, que fácilmente engañan, sino de su espíritu, de su manera de proceder. La hipocresía que reprende Jesús comprende dos notas: *a)* una esencial, que es la carencia de auténtica virtud y justicia, y *b)* otra menos esencial, que es la simulación de la virtud. Los v.2-3 explican y motivan la exhortación primera. El verdadero ser de uno no puede mantenerse oculto mucho tiempo. El principio del v.3 [«Porque» *quoniam* (Vg)] continúa desarrollando la idea del v.2 dentro de la exhortación de prevenirse contra la hipocresía (Plummer). Lagrange lo refiere a la predicación. El v.2 se repite en 8,17 referido a la doctrina evangélica, como en Mt 10,26-27. Una misma sentencia puede tener diversas aplicaciones.

4-9 En estos versos tenemos la exhortación a confesar la fe sin miedo. *Matan el cuerpo:* esta frase sustituye con ventaja de cla-

**Pues bien, ni de uno solo de ellos pasa olvidado ante Dios. [7] Hasta los
cabellos de vuestra cabeza están todos contados. No temáis; valéis
más que muchos pájaros, [8] Os digo que al que me confiese delante
de los hombres, el Hijo del hombre lo confesará delante de los ánge-
les de Dios. [9] Y a quien me niegue delante de los hombres, lo negaré
delante de los ángeles de Dios, [10] Y a todo el que diga una palabra
contra el Hijo del hombre, le será perdonada; pero a quien blasfeme
contra el Espíritu Santo, no se le perdonará. [11] Cuando os lleven ante
las sinagogas, los magistrados y las autoridades, no os preocupéis de
cómo os defenderéis ni qué diréis, [12] pues el Espíritu Santo os ense-
ñará en aquel momento lo que conviene decir».**

**[13] Uno de entre la muchedumbre le dijo: «Maestro, di a mi her-
mano que reparta conmigo la herencia». [14] El le contestó: «Hombre,
¿quién me ha hecho a mí vuestro juez o repartidor?» [15] Y les dijo:
«Cuidad y guardaos de toda avaricia, porque la vida de los ricos no
se funda en sus riquezas».**

---

ridad la expresión de Mt 10,28: «matar el alma», que es frase semita y designa toda la vida temporal del hombre. Lucas no distingue el alma del cuerpo, porque habla de todo el ser. Dios tiene doble poder: el de matar físicamente y el de condenar. Por esto hay que temer a Dios más que a nadie. Se trata de la condenación definitiva y eterna. El *as* era la moneda más chica, la dieciseisava parte del denario. *Ante Dios:* hebraísmo reverencial para hablar de Dios. Contrasta la pequeñez del pájaro y su precio con la grandeza de Dios. *Delante de los ángeles:* equivale a «delante de mi Padre del cielo» de Mt 10,32.

10 El v.9 se refiere a los discípulos, que han reconocido a Jesús y luego lo niegan. El v.10 puede aplicarse a todos. *Hijo del hombre* aquí designa a Jesús en su condición histórica. El Espíritu Santo es el que obra en Jesús, y la blasfemia supone la resistencia y renuncia a Dios mismo; hay que entenderla en el contexto de Mt 12,32 y Mc 3,29, donde los fariseos acusan a Jesús de arrojar a los demonios en el poder de Beelzebul. La blasfemia contra el Espíritu Santo supone la renuncia al mismo Espíritu que obra en el hombre la conversión.

11-12 El mismo Espíritu Santo, que rechazan los incrédulos, actúa y habita en los creyentes, de modo especial cuando tienen que confesar a Jesús. Este texto vuelve a aparecer en 21,14s, de acuerdo con Mc 13,11. Se trata de un aliento en la hora del martirio. La unión con el v.10 la da el nombre de «Espíritu Santo».

El rico necio. 12,13-21 [1]

13-14 En Oriente es frecuente acudir a una autoridad religiosa aun para cuestiones temporales, y los rabinos intervenían con facilidad. Jesús se niega a tomar parte en un asunto terreno. Su respuesta se apoya en Ex 2,14.

15 Aquí empieza otro tema, que es el central de la parábola. El afán de riquezas es una necedad, porque la vida temporal no se funda ni depende de ellas.

[1] Cf. P. Joüon: RScR 29 (1939) 486-89.

[16] Y les propuso una parábola, diciendo: «El campo de cierto hom-
bre rico llevó gran cosecha. [17] Y deliberaba y decía para sí: ¿Qué
haré, porque no tengo ya dónde llevar mis frutos? [18] Y dijo: «Voy a
hacer esto: derribaré mis graneros y edificaré mayores. Allí reuniré
el trigo y todos mis bienes. [19] Y diré a mi alma: Alma, tienes muchos
bienes guardados para muchos años. Descansa, come, bebe y alégra-
te». [20] Pero Dios le dijo: «Necio, esta noche te reclamarán tu alma.
Y las cosas que has preparado, ¿para quién serán?» [21] Así es el que
atesora para sí y no se enriquece en Dios».
[22] Y dijo a sus discípulos: «Por esto digo a vosotros: No os angus-
tiéis por la existencia, qué comeréis, con qué cubriréis el cuerpo.
[23] Porque la vida vale más que el alimento, y el cuerpo más que el
vestido. [24] Considerad los cuervos, que no siembran ni siegan. No tie-
nen despensa ni graneros, pero Dios los alimenta. [25] ¿Quién de vos-

---

16-19 En estos versos tenemos el cuadro sensible de la parábola. El tipo. El protagonista es ya rico, pero no se sacia. En el soliloquio se retrata a sí mismo. Seguro de sí, planea para el futuro goces sin medida. No interesa tanto su egoísmo o su afán de placeres. Lo que interesa en su retrato es la seguridad que se promete para el futuro.

20 Dios es el dueño de la vida y ahora interviene él con sus planes absolutos. Dios es quien reclama el alma, es decir, la vida, que le había prestado (cf. Sab 15,8). La pregunta que Dios hace sobre la suerte de los bienes acumulados tiende a poner de relieve la necedad del rico. Poco importa que pasen a manos de sus hijos; lo que importa es que el propio rico no los va a gozar. Aquí tampoco interesa la suerte que le quepa en la eternidad. Sólo interesa poner de manifiesto la vanidad de los afanes y proyectos del rico. Se ha equivocado en la programación de su vida.

21 Este verso expresa la moral de la parábola. Vanidad de las riquezas mundanas. Al mismo tiempo se extiende la conclusión hacia la solidez de las riquezas espirituales, que no entraban en la parábola, y se prepara la sección siguiente.

Preocupación por lo temporal. 12,22-34 (= Mt 6,19-33)

En estos versos hace Jesús la aplicación de la parábola del rico necio en el plano positivo del discípulo suyo.

22 *Por esto:* porque la confianza en las riquezas es necia, hay que tener otra confianza, la divina.

24 En vez de las aves del cielo (Mt 6,26), el texto de Lucas menciona a los cuervos, animales impuros y despreciados (Lev 11, 5; Dt 14,14), que sus propios padres abandonan, según los rabinos (cf. Sal 147,9; Job 38,41). Los graneros aluden a los del rico necio.

25-26 El codo era medida de longitud. Por eso ἡλικία significa aquí estatura y no edad. Así lo han entendido también las viejas versiones. Sin embargo, los modernos (Lagr., Schmid) traducen por «edad», y el contexto de la parábola del rico necio favorece este sentido. Vivir un día más no está en nuestro poder. Si un codo de

otros, con angustiarse, puede añadir un codo a su existencia? 26 Por
tanto, si no podéis lo más pequeño, ¿por qué os angustiáis de lo demás?
27 Considerad los lirios, cómo crecen, no trabajan, no hilan. Pero os
digo que ni Salomón en toda su gloria se vistió como uno de ellos.
28 Si a la hierba, que hoy está en el campo y mañana es arrojada al
horno, Dios así la viste, ¿cuánto más a vosotros, hombres de poca fe?
29 Vosotros no busquéis qué comeréis y qué beberéis. No os angus-
tiéis. 30 Porque todas estas cosas buscan las gentes del mundo y vues-
tro Padre sabe que las necesitáis. 31 Buscad, pues, su reino, y estas cosas
se os darán por añadidura. 32 No temas, pequeño rebaño, porque vues-
tro Padre quiere daros el reino. 33 Vended lo que tenéis y dad limos-
na. Haceos sacos que no envejecen, un tesoro que no se agota en el
cielo, donde no llega el ladrón ni la polilla destruye. 34 Porque donde
está vuestro tesoro, allí estará vuestro corazón.
35 Estad ceñidos y con las lámparas encendidas. 36 Estad como los
que esperan a su señor de vuelta del banquete de bodas para abrirle

---

la duración de nuestra existencia está en manos de Dios solamente, ¡cuánto más todo el conjunto!

27-28 Del mundo de las aves se pasa al de las flores para ilustrar la misma lección sobre la confianza en la providencia de Dios [2].

29 Resume la lección espiritual de los ejemplos anteriores.

30 Las gentes del mundo son los que están fuera del Evangelio y al margen de Cristo. Fraseología cristiana (Jn 1,10). El creyente debe diferenciarse de los infieles por su fe y confianza en la Providencia. Providencia sabia, que sabe muy bien lo que necesitamos aun en el orden humano y temporal.

31 El afán del cristiano se debe centrar en el reino del Padre, que es de valores eternos. Este verso es como la conclusión. Todo se debe subordinar al reino de Dios. Lucas ha acentuado más que Mateo la entrega al reino de Dios.

32 Este verso se une con lo que precede por la fuerza de atracción de la palabra *reino*. Los discípulos, en medio del mundo materialista, forman como un «rebaño pequeño», incomprendido y perseguido. Lo exiguo del número puede hacerles temer, pero Dios está con ellos para darles el reino [3].

33 Lucas es el evangelista de la renuncia y de la limosna.

34 Este verso se une muy bien con la práctica de la renuncia y de la limosna. Dándolo todo a los pobres, nos creamos un tesoro en el cielo, que tirará cada día más de nuestro corazón. Al poner el tesoro en el cielo, se pone allí el corazón y el centro de toda l actividad.

Parábola de los siervos. 12,35-48 (= Mt 24,43-51; Mc 13,33-37

La idea del juicio preside la unidad literaria de esta sección. Casi todo esto lo ha puesto Mateo en el discurso de la parusía.

35-36 El v.35 aconseja metafóricamente la preparación y es l introducción del tema. *Ceñidos:* lit. «los lomos ceñidos». La acció

[2] Cf. H. Reuben, *Le lis des champs:* RB 54 (1947) 362-64.
[3] Cf. W. Pesch, *Zur Formgeschichte u. Exegese von LK 12,32:* B 41 (1960) 25-40.356-7

n seguida cuando llegue y llame. 37 ¡Dichosos los siervos que, a su
uelta, encuentra el señor despiertos! En verdad os digo que se ce-
ñirá, los sentará a la mesa y se pondrá a servirles. 38 Y aunque sea en
a segunda o en la tercera vigilia, cuando vuelve, si los encuentra así,
¡felices serán ellos! 39 Sabed esto: que si el señor de la casa supiese la
hora en que el ladrón había de venir, no dejaría que abriesen su casa.
0 Vosotros, pues, estad preparados, porque el Hijo del hombre ven-
drá en la hora que no pensáis».
41 Pedro le dijo: «Señor, ¿dices esta parábola a nosotros o a todos?»
42 El Señor respondió: «Pues ¿quién será el administrador pruden-
e y fiel a quien el señor ponga al frente de su servidumbre para que

---

le ceñirse los lomos sirve para alzar los vestidos y que no estorben n el trabajo. Equivale, pues, a «estar preparados para el trabajo», omo los esclavos, que esperan a su señor para servirle. El cadáver lel esclavo se distingue en las ruinas de Pompeya por el ceñidor, que e ha conservado.

37 En este verso se pasa al orden espiritual y eterno. Lo que o se da en la tierra, se dará en el cielo. Que el Señor sirva a sus iervos.

38 Este verso acentúa la incertidumbre de la venida del Señor. No se ve claro si habla según la numeración romana de las uatro vigilias (Mc 6,48; 13,35) o la hebrea, que cuenta solamente res (Esdr 14,24; Jue 7,19).

39 Una nueva imagen para significar la incertidumbre de la enida del Señor (1 Tes 5,2). Esta del ladrón acentúa más la incerdumbre.

40 La preparación que se recomienda no consiste solamente la vigilancia, sino en el cumplimiento constante del deber, como ego en 41-46. La incertidumbre se pudo colorear psicológicaente con tintes de proximidad. La incertidumbre se aplica más rde sólo a los malos, pues los fieles viven siempre preparados Tes 5,2.4; 2 Pe 3,10)[4].

41 La pregunta de Pedro, en forma muy semejante a Mc 13,37, se aplica tanto a lo que precede inmediatamente cuanto a la parábola de los siervos que esperan (35-38). Lucas pretende llamar atención de los superiores de la Iglesia.

42 Aquí empieza una imagen nueva (42-46), que inculca la elidad en el servicio más que la vigilancia (35-38). La fidelidad pide sobre todo a los que, como los apóstoles, han recibido un rgo en la comunidad. El siervo es «un administrador», porque ıcas piensa en los apóstoles. Expresamente se habla de un siervo e está al frente de los otros siervos y siervas (v.45). Entre otras nciones tiene la misión de dar a cada uno su ración diaria (v.42). ausencia del señor aquí se concibe como más duradera. La actud del siervo puede ser doble: fidelidad, y entonces es premiado un mejorado en la promoción (43-44), o de infidelidad y abuso confianza (45-46), y entonces es castigado como si no hubiera o creyente.

Cf. P. Joüon: RScR 3 (1940) 365-68.

le dé a su tiempo la comida correspondiente? 43 Dichoso el siervo
aquel a quien su señor, al volver, encuentre obrando así. 44 Verdade-
ramente, os digo que le pondrá al frente de todos sus bienes. 45 Pero
si el siervo dice en su corazón: Mi amo tarda en venir, y comienza a
golpear a los criados y a las criadas, a comer, a beber y a embriagarse,
46 vendrá su amo en el día que no espera y en la hora que no conoce,
lo castigará severamente y le dará la suerte de los infieles. 47 El siervo
que, conociendo la voluntad de su señor, no ha preparado ni obrado
conforme a ella, será golpeado mucho; 48 pero el que no la conoce,aun-
que haga cosas dignas de azotes, será golpeado poco. Pues a todo el
que se ha dado mucho, se le exigirá mucho, y al que se ha confiado
mucho, se pedirá mucho.
49 He venido a echar fuego en la tierra, y ¡cómo deseo que arda
ya! 50 Con un bautismo tengo que ser bautizado, y ¡cómo sufro mien-
tras se cumple! 51 ¿Creéis que he venido a traer paz en la tierra? Os
digo que no, sino más bien división. 52 Porque en adelante habrá en
una casa cinco divididos, tres contra dos, y dos contra tres. 53 El padre
contra el hijo, y el hijo contra el padre; la madre contra la hija, y la
hija contra la madre; la suegra contra la nuera, y la nuera contra la
suegra».

47-48 Aquí tenemos un pensamiento nuevo: la medida del siervo malo depende del mayor o menor conocimiento que tenga de la voluntad de su señor. Esta doctrina se aplica a cualquier siervo. Probablemente se alude a la responsabilidad de los escribas, conocedores de la ley, y al pueblo ignorante (*'am haares*). 48b contiene un principio todavía más general. Los dones que se reciben de Dios son como un patrimonio dado en administración.

Las exigencias de la fe. 12,49-53 (= Mt 10,34-36)

Jesús, con su persona, su doctrina y su vida, ha traído la guerr al mundo. Ha llegado el momento de las decisiones. No cabe l neutralidad. La decisión en pro o en contra de Jesús romperá l paz en el seno mismo de las familias.

49 El sentido de este verso es seguro a la luz de los que si guen. No se trata del fuego del entusiasmo, de la ardiente entreg a la causa del reino de Dios (Ecli 48,1), del fuego del juicio (3,9.1(o del Espíritu (Act 2,3), sino del fuego de la lucha. El contenido c este verso corresponde a 51-53. Jesús desea que empiece esta luch porque ésa es su misión: ha venido para esto. Esta es la voluntad d Padre. El deseo indica dos cosas: que no ha empezado todavía lucha y que quiere que empiece [5].

50 El fuego de la lucha tiene que recaer primero sobre Jesú Su venida al mundo trae el sufrimiento para sí y para los suyc Pero él va delante en el camino del dolor y de la lucha. El bautisn tiene aquí sentido figurado y simboliza toda la pasión y agonía Jesús, que Lucas describirá muy al vivo.

51-53 Jesús no ha venido a traer la paz en el sentido mater de la palabra, en cuanto que excluye el padecimiento en la tier

5 Cf. F. H. Seper: VD 36 (1958) 147-153.

[54] Y a las turbas decía: «Cuando veis que una nube se levanta por
poniente, en seguida decís: Hay lluvia. Y así sucede. [55] Y, cuando so-
pla viento sur, decís que hará calor. Y hace. [56] ¡Hipócritas!, sabéis
averiguar el estado de la tierra y del cielo, y ¿cómo no estudiáis este
tiempo? [57] ¿Por qué no juzgáis por vosotros mismos lo justo? [58] Por-
que, mientras vas con tu adversario al magistrado, procura librarte
de él, no sea que te arrastre hasta el juez, y el juez te entregue al guar-
dia, y el guardia te meta en la cárcel. [59] Te digo que no saldrás de allí
hasta que pagues el último céntimo».

---

ju mensaje se dirige a un mundo enemigo de Dios y empuja a los ıombres a decidirse en pro o en contra de Dios. Y así los hombres e van a dividir en dos frentes: los que están por Dios y los que iguen con las pasiones desordenadas. La lucha adquiere caracteres rágicos dentro de la misma casa. Los ejemplos de los v.52-53 sirven ɪara poner de relieve el sentido trágico del Evangelio. La confesión e Cristo encontrará oposición en seres muy queridos. El Evangelio ay que ponerlo por encima de los intereses y afectos humanos ıás sagrados. La discordia en el seno mismo de las familias se men- iona en la apocalíptica judía y se considera parte de los dolores ıesiánicos que precederán al alumbramiento del Mesías (cf. 4 sdr 6,24).

Los signos de los tiempos. 12,54-59

Exhortación a la conversión en vista de la proximidad del juicio.

54-56 Jesús ahora habla a los de fuera. Los discípulos ya han ɔmprendido los signos del tiempo y han optado por Cristo. Los díos conocen bien los signos del tiempo. Jesús se fija en las seña- s de lluvia y en las del calor. Más importante es conocer el tiempo :l Mesías. Las señales de su venida son claras. Los judíos son pócritas, porque su ignorancia se debe más a la voluntad que al ıtendimiento (cf. 12,1). Jesús pretende así inculcar el valor crítico ·l momento presente.

57 Este verso es transición. *Lo justo:* lo que el momento pre- nte exige, lo que ahora conviene, debe cada uno conocerlo por sí. ɔ que ahora conviene es la penitencia.

58-59 El nuevo ejemplo pretende evidenciar cómo hay que rar razonablemente en el plano espiritual y religioso. La figura del mbre que va al juez es equivalente a la situación de todo hombre nte a Dios. Conviene explicar la imagen en su conjunto y no scar en cada rasgo una aplicación y sentido espiritual.

CAPITULO 13

En la primera parte se continúa la exhortación a la penitencia (9); luego siguen varios episodios inconexos, como la curación de u mujer en día de sábado (10-17), las parábolas de la mostaza y l adura (18-21), la condenación de los judíos y el llamamiento de l paganos (22-30), las asechanzas de Herodes y el plan de Dios (-33), la profecía sobre la ruina de Jerusalén (34-35).

13 1 Llegaron entonces algunos anunciando lo de los galileos, cuya
sangre mezcló Pilato con la de sus sacrificios. 2 Respondió y les dijo:
«¿Creéis vosotros que esos galileos eran más pecadores que los demás
por haber sufrido semejante suerte? 3 No, os lo aseguro; si vosotros
no os arrepentís, todos pereceréis igualmente. 4 Y aquellos dieciocho
sobre los cuales cayó la torre de Siloé y los mató, ¿creéis vosotros que
eran más culpables que los demás que vivían en Jerusalén? 5 No, os
lo aseguro; si no os arrepentís, todos pereceréis igualmente».
6 Y les propuso esta parábola: «Un hombre tenía plantada una hi-
guera en su viña, y vino en busca de fruto y no encontró nada en ella.
7 Dijo, pues, al que cultivaba la viña: «Mira, hace ya tres años que
vengo a buscar fruto en esta higuera, y no lo encuentro. Córtala
¿para qué va a ocupar inútilmente la tierra?» 8 El le respondió: «Se-
ñor, déjala aún otro año; voy a cavar alrededor de ella y a echarle
abono, 9 a ver si da fruto; si no, la cortas más adelante».

Llamamiento a la penitencia. 13,1-9

Dos partes: una general (1-5), otra en parábola, la parábola d la higuera (6-9).

1 El teatro de la acción sanguinaria de Pilato es el templc donde solamente se podían ofrecer sacrificios. El tiempo, una fiest de Pascua, cuando los laicos podían tomar parte en los sacrificios Pilato los mandó matar cuando ofrecían los sacrificios; así se pud mezclar la sangre humana con la de las víctimas. El hecho de qu ahora den la noticia a Jesús, prueba que no distamos mucho de suceso.

2 La respuesta de Jesús supone la creencia popular de qu no hay dolor sin culpa, todo dolor es un castigo. Jesús no rechaz la relación entre dolor y culpa, pero no admite la proporción entr dolor y culpa. Otros son más pecadores que los galileos y no ha sido castigados (cf. Jn 9,2).

3 La suerte de los galileos debe servir de aviso a los demá que serán castigados si no hacen penitencia. El castigo en que pien sa Jesús, sin excluir el escatológico, debe de tener carácter tempor por la relación con el de los galileos. Probablemente se refiere castigo del año 70, donde los romanos fueron también ejecutor de la ira divina.

4 La piscina de Siloé estaba en el lado sur-oriental de Jeru salén y se alimentaba con las aguas del canal de Ezequías (4 R 20,20). La piscina dio nombre a sus alrededores (cf. Jn 9,7). L torre debió de pertenecer a la muralla de aquella parte.

5 La misma conclusión, por vía de refrán, que va en el v.

La parábola de la higuera encierra una doctrina que aparece en la predicación de Juan (3,9), y no debe confundirse con la ma dición de la higuera estéril en Mc 11,12-14.20-25.

6-9 En estos versos tenemos solamente el cuadro human lo que se llama tipo en la literatura parabólica. El cuadro espiritu el antitipo, se sobrentiende. En la interpretación debe siempre pr

[10] Enseñaba en una de las sinagogas un sábado [11] y había allí una mujer enferma hacía dieciocho años. Estaba encorvada y no podía de ninguna manera ponerse derecha. [12] Como la vio Jesús, la llamó en voz alta y le dijo: «Mujer, quedas libre de tu enfermedad». [13] Y le impuso las manos. Al instante se enderezó y glorificaba a Dios. [14] El jefe de la sinagoga respondió enfadado, porque Jesús había curado en día de sábado, y decía a la gente: «Hay seis días en los cuales se puede trabajar. Por tanto, venid esos días para ser curados y no en el día de sábado». [15] El Señor respondió y le dijo: «Hipócritas, ¿no desata cada uno de vosotros su buey o su asno en sábado y lo lleva desde el pesebre a beber? [16] Y a ésta, que es hija de Abraham, a quien ató Satanás hace dieciocho años, ¿no se había de librar de su ligadura en día de sábado?» [17] Con estas cosas que decía se avergonzaban todos sus adversarios, mientras que todo el pueblo se alegraba de todas las maravillas que obraba.

---

cederse conforme al sabio consejo de Maldonado: distinguiendo entre rasgos esenciales y ornamentales *(emblemata)*. Esenciales aquí son el hecho de no dar fruto y la espera en general; finalmente, el castigo. Tres ideas que se cumplen en el pueblo judío: no da fruto, Dios espera, al fin lo castiga. La aplicación es extensiva al hombre en general, pues la historia judía sintetiza la historia humana entera [1].

Curación de la mujer encorvada. 13,10-17

Este es el segundo caso de curación en día de sábado (cf. 6,6-11). Luego aparecerá un tercero (14,1-6).

10-11 Las circunstancias son: en una sinagoga, en día de sábado, una mujer con dieciocho años de enfermedad. Lucas, médico, hace notar que no podía ponerse derecha «de ninguna manera».

12-13 Narración de la curación. Reviste las siguientes circunstancias: Jesús tiene la iniciativa. Llama en voz alta a la enferma para atraer la atención de todos sobre el caso. Le habla primero, luego le impone las manos y se opera la curación. La imposición de las manos es siempre dato de Lucas, como el hecho de «glorificar a Dios».

14 La reacción del jefe de la sinagoga está muy bien descrita: no se atreve a hablar directamente contra Jesús y se queja a los enfermos. Esto prueba que habían acudido otros enfermos en torno a Jesús.

15-16 La respuesta del Señor procede primero por vía de ejemplo y *de minori ad maius*. La curación y la enfermedad están expresadas dentro de la imagen de la ligadura. Jesús se dirige a «los hipócritas» en general, es decir, a los escribas y fariseos, cuyo espíritu de apariencias exteriores y vaciedad interior transmitían a muchos.

17 Aquí Lucas resume el doble efecto que causaba la verdad y energía de la palabra del Señor: vergüenza y resentimiento en los adversarios y alegría en el pueblo honrado.

[1] Cf. F. N. Faccio: VD 29 (1951) 257-61; W. R. Farmer, *Notes on a Literary and Formcritical of Some of the Synoptic Material to Luke (13,1-9,15)*: NTSt 8 (1962) 301-316.

18 Y decía: «¿A qué es semejante el reino de Dios y a qué lo compa-
raré? 19 Es semejante al grano de mostaza que tomó un hombre y lo
echó en su huerto, y creció y se hizo un árbol grande y las aves del
cielo habitaron en sus ramas».
20 Dijo además: «¿A qué compararé el reino de Dios? 21 Es seme-
jante a la levadura que cogió una mujer y la metió en tres medidas de
harina, hasta que todo fermentó».
22 En el viaje a Jerusalén, pasaba enseñando por ciudades y aldeas.
23 Uno le dijo: «Señor, ¿son pocos los que se salvan?» Y él les dijo:

Parábola de la mostaza. 13,18-19 (= Mt 13,31-32; Mc 30-32)

El árbol en que se desarrolla el grano no se debe tomar a la letra. Sólo pretende acentuar el tamaño del arbusto. La fuerza del ejemplo debe ponerse en el contraste que hay entre la pequeñez de la semilla y la magnitud de la planta. Es curioso que sólo Lucas habla del huerto en que se siembra. Esto puede hacer creer que Lucas piensa o concibe la narración en un ambiente extrapalestinense. La aplicación se hace al principio, según la forma ordinaria en la literatura rabínica. La comparación se establece entre el grano y el reino de Dios (Lucas), frente a «reino de los cielos» (Mateo y Marcos), que se hace visible en la Iglesia.

Parábola de la levadura. 13,20-21 (= Mt 13,33; cf. 1 Cor 5,6; Gál 5,9)

El sentido y la forma es como en la parábola anterior. Contraste entre la cantidad pequeña de la levadura y la fuerza que desarrolla en una masa muy superior. Las tres medidas *(sata tria)* propias de los cereales pueden ser las ordinarias en una cocción casera. Los críticos discuten si la mostaza mira más a la extensión del reino, y la levadura a la penetración y profundidad; creemos que los dos aspectos entran en las dos parábolas, que acentúan la fuerza vital del Evangelio, poder de Dios para la salvación de todo el que cree (Rom 1,16).

Reprobación de los judíos. 13,22-30

Esta exhortación a los judíos está compuesta de sentencias que Mateo trae en diversos sitios. A los v.23-24 se unen diversas sentencias de contenido parecido; 25-27 forman una unidad originaria, que corresponde a Mt 7,22s. Los v.28-29 corresponden a Mt 8,11-12 [2].

22 Aquí se menciona por segunda vez que Jesús está de camino hacia Jerusalén.

23 La pregunta sobre el número de los que se salvan inquietaba a los judíos contemporáneos. Los rabinos respondían: Todo Israel debía participar en el mundo nuevo, aun el *'am haares*, que

[2] Cf. F. Mussner, *Das Gleichnis von Gertrengen Mahlherrn:* TTZ 65 (1956) 129-43.

24 «Luchad para entrar por la puerta estrecha, porque os digo que
muchos pretenderán entrar y no podrán. 25 Después que el dueño de
la casa se levante para cerrar la puerta, vosotros, los que estéis fuera,
comenzaréis a golpearla, diciendo: Señor, ábrenos. El os contestará:
No sé de dónde sois vosotros. 26 Entonces comenzaréis a decir: Co-
mimos y bebimos contigo, y tú enseñaste en nuestras calles. 27 Pero
contestará: Os aseguro que no sé de dónde sois; alejaos de mí todos
los obradores de la iniquidad. 28 Allí será el llanto y el rechinar de dien-
tes, cuando veáis a Abraham, a Isaac, a Jacob y a todos los profetas en
el reino de Dios, pero vosotros arrojados fuera. 29 Vendrán del Orien-
te y del Occidente, del Norte y del Mediodía, y se sentarán a la mesa,

---

no conoce la ley. Solamente se excluían los pecadores más abominables. La salvación estaba vinculada al pueblo como tal. En cambio, el libro IV de Esdras se muestra pesimista. El Altísimo ha creado este mundo por amor a muchos; el mundo futuro, por amor a pocos (8,1); los que se condenan son más que los que se salvan (9,15).

24 Este verso consta de una exhortación y de una razón. Jesús no responde teóricamente a la pregunta. Su respuesta es práctica; aconseja la lucha y el esfuerzo para llegar a la vida eterna. Es lo único que tiene que decirnos a este respecto. El número de los que se salvan pertenece al secreto de Dios. La dificultad de la salvación se expresa con la imagen de la puerta estrecha (cf. Mt 7,13s). La segunda parte se presenta literariamente como un motivo para que luchemos por la salvación: porque habrá muchos que no llegarán a tiempo. Se esforzarán cuando ya el esfuerzo será inútil. El momento de resolverse es ahora, cuando Jesús exhorta a la penitencia.

25 Aquí parece que empieza un nuevo período y un nuevo pensamiento. Tanto la situación como el sujeto (vosotros) ha cambiado. La imagen de la puerta estrecha se cambia en la de la puerta «cerrada», por donde ya no se puede pasar. Por la «estrecha» se puede pasar, aunque difícilmente. La situación es la de la sala de un banquete, símbolo de la vida eterna. Cristo, como señor de la casa, ha cerrado la puerta y responde con un «no os conozco» a los que llaman insistentemente. Ya es tarde.

26-27 Los que están fuera son los judíos contemporáneos de Jesús. Mt 7,22.23 se aplica a todos los malos cristianos. Jesús no admite los valores humanos y externos; solamente reconoce a los que hacen la voluntad de su Padre. «No conocer» es la fórmula judía de la excomunión, que implica la total rotura personal.

28-29 Estos versos los ha puesto Mateo en la perícopa del centurión. En Lucas tampoco están en su momento histórico, como indica el adverbio *allí*, falto de relación. Está aquí porque dice bien con la situación de los que han sido excluidos del reino.

Llanto y rechinar de dientes: frases figuradas que indican penitencia y desesperación impotente. Los judíos se pagaban de su descendencia de Abraham, que ahora no les vale. En su lugar entran en la sala del banquete del cielo los gentiles de todo el mundo.

en el reino de Dios. [30] Y los que son últimos serán los primeros y los
que son primeros serán los últimos».
[31] En aquel momento se acercaron unos fariseos, que le dijeron:
«Sal y márchate de aquí, porque Herodes quiere matarte». El les dijo:
[32] «Id a decir a esa zorra: mira, yo arrojo a los demonios y obro cura-
ciones hoy y mañana y al tercer día termino. [33] Pero hoy, mañana y
el día siguiente debo marchar, porque no conviene que un profeta
perezca fuera de Jerusalén.
[34] ¡Jerusalén, Jerusalén!, que matas a los profetas y apedreas a los
que te son enviados. ¡Cuántas veces he querido reunir a tus hijos co-

---

30 Esta máxima está en Mc 10,31 y en Mt 20,16. Aquí por su relación con 28s se refiere a los paganos y a los judíos. Los gentiles eran «los últimos» respecto al pueblo de Dios. Los judíos, que han rechazado al Mesías, ahora son excluidos de la salvación y pasan a ser «los últimos», los abandonados y excluidos.

Intentos de Herodes. 13,31-33

31 La advertencia la hacen «unos fariseos», que no debían desear cosa buena para Jesús. Tampoco es probable que Herodes quisiese matarlo, pues la muerte de Juan la hizo forzado. Cabe que los fariseos deseasen que Jesús se marchara a otra parte. El territorio de Herodes comprendía Galilea y Perea.

32 La zorra es símbolo de astucia. Jesús indica que no se deja engañar por nadie y que tiene su plan bien definido. *Hoy y mañana:* es modo de indicar que le queda todavía algún tiempo para su ministerio. *Al tercer día:* indica el término (cf. Os 6,2). Veladamente alude a su muerte y pasión.

33 *Hoy, mañana y el día siguiente:* expresa un período o duración de tiempo, pasado el cual debe partir para Jerusalén. Puede ser una repetición del v.32. *El día siguiente* equivale al tercer día. *Marchar* tiene el sentido de salir y corresponde al consejo que le dan en el v.31. La salida coincide con el tercer día de la muerte, como indica la segunda parte, que da la razón de la partida: porque debe morir en Jerusalén. La Peschita ha traducido: «Hoy y mañana y al día siguiente debo *obrar*», refiriéndose al período de la actividad pública que todavía le queda. Pero así fuerza el sentido de πορεύεσθαι, que corresponde al πορεύου del v.31 y no se explica el sentido causal del ὅτι. Debe marchar porque tiene que morir en Jerusalén. Este episodio puede muy bien pertenecer al ministerio en Perea, que siguió al de Galilea.

Quejas contra Jerusalén. 13,34-35 (= Mt 23,37-39)

El nombre de Jerusalén (v.33) atrae literariamente estas sentencias, que se debieron de pronunciar dentro ya de Jerusalén.

34 La repetición del nombre de Jerusalén indica un afecto y amor despreciado. Siempre ha rechazado y matado a los enviados de Dios (3 Re 18,4.13; 19,10; Jer 26,20; Hebr 11,32.37). Los hijos

mo el ave que cubre su nido bajo las alas, y no quisisteis! 35 Vuestra
casa quedará desierta. Os aseguro que no me volveréis a ver hasta
que digáis: ¡Bendito el que viene en nombre del Señor!»

---

de Jerusalén deben de referirse a los propios habitantes, y todo supone una actividad frecuente en la capital. *Como el ave:* el griego tiene sentido general de ave, pero puede aplicarse particularmente a la gallina. *Su nido:* se refiere concretamente a los polluelos. Se podría traducir: su pollada. La imagen de la gallina extendiendo sus alas se usa en el AT para simbolizar la protección divina (Dt 32, 11; Is 3,15). Frecuente en los Salmos.

35 *Vuestra casa:* la ciudad. El templo no es casa de los hombres, sino de Dios. *Desierta:* abandonada de Dios a su propia suerte. El nombre de Dios está latente en la forma pasiva: será dejada, abandonada. El abandono será, pues, por parte de Dios y no de los habitantes. La destrucción del templo y de la ciudad hará patente el abandono divino. El propio Jesús abandonará la ciudad hasta que lo saluden con las palabras de Sal 118,26. No parece que se refiera a la entrada del domingo de Ramos. La frase tiene un peso y valor más profundo. Se trata de una profecía sobre la venida de Jesús investido de gloria y poder. El homenaje de los judíos parece espontáneo y no forzado. El acento recae sobre el momento del encuentro y no tanto sobre las personas que tributan el homenaje. Para concretar la venida se ha hablado de la entrada del domingo de Ramos, de la ruina de Jerusalén, de la parusía final, de la conversión de los judíos (Rom 11,25). El texto habla de una manifestación gloriosa de Cristo y una aclamación por parte de los judíos. Late un misterio que no podemos explicar.

CAPITULO 14

En este capítulo tenemos:

1.º La curación del hidrópico (1-6).
2.º La parábola de los primeros puestos (7-11).
3.º La parábola de los invitados pobres (12-14).
4.º La parábola del gran banquete (15-24).
5.º La renuncia del verdadero discípulo (25-35).

El marco del capítulo es doble: *a)* v.1-24, estamos en un banquete; *b)* v.25-35, estamos de camino (v.25, «caminaba con él...»). El material del capítulo es ciertamente heterogéneo. Perícopas independientes están agrupadas en un todo homogéneo. Perícopas que han podido pertenecer a distintos banquetes, han sido agrupadas en un mismo banquete por el trabajo redaccional de Lucas (v.1-24). Sentencias que se han podido pronunciar en distintas ocasiones, se presentan como pronunciadas en un mismo viaje (25-35). El marco literario no rebaja en nada la verdad de la historia [1].

[1] Cf. X. de Meeûs, *Composition de Lc XIV et genre symposiaque:* EThL 37 (1961) 847-70.

14
[1] Habiendo entrado un sábado a comer en casa de un jefe de los
fariseos, ellos le observaban. [2] Estaba delante de él un hombre hidró-
pico. [3] Jesús preguntó a los doctores de la ley y a los fariseos: «¿Es lí-
cito curar en sábado o no?» [4] Ellos callaron, y, cogiéndole, lo curó y
lo despidió. [5] Y les dijo: «¿Quién de vosotros, si su hijo o su buey cae
en un pozo, no lo saca en seguida en el día de sábado?» [6] Y no pudieron
replicar a esto.
[7] Habiendo notado cómo los invitados elegían los primeros pues-
tos, les dijo esta parábola: [8] «Cuando alguno te convide a un banquete
de bodas, no te sientes en el primer puesto, no sea que haya otro invi-
tado más digno que tú, [9] y tengas con vergüenza que ocupar el último
puesto. [10] Por el contrario, cuando te conviden, ponte en el último lu-
gar; de esta manera, cuando venga el que te convidó, te dirá: Amigo,
sube más arriba. Y entonces quedarás bien delante de todos los con-
vidados. [11] Porque todo el que se ensalza será humillado y el que se
humilla será ensalzado».

Curación de un hidrópico. 14,1-6

1 Era frecuente invitar a comer al maestro que había tenido el discurso en la sinagoga. Los alimentos se habían preparado la víspera. Por eso el viernes se llamaba *parasceve*, día de preparación. Jesús es invitado para ser espiado.

2 La costumbre oriental permitía entrar a todos en la casa en que se daba un banquete. ¿Cómo se encontraba allí el hidrópico? ¿Era un advenedizo? ¿Un familiar y amigo? No interesa. Es un necesitado y Jesús va a hacer misericordia con él; pero antes quiere hacerla con sus enemigos, iluminándolos espiritualmente.

3 La pregunta a los doctores tiende a poner de relieve la importancia que tiene la obra de caridad.

4 El silencio de los doctores prueba su conciencia de inferioridad. Jesús rompe el silencio, respondiendo con las obras. Así demuestra que es lícito curar en sábado. *Lo despidió:* esto puede probar que el enfermo era un advenedizo, que había acudido buscando su curación.

5 El ejemplo es apodíctico. Todos salvaban al hijo o al animal doméstico aunque fuera sábado. No es cierta la lectura de «hijo», que acepta la mayoría de los críticos. En su lugar lee «asno» Soden con S L 33 579 y la Vg. Es la lectura que recientemente prefiere A. Lobina [2].

Los primeros puestos. 14,7-11

Lucas llama a este discurso «una parábola», una enseñanza en forma metafórica. Se trata de un ejemplo de la vida humana que ilumina una recomendación moral. Jesús tiene experiencia de esta realidad humana y la traslada al campo religioso. Hasta el v.10 tenemos el hecho humano en la esfera profana. La aplicación se hace

[2] Cf. RevB 19 (1957) 199-200; Liese: VD 11 (1931) 257-61.

12 Decía también al que le había convidado: «Cuando des una
comida o una cena, no llames a tus amigos, ni a tus hermanos, ni a
tus parientes, ni a los vecinos ricos, no sea que ellos te conviden a su
vez, y quedes con eso pagado. 13 Cuando des un banquete, convida a
los pobres, a los lisiados, a los cojos, a los ciegos: 14 y serás dichoso,
porque no tienen con qué recompensarte y se te recompensará en la
resurrección de los justos».

---

en el v.11, sentencia que se repite en 18,14. Es la norma que sigue Dios con los hombres. La forma pasiva se refiere a la acción de Dios.

La invitación de los pobres. 14,12-14

Este discurso debe interpretarse espiritualmente y no de una manera literal. La lección central está en que se debe hacer el bien sin miras a ventajas temporales, buscando sólo la ventaja eterna «en el día de la resurrección de los justos». Todo el ejemplo humano tiende a dar una idea de conjunto. Debe interpretarse al estilo de las parábolas, sin buscar un sentido espiritual en cada uno de los pormenores ornamentales. La invitación al banquete tiene un sentido general: práctica del bien. Los amigos, ricos, hermanos..., dan una imagen de conjunto: son todos los que pueden recompensarnos en este mundo. Los pobres, los ciegos..., son, al revés, todos los que no van a recompensar, o porque no pueden o porque no quieren y son ingratos. *Se te recompensará:* nuevamente la forma pasiva para callar el verdadero autor divino de la recompensa. Este ejemplo, con su forma paradójica, expresa con una energía extraordinaria dos ideas claves en la doctrina evangélica: *a)* la práctica desinteresada del bien, sin mirar a quién; *b)* la esperanza y la realidad de la vida eterna. La renuncia a toda ventaja terrena sólo es razonable cuando se espera la ventaja eterna. *La resurrección de los justos:* designa claramente el principio de la salvación total del hombre en el día de la venida gloriosa de Cristo, según la teología paulina, que Lucas refleja en esta frase.

Parábola del gran banquete. 14,15-24 (= Mt 22,1-14)

La parábola tiene muchos elementos alegóricos y otros ornamentales, que no deben entrar en la aplicación al orden espiritual. El hombre que da el banquete es Dios. El banquete simboliza el reino mesiánico y no tanto la vida eterna. En los invitados hay tres clases: los primeros invitados, que se excusan, representan al elemento director del judaísmo, que en su mayoría ha rechazado el mensaje de Cristo (17-20). Los segundos (21-22) representan al elemento pobre y pecador dentro de la sociedad judía (pobres, pecadores, publicanos). Los terceros (v.23) están fuera del pueblo judío y pueden figurar muy bien a los gentiles.

La intención es poner de relieve y criticar la postura de los jefes religiosos del judaísmo, que quedan excluidos del reino de Dios, mientras que en su lugar entran los pobres, los pecadores y

[15] Al oír esto, uno de los convidados le dijo: «Dichoso el que coma
en el reino de Dios». [16] Y él respondió: «Un hombre daba un gran
banquete y convidó a muchos. [17] A la hora del banquete envió al
criado para decir a los convidados: Venid, ya está todo preparado. [18] Y
empezaron a excusarse todos a la vez. El primero dijo: He com-
prado una tierra, y tengo que ir a verla; dispénsame, no puedo asistir.
[19] Otro dijo: He comprado cinco yuntas de bueyes y voy a probarlas;
dispénsame, que no puedo asistir. [20] Y otro dijo: Me acabo de casar,
y por eso no puedo ir. [21] Presentóse el criado a su señor y le comunicó
todo esto. Entonces, enfadado el señor, dijo a su criado: Sal en seguida
por las vías y calles de la ciudad y trae aquí a los pobres, a los lisiados,

---

los despreciados gentiles. Dios invita, pero no impone la salvación. Para entrar en la Iglesia, para abrazar la fe, todos tienen la gracia y la invitación divina, pero la libertad humana tiene su última palabra. Las excusas que dan los primeros invitados, consideradas cada una en particular, no tienen significado propio, pero en su conjunto representan los intereses humanos y pasionales, que se atraviesan como obstáculos entre la gracia y la voluntad libre. El criado representa a todos los instrumentos de que Dios se vale para llamar. El v.24 parece aludir a la invitación hecha a los judíos infieles. La aplicación puede hacerse también en un plano más general, aunque históricamente el Señor debió hacerla en la línea de los judíos, pecadores y gentiles. ¿La parábola de Lc es la misma de Mt 22,1-14? Es frecuente la identificación desde Maldonado. La distinguen, con todo, Plummer y Lagrange [3].

15 Este verso nos da la ocasión de la parábola: la frase que pronuncia uno de los oyentes con motivo del v.14. El reino de Dios en labios del interrogante es el cielo, cuya felicidad concebían los judíos en forma de banquete. El se prometía una suerte feliz y salvación segura, como todos los fariseos. Jesús los desengaña: para salvarse hay que entrar en el reino mesiánico, hay que aceptar la invitación que Dios os hace ahora al banquete del Mesías.

16-17 Nótese el imperfecto, que indica duración. Entre los judíos había una invitación previa y luego otra más inmediata, cuando ya estaba todo preparado. Lucas habla de un solo criado, mientras que Mateo menciona varios. Toda la forma deja la impresión de que Lucas es más primitivo aquí. El criado no es Cristo, sino que tiene un sentido general y representa a todos los medios externos de que Dios se vale en sus llamamientos.

18-20 El triple género de excusas puede simbolizar los obstáculos interesados y pasionales, que se oponen siempre a la gracia y que los hombres anteponen a los intereses espirituales. En su conjunto no son rasgos puramente ornamentales. Cada uno de por sí no tiene significado particular en el plano espiritual.

21 La presentación del criado ante el señor para darle cuenta y el enfado del señor pertenecen al giro ornamental de la parábola.

[3] Cf. H. LIESE, *Cena Magna:* VD 13 (1933) 161-66; E. LINNEMANN, *Weber legung zu Parabel von grossen Abendmahl:* ZNTW 51 (1960) 246-55; O. GLOMBITZA, *Das grosse Abendmahl (Lk 14,12-24)*: NT 5 (1962) 10-16.

a los ciegos y a los cojos. 22 El criado dijo: Señor, se ha hecho lo que has
mandado y todavía queda sitio. 23 Y dijo al criado: Sal a los caminos
y cercados y obliga a la gente a entrar para que se llene mi casa. 24 Por-
que os digo que ninguno de aquellos que habían sido convidados go-
zará de mi banquete».
25 Caminaba con él mucha gente, y volviéndose les dijo: 26 «Si

---

El enfado del señor en el antitipo de la parábola puede coincidir con el castigo de los judíos y el llamamiento mismo de los paganos. Pero en Dios ni hay ira ni hay enfado, porque Dios no se altera. Nótese cómo los segundos invitados se recogen dentro de la misma ciudad, pero en las vías y en las calles. Es decir, estamos dentro del judaísmo, pero en las clases abandonadas y despreciadas, como eran la gente pobre, ignorante y los pecadores.

22 La frase del criado de que todavía queda sitio es puramente ornamental y sirve para preparar la tercera clase de invitados.

23 En esta nueva orden del señor, el criado tiene que salir fuera de la ciudad, fuera del judaísmo. La orden de «obligar» no se debe tomar a la letra; sirve para indicar el interés que tiene el señor por estos últimos invitados y el que ha de poner el criado en invitarlos. Dios nunca impone la conversión. Este verso falta en Mateo, y pudiera ser indicio de que no perteneció a la forma originaria de la parábola. Tal vez ha sido una elaboración de la comunidad primitiva, desentrañando el contenido de la parábola, en época en que ya interesaba el apostolado entre los gentiles.

24 Este verso hay que ponerlo en boca del señor que ha ofrecido el banquete: «mi banquete». Es una admonición contra los dirigentes judíos por parte de Jesús.

El verdadero discípulo de Cristo. 14,25-35

Estos versos forman unidad lógica más bien que originaria. Se han reunido porque se refieren a una idea común de renunciamiento, aspecto muy propio de Lucas. La doctrina se dirige a los discípulos, cuyo carácter serio y de austeridad aparece aquí con una fuerza difícil de encontrar en otra parte. Jesús personifica el reino de Dios. No hay otro modo de salvación sino hacerse discípulo de Jesús, abrazando todas sus exigencias.

25 La frase *caminaba con él mucha gente* puede ser redaccional y de transición. Aunque se habla de *mucha gente*, la doctrina se va a dar para «los discípulos».

26 Este verso lo tiene Mt 10,37s en el discurso de la misión de los discípulos. La forma paradójica (para amar a Jesús hay que odiar a los que son más de uno) es original y muy propia de Jesús. En Mateo faltan la mujer, los hermanos y las hermanas, que pueden ser amplificación de Lucas. El odio no debe tomarse en sentido psicológico, sino en una consciente y gradual estimación y preferencia. Sólo el que es capaz de tomar la decisión radical y dolorosa de posponer todos los valores humanos y preferir a Jesús, sacrificando hasta la propia vida por el martirio, se puede gloriar de ser

alguno viene a mí, y no odia a su padre, a su madre, a su mujer, a sus hijos, a sus hermanos y hermanas, más aún, a sí mismo, no puede ser mi discípulo. [27] Quien no lleva su cruz y me sigue, no puede ser mi discípulo. [28] Porque ¿quién de vosotros, que quiere construir una torre, no se sienta primero para calcular los gastos, a ver si tiene para acabar? [29] No sea que, después de haber echado los cimientos, no pueda terminar, y todos los que se enteren comiencen a burlarse de él, [30] diciendo: Este hombre ha comenzado a construir y no pudo terminar. [31] O ¿qué rey, que ha de hacer guerra a otro rey, no se pone primero a considerar si será capaz, con diez mil hombres, de salir al encuentro al que viene contra él con veinte mil? [32] En caso contrario, cuando está todavía lejos, manda una embajada para pedir la paz. [33] Así, pues, cualquiera de vosotros que no renuncie a todo lo que tiene, no puede ser mi discípulo. [34] Buena es la sal; pero si la sal pierde su eficacia, ¿con qué se sazonará? [35] No sirve ni para la tierra ni para el estercolero. Se tira fuera. ¡Quien tenga oídos para oír, que oiga!»

---

discípulo suyo. Jesús admite el cuarto mandamiento, pero el mandamiento de unirse a él está por encima del padre y de la madre en caso de conflicto.

27 Este verso desarrolla en forma nueva y figurada la más difícil de las renuncias: la de la propia vida. El discípulo de Jesús tiene que estar dispuesto al martirio. *Llevar su cruz* es frase antigua muy usada para simbolizar el sacrificio de la propia vida. Aquí dice relación con la renuncia que hizo de su vida el mismo Jesús. *Llevar su cruz* y seguir a Jesús son dos expresiones sinónimas. Cf. 9,23.

28-32 Los ejemplos de estos versos tienen por fin poner de manifiesto la seriedad de la fe y del hacerse cristiano. Se trata de una empresa tan seria, que es preciso afrontar con grandes fuerzas.

33 Este verso, que se propone por vía de conclusión, nos da la clave de interpretación de las dos parábolas: las fuerzas con que hay que disponer para ser discípulo de Jesús es la voluntad de sacrificio y de renuncia. Es decir, que hay que saber que vamos a sufrir. Es lo que Pablo dice: la vocación del cristiano es de persecuciones (1 Tes 3,3). La comparación en su término medio trata de lo que es necesario. Para el cristiano es necesario el sacrificio, la voluntad de sacrificio. Y esto vale para todo cristiano. El que no esté dispuesto a renunciar mucho, nunca será buen cristiano. Se aplica más a los que quieren señalarse.

34-35 No es cierta la lectura de la conjunción ilativa con que puede empezar este verso. *Buena es, pues, la sal*. Mateo tiene esta sentencia en el sermón del Monte (5,13) y la aplica, como Lucas, a los discípulos. Su significado en Mc 9,50 debe coincidir también. Cuando pierde su sabor, la sal no sirve para nada. Es arrojada a la calle, según la costumbre oriental. La aplicación al orden cristiano es una advertencia al discípulo que pierde el espíritu propio de su ser cristiano, la entrega sin reserva a Jesús, la entrega hasta el sacrificio de la propia vida, el espíritu de la abnegación [4].

[4] Cf. J. B. Bauer: VD 29 (1951) 228-30; O. Cullmann, *Que signifie le sel dans la parabole de Jésus Les Évangélistes premiers Commentateurs du Logion:* RevHPhR 37 (1957) 36-43.

CAPITULO 15

Este capítulo, con sus tres parábolas, es el capítulo por antonomasia de la misericordia. Particularmente la del hijo pródigo es perfecta. Tiene el aire de las narraciones del cuarto evangelio, donde nada falta y nada sobra en orden a la lección que se quiere inculcar.

1.º Parábola de la oveja perdida (1-7).
2.º Parábola de la dracma perdida (8-10).
3.º Parábola del hijo perdido (11-32).

La concepción interna es idéntica en las tres parábolas con su doble cuadro: *a)* oveja, dracma, hijo que se pierde; *b)* oveja, dracma, hijo que se encuentra. La psicología de los personajes centrales (pastor, mujer, padre) es también la misma: afán y empeño por encontrar lo perdido durante el primer cuadro de la pérdida y luego fiesta y alegría en el segundo cuadro del encuentro. Las tres responden a una misma realidad humana e histórica: las críticas de fariseos y escribas, porque Jesús evangeliza a los publicanos y pecadores (1-2). Las tres parábolas son la respuesta de Jesús a esas críticas de los «santos» de Israel. Esto quiere decir que la oveja, la dracma y el hijo, en su doble momento de pérdida y encuentro, representan a «los publicanos y pecadores» que viven ese doble momento de pérdida (= pecado) y de encuentro (= conversión). De los dos cuadros, el fundamental no es el negativo (pérdida), sino el positivo (encuentro). Y lo que más interesa en la lección del parabolista no es la historia de la oveja, de la dracma o del hijo, sino la psicología y actitud del pastor, de la mujer y del padre. Bajo estos tres personajes está representado Dios y todos los que pertenecen a su cielo, Cristo primeramente y luego sus ángeles. Esta aplicación está muy clara en 15,7.10. En la parábola del hijo perdido no hay aplicación explícita, pero en la figura del padre late «el Padre» por antonomasia (Mt 23,9). Cristo, como legado del Padre, tiene sus mismos sentimientos y su misma actuación frente al pecador. En resumen, las tres parábolas nos revelan el corazón de Dios y de su Cristo frente al pecador, cuando se pierde por el pecado y cuando se acerca o encuentra por la penitencia. Esta es la lección central, y todo se ordena a ella por el parabolista. El exegeta y el predicador deben orientarlo todo también a poner bien de manifiesto los sentimientos de Dios para con el pecador arrepentido [1].

[1] Cf. Lc 15,1-10; L. Fonck: VD 1 (1921) 173-77; H. Faccio, 26 (1948) 221-28; Buzy: B 39 (1930) 47-56; J. Cantinat, *Les paraboles de la miséricorde:* NRTh 77 (1955) 246-64; : 15,11-32 (hijo pródigo); J. Mortari: VD 5 (1925) 289-94.321-25; L. Cerfaux: Rec II -62; J. Alonso, *Paralelos entre la narración del libro de Jonás y la P. del H. Pródigo:* B 40 959) 632-40; M. B. Kossen, *Quelques rémarques sur l'ordre des paraboles dans Lc 15:* NT 1 956) 75-80; J. Dupont, *La brebis perdue et la drachme perdue:* LumVie Supp. 34 (1957) -23; Ch. Homer Giblin, *Structural and theological Considerations on Luke 15:* CBQ 24 962) 15-31; J. Giblet, *La parabole de l'accueil messianique (Lc 15-11-32):* BVieCh 47 962) 17-28.

15 1 Todos los publicanos y los pecadores se acercaban a él para es-
cucharle. 2 Los fariseos y los escribas murmuraban y decían: «Este
recibe a los pecadores y come con ellos». 3 Y él les propuso esta pará-
bola: 4 «¿Quién de vosotros que tenga cien ovejas y pierda una de
ellas no deja las noventa y nueve en el desierto y va en busca de la
oveja perdida hasta que la encuentra? 5 Y cuando la encuentra, la
toma, lleno de gozo, sobre sus hombros, 6 y, una vez que llega a casa,
convoca a sus amigos y vecinos y les dice: Alegraos conmigo, porque
he encontrado mi oveja perdida. 7 Así os digo que habrá en el cielo

---

La oveja perdida. 15,1-7 (= Mt 18,12-14)

1 Este verso nos da un aspecto característico del ministerio público del Señor: era frecuente que viniesen a él publicanos y pecadores para oírle, deseosos de su salvación. No quiere decir que en el momento de pronunciar las parábolas estuvieran allí «todos». En una ocasión en que había publicanos o pecadores...

2 Este verso refleja también otra ley general de la predicación de Jesús: las críticas de escribas y fariseos. La situación es más bien literaria y responde a una característica histórica: Jesús era criticado por escribas y fariseos a causa del trato que daba a publicanos y pecadores. Ante estas críticas, que se repiten a través de todo el ministerio, Jesús resume su criterio con estas tres parábolas, que tienen carácter doctrinal y apologético. «El hombre no debe relacionarse con el impío ni para enseñarle la ley» (principio de los rabinos fariseos). El pecador no es objeto del amor de Dios hasta que no se convierte. Jesús nos va a enseñar que Dios no abandona al pecador ni aun durante su mala vida, sino que trabaja con su gracia para que se convierta. Es decir, que el pecador, aun en su pecado, sigue pesando en la balanza paternal de Dios. Las dos parábolas primeras pertenecen al mundo de los pobres y humildes. La forma interrogativa tiene una fuerza psicológica eficaz para arrancar el asentimiento del oyente.

4-6 El hombre que pierde una oveja guarda personalmente su rebaño, que representa toda su hacienda, y no tiene ningún siervo. Por eso tiene que dejar las 99. Pero es tan grande el amor que siente por una sola, que pesa tanto o más que las restantes 99. Por eso deja las 99 y se pone en busca de la única que se ha perdido. Cuando la encuentra, se alegra y la trata como a una hija. Su alegría es tan grande, que se ve en la precisión de comunicarla a amigos y vecinos. Todos son rasgos pretendidos por el parabolista más o menos reales y psicológicos, para dar la imagen del amor del pastor hacia la única oveja perdida. Lo mismo hubiera hecho con cada una de las otras 99, que no se han perdido. Nótese el trato que da a la oveja cuando la encuentra: la toma lleno de gozo sobre sus hombros. Es lo equivalente al recibimiento que hará el padre al hijo pródigo.

7 En este verso, como luego en el 10, se nos da la idea central de la parábola: en el cielo (= Dios) o «en los ángeles de Dios

más alegría por un pecador que se convierta, que por noventa y nueve
ustos que no necesitan penitencia.
8 O ¿qué mujer que tiene diez dracmas, si pierde una, no enciende
a lámpara y barre la casa y busca con gran diligencia hasta que la
encuentra? 9 Y una vez que la encuentra convoca a las amigas y ve-
cinas y les dice: Alegraos conmigo, porque he encontrado la dracma
que había perdido. 10 Así, os digo, se alegrarán los ángeles de Dios
por un pecador que se arrepienta».
11 Dijo también: «Un hombre tenía dos hijos. 12 Y el más joven de

---

= cielo = Dios) hay una gran fiesta. Se habla de Dios antropomór- icamente, y la comparación del pecador con los 99 justos sirve para decir que Dios ama a uno, a cada uno en particular, como a odos los demás. Ese «uno» son todos y cada uno. Se trata de un mor festivo, que se revela en la ocasión y en la obra oportuna. Para todos y cada uno de los justos existe ese amor, y mayor, en irtud del cual todo lo de Dios es de ellos (v.31), pero no se mani- iesta en una fiesta ocasional.

La dracma perdida. 15,8-10

La dracma en cuestión equivalía, más o menos, a una peseta ro, superior al jornal. Pero lo que interesa es el interés que pone a mujer por encontrarla. Los pisos interiores de las casas pobres ran de tierra. Por eso la mujer tiene que barrer para encontrarla. La psicología de la mujer durante la pérdida y luego en el en- uentro es la misma que la del pastor. Diligencia, alegría, amor [2].

El hijo pródigo. 15,11-32

En esta parábola falta el antitipo o cuadro espiritual. No tene- nos más que el tipo o cuadro humano en forma de historia. Se eben distinguir dos partes: la historia central del hijo que se ierde y es recibido festivamente por el padre (11-24) y el episodio olateral del hermano mayor, escogido intencionadamente por el arabolista, a pesar de su inverosimilitud psicológica, porque hace e fondo oscuro para que destaque más viva la imagen del padre- mor (25-32).

En la historia central podemos distinguir tres estadios: 1.º El ecado del hijo (11-13). 2.º La conversión (14-20a). 3.º El recibi- iento del padre (20b-24). Esta etapa última es la esencial en el spíritu de la parábola y hacia donde se ordena todo en la mente el parabolista.

11 *Un hombre:* no interesa quién; para su valor simbólico basta sto. Por el conjunto se ve que es un hombre rico. No interesa si vía la mujer o había muerto. Todo esto distraería la atención del n didáctico. *Dos hijos:* podía tener más. Al parabolista sólo le in- resan dos, los que va a poner en escena y en contraste.

12 *El más joven:* no interesa el nombre. Tal vez ha personi- cado en el menor al pecador porque, conforme al espíritu de la

[2] A. F. Walls, *In the presence of the Angels (Lc 15,10)*: NT 3 (1959) 314-16.

ellos dijo al padre: «Padre, dame la parte correspondiente de la ha-
cienda». Y él les repartió la hacienda. 13 No muchos días después, el
más joven reunió todas las cosas y se marchó a una región lejana.
Allí disipó su hacienda, viviendo pródigamente. 14 Cuando lo gastó
todo, sobrevino un hambre grande en aquella región, y él empezó
a tener necesidad. 15 Fue y se acercó a cierto ciudadano de aquella
región, que lo envió a sus tierras para apacentar puercos. 16 Y deseaba
llenar su estómago con las algarrobas que comían los puercos, pero
nadie se las daba. 17 Entonces, entrando dentro de sí, decía: «¡A cuán-
tos jornaleros de mi padre les sobra el pan, y yo aquí muero de ham-
bre! 18 Me levantaré, iré a mi padre y le diré: Padre, he pecado
contra el cielo y contra ti. 19 Ya no soy digno de ser llamado hijo tuyo.

---

parábola, quiere ya desde el principio excusar al pecador con su falta de experiencia y conocimiento (cf. 23,34). *Dame:* frase de exigencia. No interesa si tenía o no tenía derecho; si pedía o no la parte de la herencia de la madre difunta; si el padre hizo bien o mal en darle lo que le pedía. Son rasgos ornamentales para la historia parabólica.

13 Dos rasgos interesantes: *Región lejana:* a un judío le podía sonar región pagana. De hecho así se deduce también por los cerdos, prohibidos entre judíos. Roma era la ciudad de los ricos divertidos, como los hijos y nietos de Herodes. *Viviendo pródigamente:* esta frase ha dado nombre al «hijo pródigo», que ha derrochado su hacienda en vicios. Por el hermano mayor sabemos que vivió licenciosamente. El pecado del joven puede resumirse por estos rasgos: soberbia, que exige al padre; falta de amor, que abandona al padre, marchándose lejos; vida licenciosa. Soberbia y lujuria, los pecados universales.

14-16 Estos versos en su conjunto preparan la reflexión de la conversión y pueden darnos la razón providencial de las desgracias. El joven reflexiona y se acuerda del padre en la desgracia. También parece que entra en la mente del parabolista la degradación del pecador. Así se explica la circunstancia de «los cerdos», animal impuro y aborrecido de los hebreos, y el rasgo tan inverosímil de que el joven deseara las bellotas-algarrobas y nadie se las quisiera dar. Jesús dice: el que peca, se hace esclavo del pecado. El pródigo salió de la obediencia del padre y dio en la esclavitud de cierto ciudadano sin entrañas.

17-19 El proceso de la conversión fue: *a)* entrar dentro de sí, hacerse reflexivo por la desgracia; *b)* recordar a su padre, comparando el trato que allí tenían los jornaleros con el que ahora él experimentaba. Se acuerda del padre por interés y egoísmo, más que por amor filial; *c)* voluntad de volverse al padre, *d)* con humilde y sincera confesión de su pecado, *e)* dispuesto a aceptar lo que se le dé, viviendo como un jornalero más, porque no merece ser tratado como hijo. El conjunto de la descripción nos da el retrato, pretendido por el parabolista, del pecador arrepentido, que contrasta con la soberbia e hipocresía de los escribas y fariseos, acusadores de «publicanos y pecadores».

Trátame como a uno de tus jornaleros». 20 Se levantó y fue a su padre.
Todavía estaba lejos, cuando lo vio su padre, que se conmovió, corrió,
se echó sobre su cuello y lo besó. 21 Y el hijo le dijo: «Padre, he pecado
contra el cielo y contra ti. Ya no soy digno de ser llamado hijo tuyo».
22 Pero el padre dijo a sus criados: «Traed en seguida la mejor túnica
y ponédsela. Dadle un anillo para su mano y unas sandalias para los
pies. 23 Traed el novillo cebado, matadlo, comamos y alegrémonos.
24 Porque este hijo mío había muerto y ha resucitado, se había perdido
y ha sido encontrado». Y comenzaron a comer con alegría.
25 Su hijo mayor estaba en el campo. Y, cuando llegó y se acercó
a la casa, oyó la música y los coros. 26 Llamó a uno de los criados y
le preguntaba qué era aquello. 27 El le respondió: «Ha venido tu her-
mano, y tu padre ha matado el becerro cebado, porque lo ha reco-
brado sano». 28 Pero él se enfadó y no quería entrar. Y su padre salió
y le rogaba. 29 Mas él respondió y dijo al padre: «Hace tantos años
que te sirvo, sin quebrantar nunca un mandamiento tuyo, y nunca
me has dado un cabrito para comer alegremente con mis amigos.
30 Pero cuando este hijo tuyo, el que se ha comido tu hacienda con
meretrices, ha venido, le matas el becerro cebado». 31 Y él le contestó:
«Hijo, tú siempre estás conmigo, y todas mis cosas son tuyas. 32 Pero

---

20-24 El último rasgo de la conversión está en el v.20a: *Se levantó y fue a su padre;* las dos frases dicen lo mismo: que se puso en camino. No es preciso creer que las reflexiones se las hizo el joven estando sentado. *Se levantó* es un hebraísmo para expresar el comienzo de una nueva acción, que coincide con el «fue a su padre». Lo que más interesa es la conducta del padre, que está descrita con mano maestra: todo revela el gran corazón suyo, el gran amor que tiene al hijo: *a)* lo ve cuando todavía está lejos; prueba de que todos los días pensaba en él, salía a esperarlo, lo buscaba; *b)* se le conmueven las entrañas; *c)* corre a abrazarlo y besarlo aun antes de que el hijo le revele su arrepentimiento; *d)* mientras el padre lo abraza, el hijo inicia su discurso de arrepentimiento y confesión, pero el padre no lo deja terminar, *e)* y se dirige a los criados, dándoles orden de que lo vistan como corresponde a un hijo suyo. Esto es lo que significa la túnica, el anillo y las sandalias. El pródigo ha confesado que no merecer ser hijo de tal padre y venía dispuesto a entrar como uno de los jornaleros, pero el padre... *f)* manda celebrar un banquete de fiesta, sin esperar a que vuelva el hermano mayor. *g)* La razón es propia de un padre: «Este *hijo mío* había muerto..., se había perdido», en sentido natural y humano; el padre había perdido aquel hijo desde que se fue y ahora lo recupera. Nótese cómo la psicología y la conducta se atienen a las normas del corazón, y no a las normas de la inteligencia y de la justicia. El padre no reprende al hijo, no quiere ni oír su confesión. No ve en él nada más que al hijo que un día dió por muerto y desaparecido y ahora lo vuelve a encontrar vivo. *h) Y comenzaron a comer con alegría:* estas palabras indican prisa, la prisa de la alegría y del corazón, que no admite demoras.

25-32 La escena del hermano mayor entra de lleno en el espíritu de la parábola y cuadra con el ambiente histórico de Jesús.

convenía hacer fiesta y alegrarse, porque este hermano tuyo había muerto y ha resucitado, se había perdido y se ha encontrado».

No se puede decir que se trate de una redacción posterior. La inverosimilitud de toda la escena y de sus rasgos particulares prueba que todo ha sido buscado intencionadamente por el parabolista a fin de poner más de manifiesto la psicología del padre frente a la psicología del hermano. El corazón del padre está muy por encima del corazón del hermano. Y Dios es padre. El hermano habla con la razón, y el padre obra y habla con el corazón. En la realidad humana es inverosímil que el padre diera el banquete antes de que volviera del campo el hermano mayor. Que éste se encontrara en el campo, es posible, pero buscado por el parabolista para dar lugar a toda la escena. La pregunta al criado y la respuesta de éste es natural, como lo es la ira del hermano y que se negara a entrar. Todo sirve de fondo para presentar de nuevo el corazón del padre: que sale a dar explicaciones al hermano mayor y a rogarle que entre. El diálogo entre el padre y el hijo se mantiene dentro de la misma orientación de la parábola: contraste entre psicología de padre y psicología de hermano. El padre tenía más motivos para estar ofendido y echar en cara al pródigo su conducta; lo que él no ha hecho lo hace ahora el hermano, que no quiere reconocer como hermano al pródigo: *Este hijo tuyo...* El padre silencia los defectos del pródigo y responde, enseñando al hermano mayor: *Convenía hacer fiesta...*, porque *este hermano tuyo...* La razón que motiva la fiesta y la alegría es la suerte del pródigo, que debe considerarse también suerte para el padre y para el hermano. Ante esta felicidad nada pesan los pecados pasados en orden a la alegría de todos. La queja del hermano mayor en el v.29 tiende a poner de relieve la fiesta ocasional celebrada por la vuelta del pródigo. El padre se defiende muy bien, cuando responde que todo lo suyo es de él (v.31). Así se explica que no le haya dado nada: estando con el padre y siendo todo suyo, él puede disponer de todo. Sería desviar el sentido de la parábola si se dijera que el padre amaba más al hijo menor. El padre ama a los dos por igual: el amor al mayor se manifiesta en darle todo lo suyo; al menor, en celebrar su vuelta.

Las opiniones de los críticos varían en la interpretación del significado del hermano mayor. ¿A quién representa? ¿A los fariseos o simplemente a los justos en general? En el contexto inmediato (v.2) se aplica a los fariseos y escribas. El hecho de no reconocer al pródigo como hermano (v.30) y de echarle en cara sus liviandades, cuadra muy bien con la psicología de los fariseos. A ellos se aplica también la frase enfática del padre al hermano mayor: *este hermano tuyo* (v.32). Con todo, en la mente de Lucas la figura del hermano mayor tiene una proyección universal y simboliza a todos los hombres, que vemos la paja en el ojo del hermano y no vemos la viga en el propio. El padre es Dios; el hermano menor, el pecador; el hermano mayor, todos los demás.

16 1 También decía a los discípulos: «Había un hombre rico que tenía un administrador, a quien denunciaron porque derrochaba sus

---

CAPITULO 16

Toda la materia de este capítulo, a excepción de las tres sentencias de los v.16-18, trata la cuestión, muy importante para Lucas, de la posición de Cristo frente a los bienes terrenos. Es posible que la unidad de materia sea obra de Lucas. Podemos establecer estos apartados:

1.º Parábola del mayordomo infiel (1-13).
2.º La avaricia de los fariseos (14-15).
3.º La ley del divorcio (16-18).
4.º Parábola del rico epulón (19-31).

El mayordomo infiel. 16,1-13 [1]

La parábola tiene dos partes: el cuadro humano del mayordomo infiel (tipo), donde sólo interesa la prudencia de este hombre, que sabe aprovechar el tiempo de su administración para asegurar su suerte en un tiempo futuro, cuando haya de abandonar la administración. Su prudencia y previsión, como tales, es lo que se alaba. Todo lo demás son rasgos ornamentales, que forman el cuadro o tipo humano. El término medio que pasará a la comparación en el orden espiritual es solamente su prudente previsión. Como idea marginal e implícita, pero pretendida por el parabolista, es su condición de simple administrador, que está en todo el fondo del cuadro. Esta condición tiene también su valor en el plano espiritual (1-8a).

El cuadro espiritual (antitipo) empieza en 8b, con el principio general de que los hombres somos más prudentes y previsores para las cosas del mundo que para las cosas de la eternidad. La lección espiritual está en el v.9. El cristiano tiene dos tiempos: uno temporal, en el cual administra las riquezas; otro eterno, en que dejará la administración de los bienes temporales y se presentará ante Dios. Quien haya administrado bien los bienes temporales, se quedará en la casa de Dios, que le entregará todo lo suyo; el que no haya sido buen administrador, no se quedará en la casa de Dios. La lección y término medio consiste en el hecho de preparar el futuro por medio de los bienes presentes.

1 No interesa mucho si la acusación era fundada o no. Por la conducta posterior se ve que no era hombre de escrúpulos.

[1] Cf. A. Ruecker, *Ueber das Gleichnis vom ungetreuen Verwalter:* BiblStud 17,5 (Freiburg 1912); F. Tillmann: BZ 9 (1911) 171-3; G. Grueger: ib. 21 (1933) 170-81; H. Liese: VD 12 (1932) 193-98; Ch. H. Pickard: CBQ 1 (1939) 250-3; 3 (1941) 337-48; P. Gaechter: ib. 12 (1950) 121-31; M. Zerwick: VD 25 (1947) 54-56.172-76; R. Pautrel, *Aeterna tabernacula (v.9):* RScR 30 (1940) 307-27; M. Krämer, *Ad parabolam de villico iniquo:* VD 38 (1960) 278-91; J. Duncan, *The Parable of the injust Steward:* NTSt 7 (1960-61) 198-219.

bienes. 2 Llamóle y le dijo: «¿Qué es lo que oigo de ti?; dame cuenta
de tu administración, pues no podrás administrar ya más». 3 El ad-
ministrador se dijo a sí mismo: «¿Qué haré? Mi amo me va a quitar
la administración; yo no puedo cavar; me da vergüenza pedir. 4 Ya
sé lo que tengo que hacer para que, cuando me quiten la adminis-
tración, me reciba la gente en sus casas». 5 Llamó a cada uno de los
deudores de su amo y decía al primero: «¿Cuánto debes a mi amo?»
6 El contestó: «Cien batos de aceite». Díjole: «Toma tu recibo, sién-
tate y escribe en seguida: cincuenta». 7 Dijo después a otro: «Y tú,
¿cuánto debes?» Contestó: «Cien coros de trigo». Dícele: «Toma tu
recibo y escribe: ochenta». 8 Y el señor alabó al administrador malo,
porque había obrado con sagacidad; los hijos de este mundo son más

---

2 El dueño dio crédito a la acusación, pero le da tiempo para que ultime las cuentas.

3 En su soliloquio, el administrador huye igualmente de dos medios limpios para ganarse la vida: del trabajo duro y del pedir limosna. *Cavar* es un ejemplo proverbial del trabajo físico duro. Sin escrúpulos proyecta seguir viviendo a costa del amo.

4-7 Los dos casos que se mencionan entran en la parábola por vía de ejemplo concreto. Importa poco que fueran más los acreedores. El bato o efá era una medida de capacidad, equivalente a 39,366 litros. El coro o jómer tenía una capacidad mayor: equivalía a 393,666 litros. Es posible que los acreedores hubieran recibido la mercancía a crédito, y se supone que aceptan gustosos el cambio de nota con la rebaja. Pero lo que interesa al parabolista es la previsión e ingenio del administrador.

8 En este verso tenemos el pensamiento central de la parábola. *El Señor*, ὁ κύριος, puede ser el amo o Cristo en el lenguaje cristiano de Lucas, que alaba la prudente previsión del mayordomo, que ha sabido asegurar su futuro cuando todavía tenía medios de hacerlo. La ejemplaridad consiste en la prudente previsión. No interesa al parabolista la justicia o injusticia con que obra. La figura del admnistrador es como la de la serpiente, presentada también como modelo de prudencia (Mt 10,16), o la del ladrón, que se presenta a robar cuando menos es esperado, y que sirve, bajo este aspecto, de símbolo para la venida del Hijo del hombre. *Los hijos de este mundo* son los hombres que en sus máximas y obras se inspiran en el espíritu de este mundo, rebelde a Dios y obediente a Satanás, y que sólo viven para los intereses terrenos. Dentro de su orden, por la previsión y prudencia para el logro de sus fines, superan a los «hijos de la luz», los que se dejan guiar de la luz que viene de Dios. En la obra de la salvación eterna, bastante más importante, muy difícil y llena de sacrificios, deben mirar el modo previsor y resuelto de los hombres de este mundo.

Este verso consta de dos partes: en 8b es claro que habla Cristo a sus discípulos. En cambio, es dudoso si habla Cristo o el dueño en 8a. Puede extrañar que el propio dueño alabe la conducta de su administrador y que la haya conocido, dada la prudencia del propio administrador. Por otro lado, entre las dos partes existe estrecha

avisados entre sí que los hijos de la luz.
9 Porque yo os digo: procuraos amigos de las riquezas injustas, para que, cuando os falten, os reciban en las moradas eternas.
10 El que es fiel en lo pequeño, es también

---

unión, de modo que debe ser el mismo quien habla en *b)* y en *a)*. Es muy probable que en este verso Lucas haga hablar a Jesús, juzgando la conducta prudente del administrador. *El Señor*, o *Kyrios*, es el término cristiano con que Lucas designa a Jesús en forma puramente narrativa o indirecta. Luego en el v.9 lo introduce hablando en forma personal y directa.

9 Aquí empieza un apéndice de la parábola, donde Lucas ha reunido diversas sentencias del Señor sobre las riquezas. El lazo de unión es precisamente la palabra «riquezas» *(mammona* 9.11.13). Lucas considera estas sentencias, que podían subsistir por sí solas, como aplicación de la parábola. El estilo indirecto del v.8, según hemos explicado, y la forma directa del v.9 favorecen esta explicación. Lucas, el evangelista de los pobres y de la limosna, nos da ahora, en una como segunda aplicación de la parábola, su visión sobre la riqueza y la verdadera sabiduría cristiana, reproduciendo, por supuesto, el auténtico pensamiento de la predicación del Señor[2].

¿Cuál debe ser el uso justo de las riquezas? En la parábola, la lección central es la de la previsión y prudencia para el futuro. Ahora se nos da prácticamente cómo aplicar esa prudencia al uso de las riquezas, pasando del caso del administrador al propio amo rico: cómo él debería usar de sus riquezas. Con todo, hay un pensamiento común a la parábola y al v.9: haceos amigos mientras podéis. Esto fue lo que hizo el administrador. ¿Quiénes son estos amigos que debemos hacernos ahora en vida? Dios mismo, quien nos ha de compensar en el otro mundo. Y Dios se gana prácticamente con el recto uso de las riquezas, que nos han de faltar «a la hora de la muerte» (12,20.33). *Las moradas eternas:* lit. «en los tabernáculos o tiendas eternas». Frase extraña, que sólo se encuentra en el apócrifo *Testamento de Abraham*, de carácter apocalíptico. En él, «los tabernáculos de mis justos o las habitaciones de mis santos» se encuentran en el paraíso. La frase corresponde antitéticamente a las casas que el mayordomo injusto trata de prepararse para cuando sea despedido. Las moradas eternas dicen lo mismo que el paraíso de 23,43. *Las riquezas injustas* designan las riquezas terrenas en general, y no sólo las adquiridas injustamente. «Injusto» podría en absoluto ser lo mismo que «engañoso» (cf. Mc 4,19). Pero también la riqueza se puede llamar «injusta», porque en muchos casos tiene un origen injusto o un uso injusto (cf. Ecli 27,2). La expresión es anterior a Jesús (cf. Ecli 5,8). El peligro que traen las riquezas en orden a la vida eterna, sólo se supera con las obras de caridad, verdadera sabiduría cristiana; según Lucas, con la renuncia de los mismas riquezas.

10 La administración de la riqueza exige fidelidad. Este verso, con su forma antitética y universal, es como un proverbio aplicable

[2] A. Descamps, *La composition littéraire du Lc 16,9-13:* NT 1 (1956) 49-53.

fiel en lo grande, y quien es infiel en lo pequeño, es también infiel
en lo grande. 11 Si, pues, no habéis sido fieles en la riqueza injusta,
¿quién os confiará la verdadera? 12 Y si no habéis sido fieles en lo ajeno,
¿quién os dará lo vuestro? 13 Ningún criado puede servir a dos se-
ñores, porque o tendrá odio al uno y amará al otro, o se irá con uno y
despreciará al otro. No podéis servir a Dios y a las riquezas».
14 Los fariseos, aficionados al dinero, oían todo esto y se burlaban
de él. 15 Y les dijo: «Vosotros sois los que os proclamáis justos ante los
hombres, pero Dios conoce vuestros corazones; porque lo que entre
los hombres se estima, es despreciable a los ojos de Dios. 16 La ley

---

a diversos aspectos de la vida. De lo pequeño se pasa a lo grande.

11 Aquí tenemos la aplicación a la relación que existe en el uso de la riqueza pequeña temporal y la riqueza grande espiritual. El verso empieza por una conjunción ilativa, *pues*, que lo une con el v.10. *La verdadera riqueza* puede ser la eterna, y también los dones espirituales, que la preparan, y que Dios da en la medida que uno administra bien las riquezas temporales.

12 Las riquezas temporales no son nuestras, son bienes que administramos y que dejamos en la muerte; los bienes espirituales son auténticos bienes nuestros, que no dejamos en la muerte.

13 Esta sentencia se encuentra en Mt 6,24. Se une a lo que precede verbalmente, «las riquezas», *mammona*. El pensamiento es autónomo: es imposible servir a Dios y a las riquezas. La primera parte expresa la ley general en forma de proverbio; la segunda, la aplicación al caso concreto de las riquezas.

La avaricia de los fariseos. 16,14-15

14 Por el hecho de decirnos que los fariseos eran aficionados al dinero, Lucas refiere sus burlas a la doctrina que Jesús ha dado en 1-13, aunque en el v.1 sólo nombró a los discípulos.

15 Este verso critica la hipocresía y vanidad religiosa de los fariseos, que buscan ser tenidos por buenos. Dios, que no se engaña (= ve los corazones), no juzga de ellos lo mismo que los hombres. La justicia que les falta a los fariseos en este contexto, que puede ser literario más que histórico, debe interpretarse en el sentido de lo que precede: buscan el dinero antes que a Dios y el reino de los cielos.

La ley del divorcio. 16,16-18 [3]

Las tres máximas de estos versos no se relacionan entre sí ni con lo que precede o sigue. Cortan más bien el nexo lógico de 1-13 y 19-31. Los v.16-17 se unen entre sí. El v.18 toca un punto particular en el cual el Evangelio supera la ley y los profetas.

16 *La ley y los profetas:* las dos partes del AT, que se leían en las funciones sinagogales. Es también una frase hecha para ex-

[3] Cf. J. Dupont, *Mariage et divorce dans l'évangile Mt 19,3-12 et parallèles* (Bruges 1959); M. Zerwick, *De matrimonio et divortio in Evangelio:* VD 38 (1960) 193-212. Defiende la explicación de Bonsirven, que rechaza Dupont.

y los profetas hasta Juan; desde entonces, el reino de Dios es evangelizado y muchos se esfuerzan por entrar en él. [17] Es más fácil que el cielo y la tierra pasen, que el que caiga un solo ápice de la ley. [18] Todo el que repudia a su mujer y se casa con otra, comete adulterio; y el que se casa con una mujer repudiada por su marido, comete adulterio.

[19] Había un hombre rico que se vestía de púrpura y lino fino y

---

presar todo el AT, entendiendo por «profetas» todo lo que completa la ley, aunque no sean los escritos estrictamente de los profetas. El AT, en cuanto a economía de salvación, llega hasta Juan, que señala la línea divisoria en la historia de la salvación. El todavía pertenece a la vieja economía. Después de Juan empieza la nueva economía con la muerte y resurrección de Jesús. Jesús, con su predicación personal, ha puesto en conmoción a todo el pueblo, que empuja por entrar en el reino. Lit. «todos empujan hacia él» (reino). Frase hiperbólica, que equivale a «muchos». Βιάζεται puede tener un sentido activo o pasivo. En Lucas es claro el sentido activo. Por relación con Lucas, muchos lo explican en el mismo sentido en Mt 11,12, aunque otros le dan sentido pasivo: el reino de los cielos es buscado con solicitud y afán por muchos (sentido pasivo favorable); el reino de los cielos es combatido por muchos (sentido pasivo hostil) [4].

17 Si el AT, como economía o paso en la historia de la salvación, está sobrepasado por el Evangelio, no así en su contenido esencial y mesiánico. Debe durar mientras dure el «eón» presente. El Evangelio da un *no* al AT si se toma como medio exclusivo de salvación (la ley de las obras), pero tiene para él un *sí* si no se toma exclusivamente, sino inclusivamente y como un todo moral y dogmático con la ley de la fe (Evangelio).

18 La ley del divorcio es clara y tajante en Lucas. No cabe más claridad. Tanto el marido como la mujer siguen atados después del divorcio. Y esto no es más que la ley bien entendida y llevada a sus últimas consecuencias (Lagr.) [5].

El rico epulón. 16,19-31

Esta parábola está concebida en forma de ejemplo, como las nteriores de Lucas. Se une con la del administrador por razón de a persona [6].

19 *Un rico:* hombre de mundo, que ha hecho centro de la ida el pasarlo bien. Los dos rasgos que menciona el parabolista evelan su vanidad y su sensualidad. Vestir y comer bien son símbolo el materialismo y despreocupación por cualquier otro ideal.

[4] Cf. F. W. DANKER: JBLit 77 (1958) 231-43.

[5] Cf. J. BONSIRVEN, *Le divorce dans le N. T.* (Paris-Tournai 1948); J. DUPONT, *Mariage divorce dans l'évangile* (Bruges 1959); M. ZERWICK, *De matrimonio et divortio in Evangelio:* D 38 (1960) 193-212; A. ALBERTI, *Matrimonio e divorzio nella Bibbia* (Milano 1962); DELORME, *Mariage et divorce d'après l'évangile:* AmiCl 73 (1963) 665-66.

[6] Cf. R. DUNKERLEY, *Lazarus:* NTSt 5 (1959) 321-27; J. DUNCAN, *Dives and Lazarus d the preceding Saying:* NTSt 7 (1960-61) 364-80; J. CANTINAT, *Le mauvais riche et Laza-* : BVieCh 48 (1962) 19-26.

tenía espléndidos banquetes todos los días. 20 Al mismo tiempo, un
pobre, llamado Lázaro, yacía a su puerta lleno de llagas, 21 con el
deseo de alimentarse con lo que caía de la mesa del rico. Y hasta los
perros venían a lamerle sus llagas. 22 Pero murió el pobre, y los án-
geles le llevaron al seno de Abraham. Murió también el rico y fue
sepultado. 23 Y en el infierno, estando en tormentos, levantó sus ojos

---

20-21 El contraste del cuadro del pobre con el cuadro del rico está muy acentuado y es muy intencionado en el parabolista. Los rasgos se extreman para que el contraste sea mayor. Proximidad local: el pobre yace en la miseria absoluta en la puerta misma del rico. Ilumina también la psicología del rico, que no se preocupa de lo que otros pasan alrededor suyo. La miseria del pobre es absoluta: enfermo, abandonado, no puede ir de casa en casa. Los perros en Oriente son más salvajes que entre nosotros, más aborrecidos y sucios; viven de las basuras de la calle. Ellos aumentan su desgracia. El parabolista muestra su simpatía por el pobre desde el principio: sólo a él le da su nombre. El nombre tiene más valor en Oriente que entre nosotros. *Lázaro*: hebreo Eleazar = ayuda de Dios. Para los fariseos, cada uno recibe la suerte que merece: el rico merece la riqueza, el pobre merece la pobreza. Jesús declara que esta doctrina es falsa. *Nemo illi dabat* de la Vg falta en el griego.

22 La suerte temporal tiene su fin con la muerte, que llega al pobre y al rico. Al pobre los ángeles lo llevan al lugar de los justos. La frase corriente en el AT «ir a los padres», «reunirse con los padres», es sustituida en la literatura judía por «ir al padre Abraham», «ser acogido por Abraham, Isaac y Jacob». Conforme a este lenguaje de entonces, se dice que el pobre fue llevado «al seno de Abraham», al lugar donde están los justos, cuya presidencia se atribuye a Abraham, padre del pueblo hebreo. *El seno* indica que el pobre encontró un puesto de honor, muy cerca del primero de los justos, a la derecha de Abraham (cf. Jn 13,23). Del rico se dice primeramente que murió y que fue sepultado. «Sepultus est in inferno» no responde al griego. Esto quiere decir que la felicidad del rico tuvo un fin; que las riquezas no le valieron contra la muerte aunque el sepulcro fuera lujoso. Tal vez por esto se menciona el sepulcro del rico y no se menciona el del pobre.

23 La imagen del otro mundo se conserva dentro de la escatología judía. En el AT el mundo de los muertos *(sheol)* es un sitio subterráneo que acoge a todos los muertos, buenos y malos, y donde viven una existencia umbrátil, sin pena ni gloria. Gradualmente la luz se va haciendo en la revelación. Varios siglos antes de Cristo la fe en el *sheol* se presenta así: *a)* Los muertos han de resucitar; su vida en el *sheol* no es definitiva. *b)* La suerte de los muertos no es la misma: el *sheol* se convierte en gehena (= infierno) para los malos y en lugar de eterna condenación. Los buenos están separados de los malos. Esta separación espacial es la que se refleja en nuestro texto. Jesús no abre el velo del misterio de eternidad y habla con el lenguaje y mentalidad de su tiempo. Pero ratifica de una manera

y vio desde lejos a Abraham y a Lázaro en su seno. 24 Y exclamó y
dijo: «Padre Abraham, ten piedad de mí y envía a Lázaro para que
moje en agua la punta de su dedo y refresque mi lengua, porque sufro
gran dolor en esta llama». 25 Y Abraham respondió: «Hijo, acuér-
date que tus bienes los recibiste en la vida, y Lázaro, a su vez, los
males, y ahora aquí él es consolado, pero tú sufres gran dolor. 26 Y so-
bre todo esto se ha puesto entre vosotros y nosotros un abismo grande,
para que los que pretenden pasar de ahí a nosotros no puedan, ni
tampoco se pase desde aquí a vosotros». 27 Respondió: «Te ruego,
pues, padre, que lo envíes a la casa de mi padre. 28 Porque tengo
cinco hermanos. Que les avise seriamente para que ellos no vengan
a este lugar de tormento». 29 Responde Abraham: «Tienen a Moisés

---

contundente dos ideas esenciales: 1.ª, la separación de buenos y malos; 2.ª, la suerte feliz de los buenos y la suerte desgraciada de los malos, y esto como hecho definitivo [7]. Nótese la diferencia que hay entre la Vg y el griego. La Vg dice: *et sepultus est in inferno*. El griego: «y fue sepultado. Estando en el infierno...»

24 El infierno se concibe como lugar de tormentos. El rico se dirige a Abraham, porque se considera como hijo suyo, cuyos méritos, según la doctrina rabínica, podían salvar a los judíos hasta de la gehena. Si ahora no pide la ayuda personal de Abraham, sino por medio de Lázaro, es un recurso del parabolista para enfrentar nuevamente al rico y al pobre. Según la teología rabínica, los israelitas, a excepción de los más perversos, no podían tener un infierno eterno. El rico epulón no debía de conocer este particular, y se contenta con un alivio en el *sheol*, hades. También la literatura judía habla de la sed del impío en el infierno y de una fuente de agua en el lugar de los justos.

25 Este verso expresa el pensamiento central de la parábola. Cada uno tiene en el otro mundo la suerte que él se ha preparado en su vida. La suerte del rico no se debe al hecho material de haber sido rico, sino al abuso de las riquezas, como la suerte del pobre no se debe a su pobreza material, sino al hecho de haber juntado con la pobreza la piedad. Así se deduce de los v.27-28, donde el rico reconoce que su suerte es un castigo, y muestra deseo de que a sus familiares se les prevenga.

26 Este verso dice que no se puede, que es imposible ayudar a los condenados. Del deber pasa al hecho de la imposibilidad real. No hay contacto entre las dos clases de muertos.

27-28 Estos versos son como un saliente esquinado dentro del cuerpo general de la parábola, expresamente buscado por el parabolista para acentuar la lección moral y mostrar que Dios nos ha dado medios para vivir justamente. Estos sentimientos del condenado responden a una psicología humana de este mundo.

29-31 La respuesta de Abraham tiene dos ideas: *a)* es inútil avisar (v.31); *b)* tienen los medios suficientes para vivir moral-

[7] Cf. *Gehenna:* Str.-B., IV 1029-1118; Bonsirven, I 529-541; DBS III 563-79. *Seno de Abraham:* ThWNT III 825-6; Str.-B., II 225-7; *Sheol:* Str.-B., IV 1016-1165; P. Dhorme: RB 16 (1907) 57-78; RevHR 123 (1941) 113-142; E. Planas, *En el seno de Abraham:* CultB 15 (1958) 148-62.

y a los profetas. Que los oigan». 30 Pero él respondió: «No, padre Abra-
ham; pero si alguno de los muertos fuere a ellos, harán penitencia».
31 «Si no oyen a Moisés y a los profetas, ni aunque resucite uno de
los muertos creerán».

17 1 Dijo a sus discípulos: «Es imposible que no vengan escándalos,
pero ¡desdichado de aquel por quien venga el escándalo! 2 Más le
valiera que le colgasen una rueda de molino al cuello y lo arrojasen
al mar, que escandalizar a uno de estos pequeños.
3 Mirad por vosotros. Si tu hermano peca, repréndele, y si se arre-
piente, perdónale. 4 Y si pecare siete veces al día y acude a ti diciendo:
Me arrepiento, perdónale.

---

mente con la revelación de la Escritura, que nos traza el camino de la voluntad divina. Dios no impone la salvación al que no quiere creer y vivir conforme a esta fe.

En la figura del rico, Lucas muestra cuán peligrosa es la riqueza. Y en la figura del pobre, cuánto facilita la salvación eterna la pobreza.

CAPITULO 17

En este capítulo hay tres partes bien definidas entre sí:

1.ª Máximas diversas para la formación de los discípulos (1-10).
2.ª La curación de los diez leprosos (11-19).
3.ª La venida del reino de Dios y del Hijo del hombre (20-37).

El escándalo. 17,1a

La máxima del escándalo se encuentra en Mc 9,42 de forma diferente. Mt 18,6s funde en un texto las dos tradiciones de Marcos-Lucas. El principio del v.3: *Mirad por vosotros*, parece que se refiere a la máxima sobre el escándalo y es una advertencia a prevenirnos contra este pecado tan grave. Puede ser equivalente a la fórmula: «El que tiene oídos, que oiga».

El perdón. 17,3b-4

3b Por el lugar paralelo de Mt 18,15.21s se ve que no se trata de reprender a un hermano pecador en general, sino del que ha pecado contra nosotros.

En Lev 19,17 se habla del derecho y del deber de reprender al ofensor. La reprensión debe hacerse con espíritu de amor, como indica la ley del perdón.

4 Las siete veces de que habla Lucas significan lo mismo que las setenta veces siete de Mt 18,22. El deber del perdón no admite límites.

5 Dijeron los apóstoles al Señor: «Auméntanos la fe». 6 Contestó
el Señor: «Si tuvierais fe como un grano de mostaza, diríais a este
sicómoro: Desarráigate y plántate en el mar, y os obedecería».
7 ¿Quién de vosotros que tenga un siervo arando o con el rebaño
le dirá cuando llegue del campo: 8 Entra en seguida y ponte a la mesa?
Más bien le dirá: Prepárame la cena, y cíñete para servirme mientras
como y bebo, y después comerás y beberás tú. 9 ¿Por ventura tiene
que agradecer al criado el que haga lo que le manda? 10 De la misma
manera, vosotros, después que hayáis hecho todo lo que se os ha man-
dado, decid: Somos siervos inútiles, sólo hemos hecho lo que debía-
mos hacer».
11 Yendo camino de Jerusalén, pasó por los confines de Samaria y
Galilea.

Eficacia de la fe. 17,5-6

Estos versos no tienen nexo ninguno con los anteriores. El v.5 es obra de Lucas, como indican los términos «los apóstoles», «el Señor». La fe que piden es la confianza en Dios.

Jesús responde con una hipérbole intencionada, comparando la fe con la pequeñez de la mostaza. El sicómoro era proverbial por su grandeza y su fuerte raigambre. En Mt 17,20 se habla de una montaña.

Parábola del siervo. 17,7-10

7-9 El ejemplo se toma de un labrador que tiene un siervo. En Israel, el siervo también era propiedad del amo, mientras que el mercenario estaba al servicio de uno por tiempo fijo y era libre. El esclavo que vuelve cansado del trabajo no puede exigir comida y reposo, porque es esclavo y tiene obligación de seguir sirviendo al amo. Como el esclavo no tiene derechos, no hay que agradecerle nada. Cumple con su obligación.

10 En este verso está la aplicación al plano espiritual. Aquí tenemos la realidad profunda del hombre frente a Dios, del cristiano frente a Cristo. Somos esclavos, sin derechos. Lo que Dios nos dé será por gracia, no por deber. Dios no tiene que agradecernos nada. *Siervos inútiles*, miserables y sin derechos, que cumplen con lo que deben. Aquí se pone de manifiesto la relación del hombre frente a Dios y tenemos la motivación de la humildad cristiana. Pero no se olvide que las parábolas acentúan una verdad con sentido afirmativo, no exclusivo [1].

Los diez leprosos. 17,11-19

11 En este verso vuelve por tercera vez a decirnos que Jesús va de camino para Jerusalén. La frase podía tomarse como expresión de un marco literario, pero su contenido indica que Jesús va realmente de camino para Jerusalén y que distamos poco para la entrada solemne del domingo de Ramos. Este viaje se puede identificar

[1] H. Holstein, *Serviteurs inutiles? (Lc 17,10)* BVieCh 48 (1962) 39-45.

[12] Y como entrase en una aldea, le salieron al encuentro diez le-
prosos, que se detuvieron a distancia, [13] y levantaron la voz diciendo:
«Maestro, Jesús, ten compasión de nosotros». [14] Y habiéndolos visto,
les dijo: «Id a presentaros a los sacerdotes». Mientras iban, quedaron
curados. [15] Y uno de ellos, viéndose curado, se volvió, glorificando a
Dios en alta voz. [16] Postró su rostro junto a sus pies y le dio gracias.
Y éste era samaritano. [17] Entonces Jesús le dijo: «¿No han sido cura-
dos los diez? ¿Dónde están los nueve? [18] ¿No ha habido quien vuelva
a dar gloria a Dios sino sólo este extranjero?» [19] Y le dijo: «Levántate
y marcha; tu fe te ha salvado».

---

con Mt 19,1; Mc 10,1a; Jn 7,2.10. Generalmente se admite que Jesús va entre los confines de Samaria y Galilea hacia el valle del Jordán.

12 La aldea se identifica desde el siglo XIV con Genin, en la margen oriental de la llanura de Jezrael. La mención de Samaria nos explica que entre los diez leprosos se encontrase un samaritano. La desgracia común ha unido judíos y samaritanos. Los leprosos podían vivir en poblado, pero separados de los demás habitantes. Se detienen a distancia porque Lev 13,45 les prohíbe acercarse a las gentes.

13 El hecho de que se queden lejos explica que levanten la voz. También lo hacen para conmover más.

14 Jesús empieza por mandarles que vayan a los sacerdotes, que deben certificar la curación. Ellos obedecen, aun antes de ser curados, porque tienen fe en Jesús. De hecho, la curación les llega cuando van de camino, cumpliendo la orden del Señor.

15 Lo que distingue a uno de ellos es la doble acción de glorificar a Dios, volviéndose a Jesús, que lo había curado. El hecho de hacerlo en alta voz indica su fervor y gratitud.

16 La postración es un acto de reverencia frecuente entre los orientales y no tiene sentido religioso de por sí. La observación de Lucas sobre el origen samaritano del leproso agradecido puede relacionarse con el universalismo propio del tercer evangelio. Los samaritanos eran un pueblo mixto de israelitas y asirios (4 Re 17,24).

17-18 Con esta pregunta, Jesús se queja de la ingratitud de los judíos y deja entrever que la piedad y buen corazón no era exclusivo de ellos.

19 La fe del samaritano ha sido motivo para que Jesús ejercite en él su poder. La frase tiene sentido afirmativo [2].

La venida del reino de Dios. 17,20s

Estos dos versos tienen como marco una pregunta de los fariseos. El reino de Dios constituía el centro de las esperanzas de Israel. Preguntar por su venida era preguntar por el principio de la época mesiánica, problema muy importante de la teología rabínica y apocalíptica. Como indicios de la proximidad de la época mesiáni-

[2] Cf. H. LIESE: VD 12 (1932) 225-31; sobre Lc 17,20-21, cf. A. RUESTOW: ZNTW 51 (1960) 117-224; F. MUSSNER, *Wann kommt das Reich Gottes? Die Antwort Jesu nach Lk 17,20b-21:* BZ 6 (1962) 107-111.

20 Preguntado por los fariseos cuándo había de venir el reino de
Dios, les respondió: «No viene el reino de Dios aparatosamente,
21 ni dirán: Helo aquí o allí, porque el reino de Dios está en medio de
vosotros». 22 Y dijo a los discípulos: «Tiempo vendrá en que deseéis
ver uno solo de los días del Hijo del hombre, y no lo veréis. 23 Y os
dirán: Está allí, está aquí: no vayáis ni os precipitéis. 24 Porque como
el relámpago fulgura en una parte del cielo y brilla hasta la otra, así
será el Hijo del hombre en su día. 25 Pero primero es necesario que

---

ca se consideraban desde Dn 12,1 «los dolores mesiánicos», pruebas por las que debía pasar la nación. Los dolores no eran indicios muy concretos; por eso se buscaban señales más precisas del principio de la salvación. No existía uniformidad de los cálculos. Algunos decían que los que se afanaban por predecir el principio de la era mesiánica no merecían tener parte en el mundo futuro. La pregunta que hacen los fariseos puede referirse a las señales o también al problema general de si se debe o no calcular cuándo ha de venir. Parece que Jesús responde en el primer sentido y negando que haya señales externas y aparatosas para fijar el principio del reino. *En medio de vosotros:* no quiere decir que esté dentro del corazón de los fariseos, que han hecho la pregunta. Es un modo de afirmar que el reino de Dios ha venido ya y está presente en Israel.

El día del Hijo del hombre. 17,22-37

Estos versos se dirigen a los discípulos. La escena ha cambiado 20-21 se dirigían a los fariseos. El tema también es distinto. En 20-21 se trata del principio de la era mesiánica. Ahora se trata de la gloria del Mesías, que ha de seguir a su pasión y muerte. Entre la desaparición del Mesías y su vuelta gloriosa al mundo (parusía), los discípulos se verán en circunstancias difíciles y faltos de consuelo. Entonces pensarán en la gloria de Jesús y querrán verla, pero no la verán. Tendrán que vivir de fe y de esperanza.

22 Este verso profetiza los trabajos que han de pasar los discípulos cuando se queden solos en el mundo. Antes de irse Jesús e habrán oído hablar de su gloria, la habrán experimentado en el día de la Ascensión y querrán verla, pensando en la parusía; pero no la verán. Deberán seguir sufriendo.

23 Oirán hablar a falsos profetas de la aparición de la gloria del Mesías. Pero no deben creer ni hacerles caso. Deben vivir de la fe y de la esperanza.

24 El Mesías tendrá su parusía gloriosa, como la tiene el relámpago; pero vendrá de repente, como viene también de repente el relámpago y sin avisar. *El día del Hijo del hombre* es la parusía, de que habla Pablo y la apocalipsis sinóptica. La parusía coincide con el fin de los tiempos, de la historia humana en la tierra. Esta venida gloriosa, que se grabó hondamente en la primera generación cristiana, será el sueño de los discípulos, el consuelo en sus persecuciones.

25 La parusía gloriosa del Mesías tiene su tiempo: antes debe morir y ser despreciado por la generación contemporánea de Jesús

**padezca mucho y que sea reprobado por esta generación. [26] Y como
sucedió en los días de Noé, así sucederá en los días del Hijo del hombre.
[27] Comían, bebían, se casaban y celebraban bodas, hasta el día en
que Noé entró en el arca y vino el diluvio, que los mató a todos. [28] Como
sucedió también en tiempo de Lot: comían, bebían, compraban, ven-
dían, plantaban, edificaban; [29] pero el día en que Lot salió de Sodo-
ma, llovió fuego y azufre del cielo y los mató a todos. [30] Lo mismo su-
cederá el día en que aparezca el Hijo del hombre. [31] En aquel día
el que esté en la terraza y tenga sus cosas en la casa, no baje a coger-
las; y lo mismo el que esté en el campo, no vuelva atrás. [32] Acordaos
de la mujer de Lot. [33] Quien pretenda conservar su vida, la perderá,
y quien la pierda, la conservará. [34] Yo os digo: aquella noche habrá
dos en un mismo lecho: uno será tomado, el otro dejado; [35] habrá**

---

y de los discípulos. Este verso se sitúa en el marco de la historia temporal de Jesús.

26 Este verso se une con el v.24 y subraya el carácter subitáneo e inesperado de la parusía. *Los días del Hijo del hombre* se refieren al día concreto de la parusía, coloreado con el plural de «los días de Noé». «Día, días» es modo de referirse al tiempo o momento de la segunda venida gloriosa del Mesías.

27-30 Los dos ejemplos bíblicos de la historia de Noé y Lot tienen por fin demostrar el carácter subitáneo y de sorpresa que tendrá la venida gloriosa de Jesús juez para los malos. Es lo que dice 1 Tes 5,1-11. La parusía sorprenderá a los malos, pero no sorprenderá a los buenos, que con sus buenas obras viven siempre preparados.

31 Este verso está en Mc 13,15s. No se habla de huida, porque el juicio del Hijo del hombre no se puede huir. Todo el consejo debe tomarse en sentido espiritual y aplicarse al despego de todas las cosas temporales, con que debe vivir el creyente, tema muy importante para Lucas.

32 La mujer de Lot mostró su apego a los bienes temporales, y por eso murió. Debe servir de ejemplo al creyente. Los dos v.31-32 están muy ligados entre sí.

33 La renuncia a lo terreno debe extenderse hasta a la vida temporal. Se insiste en la misma idea de la preparación que hay que tener mientras llega la venida del Hijo del hombre.

34 Ahora el tiempo de la parusía se designa con el nombre de «noche». Esto indica que «días, día, noche» sólo expresan la idea general de tiempo, momento preciso en que ha de venir el Mesías juez. San Pablo pone la parusía «en la noche» para los malos, porque en la noche es cuando tienen lugar las sorpresas «de los ladrones». Y el Hijo del hombre ha de venir como ladrón, por sorpresa, solamente para los impíos. En cambio, para los buenos vendrá «en el día», porque ellos no serán sorprendidos, sino que vivirán siempre como soldados que hacen la guardia (cf. 1 Tes 5,1-11). Los dos ejemplos de estos versos indican la doble suerte que habrá entre los hombres en el día del juicio, la de los que se salven y la de los que se condenen. La Vg añade un tercer ejemplo: *duo in agro, unus*

dos moliendo juntas: una será tomada y la otra dejada». 37 Entonces
le preguntaron: «¿Dónde, Señor?» Y les contestó: «Donde esté el
cadáver, allí se reunirán los buitres».

18 1 Y les propuso una parábola sobre la conveniencia de orar con-
tinuamente y no desfallecer. 2 «Había en una ciudad un juez que no
temía a Dios ni respetaba a los hombres. 3 Vivía en aquella misma
ciudad una viuda, que vino a su casa y le dijo: Hazme justicia contra
mi adversario. 4 Durante algún tiempo él se negó; pero después pensó
para sus adentros: Aunque no temo a Dios ni respeto a los hombres,
5 sin embargo, como esta viuda me importuna, le haré justicia, para

---

adsumetur, et alter relinquetur. Este miembro está sólo en el mss. D. Proviene de Mt 24,40. Hace de v.36 en la Vg.

37 En este verso los discípulos preguntan sobre el «sitio» o lugar donde se ha de verificar la parusía. Una curiosidad con la cual Jesús no va a condescender. La respuesta se hace por medio de un proverbio de sentido muy general: El Hijo del hombre se aparecerá donde se verifiquen las condiciones oportunas. El Hijo del hombre vendrá allí donde se encuentre el cuerpo de la humanidad. «Ubi peccatores, ibi Dei iudicia» (Plummer). *Los buitres:* ἀετοὶ como en Miq 1,16. Las águilas no vuelan en bandadas ni se alimentan de cadáveres [3].

CAPITULO 18

Varios apartados se pueden distinguir en este capítulo.

1.º Parábola del juez inicuo (1-8).
2.º Parábola del fariseo y del publicano (9-14).
3.º Bendición de los niños (15-17 = Mc 10,13-16; Mt 19,13-15).
4.º El joven rico (18-30 = Mc 10,17-31; Mt 19,16-30).
5.º Tercera profecía de la pasión (31-34 = Mc 10,32-34; Mt 20,17-19).
6.º El ciego de Jericó (35-43 = Mc 10,32-34; Mt 20,17-19).

El juez inicuo. 18,1-8

Esta parábola concuerda con la del amigo importuno (11,5-8). Las dos ponen de manifiesto el poder de la oración de súplica. En ellas la conclusión se hace arguyendo *de minori ad maius* [1].

1 Este verso es una introducción del propio Lucas, que orienta ya el sentido de la parábola hacia la constancia en la oración.

2-3 La viuda en el AT es símbolo de desamparo y debilidad. El juez con que se enfrenta es tipo normal en Oriente, como puede verse en la historia de la casta Susana. La viuda sólo pide justicia.

4-5 El soliloquio del juez coincide con la descripción hecha en el v.2.

[3] Cf. J. Marchi: VD 18 (1938) 329-33.

[1] Cf. D. Buzy: RB 39 (1930) 378-91; C. Spicq, *La parabole de veuve obstinée:* RB 68 (1961) 68-90; G. Delling, *Das Gleichnis vom Gottlosen Richter:* ZNTW 53 (1962) 1-25.

que no siga molestándome con sus venidas». [6] Y dijo el Señor: «Fi-
jaos en lo que dice el juez injusto. [7] Y Dios, ¿no va a hacer justicia a
sus escogidos, que claman a él día y noche, y les hará esperar? [8] Os
aseguro que les hará justicia prontamente. Pero, cuando venga el
Hijo del hombre, ¿por ventura encontrará la fe sobre la tierra?»
[9] Dijo además esta parábola para algunos que presumían de justos

---

7 La aplicación de la parábola que hace el Señor se ha preparado en el v.6. En esta aplicación deben distinguirse dos aspectos: *a)* El hecho de que Dios oye las oraciones de sus escogidos. *b)* La constancia de la oración. El personaje principal es Dios, que es bueno. Si un hombre malo oye las súplicas, ¿con cuánta mayor razón las oirá Dios bueno? El soliloquio del juez es un ornamento del cuadro humano que sirve solamente para indicar que se trata de un hombre malo. El motivo por que se resuelve a escuchar a la viuda no interesa en el cuadro espiritual. Sólo interesa que, siendo malo, ha escuchado la oración. En la actitud de la viuda interesa el hecho de su oración perseverante y que ha sido escuchada. Nótese cómo se insiste en que Dios despacha pronto las oraciones de los justos. Esta idea se repite en 7b y en 8a. *Hacer justicia* es lo mismo que despachar bien la súplica. La frase está coloreada con la petición de la viuda que pedía expresamente justicia. La razón que Dios da para atender las oraciones es triple: su bondad, que tanto dista de la maldad del juez; el amor que tiene a los escogidos; el interés que muestran los escogidos con su perseverancia.

8b *Pero*, πλήν, con todo, sin embargo. Las versiones latinas tienen *verum* (d), *tamen* (b i l q), *verumtamen* (Vg). Plummer subraya el sentido enfático del hipérbaton, que coloca el sujeto *(cuando venga el Hijo del Hombre)* delante de la partícula interrogativa. *Cuando venga* (literalmente, cuando haya venido). Se refiere a la venida gloriosa de la parusía final. *Por ventura*, ἄρα, aquí y en Gál 2,17. En los LXX va siempre seguida de γε. Las versiones latinas traducen por *numquid* (b c i l q) o *putas* (Vg); siempre se espera respuesta negativa. *La fe*, con artículo, es cosa muy concreta, la fe en Jesús como Mesías y Salvador, la fidelidad a él. Otros la refieren a la fe que persevera en las súplicas para unirla con la parábola que precede. Pero es posible que se trate de una sentencia arrancada a otro contexto histórico. La respuesta se adelantó en 17,26-28. Sobre la frialdad religiosa al final de los tiempos cf. Mt 24,24; 2 Tes 2,3.

El fariseo y el publicano. 18,9-14

Esta parábola es un ejemplo. No se pretende tanto dar un ejemplo de oración buena y oración mala cuanto poner de manifiesto la verdadera y la falsa piedad, que se revela en el modo de hacer la oración.

9 Este verso nos da la introducción de Lucas, que es clave para la interpretación de la parábola. Se mira principalmente a poner de relieve la soberbia que puede esconderse en una falsa piedad

y menospreciaban a los demás: [10] «Dos hombres subieron al templo
a hacer oración, el uno fariseo y el otro publicano. [11] El fariseo, de
pie, hacía interiormente esta oración: «¡Oh Dios!, te doy gracias por-
que no soy como los otros hombres, ladrones, injustos, adúlteros, o
como ese publicano. [12] Ayuno dos veces por semana, pago el diezmo
de todo lo que poseo». [13] El publicano, en cambio, estando de pie
lejos, no se atrevía ni a levantar sus ojos al cielo, sino que golpeaba su
pecho diciendo: «¡Oh Dios!, ten piedad de mí, pecador». [14] Os ase-
guro que éste, más bien que aquél, bajó justificado a su casa; porque
todo el que se ensalza, será humillado, y quien se humilla, será en-
salzado».

---

10 Aquí tenemos el cuadro antitético frecuente en la predicación del Señor: dos hombres, un fariseo y un publicano. El fariseo, conceptuado como bueno entre los hombres; el publicano, considerado como pecador. El lugar de oración por antonomasia era el templo. Por ser la casa de Dios se considera en una elevación y dignidad absoluta. De todas partes se sube a él.

11-12 Aquí tenemos la descripción del fariseo. El estar de pie era la postura normal de los judíos en la oración. Esto no es por sí solo signo de soberbia. También el publicano se queda de pie. *Privadamente*, πρὸς ἑαυτὸν, se opone a la oración pública y litúrgica. En absoluto pudiera interpretarse de la oración mental e interior, pero se acomoda mejor a la costumbre judía recitar la oración privada murmurando en voz baja, como en el caso de Ana (1 Sam 1,13). El uso judío era empezar la oración dando gracias a Dios. En el fondo, aquí se trata de expresar la propia satisfacción. La comparación con los demás es la revelación más clara de la soberbia. Singularmente expresiva la alusión al publicano. No sólo no encuentra en sí culpa de que arrepentirse, sino que encuentra muchas cosas buenas de que gloriarse. No todos los fariseos, sino los más celosos, ayunaban dos veces por semana para expiar los pecados del pueblo. Paga el décimo de los frutos principales que enumera la ley y también de cuanto posee, aunque no entre en la ley. La descripción no es una caricatura. Responde a la realidad de algunas oraciones que han llegado a nosotros por la literatura rabínica (Schmid).

13 La oración del publicano es todo lo contrario: humilde. Aunque de pie, pero se ha quedado a distancia del altar. Con los ojos bajos. Golpea el pecho, porque allí está el corazón, de donde sale lo bueno y lo malo, en señal de arrepentimiento. Sus palabras responden a su gesto humilde: pide piedad y confiesa que es pecador.

14 Este verso tiene dos partes: en la primera, Jesús nos da su juicio sobre el resultado de ambas oraciones. El fariseo no ha conseguido nada con ella. El publicano ha obtenido la gracia y la justificación. La conclusión del Señor es moderada en su modo de enjuiciar el resultado de la oración del fariseo. *Prae*, παρά, puede significar «más que» o, como aquí, «antes que», «con preferencia a...» La segunda parte expresa un principio general, donde se funda el

[15] **Querían presentarle a los niños para que los tocase: y los discípulos, al verlos, les reñían.** [16] **Jesús los llamó, diciendo: «Dejad que los niños vengan a mí y no los impidáis, porque de los que son así es el reino de Dios.** [17] **En verdad os digo que quien no reciba como un niño el reino de Dios, no entrará en él».**

[18] **Cierto príncipe le preguntó: «Maestro bueno, ¿qué haré para**

---

juicio del Señor (cf. 14,11; Mt 23,12). Puede ser originaria y puede ser también redaccional.

Bendición de los niños. 18,15-17 (= Mc 10,13-16; Mt 19,13-15)

Con 18,14 termina la gran sección de Lc 9,51-18,14. Pero no termina la sección del viaje a Jerusalén hasta la entrada solemne el día de Ramos. Ahora nuevamente Lucas se une con Marcos. Aunque Lucas no habla de Perea, esta escena hay que situarla al otro lado del Jordán (Mt 19,1; Mc 10,1; Jn 10,40).

15 La intención de los padres de los niños era que los tocase para bendecirlos. Los padres solían bendecir a sus hijos en el sábado. El día de la Expiación los obligaban a ayunar para que fuesen bendecidos por los escribas. Con todo, los judíos no estimaban mucho a los niños ni los miraban como símbolo de inocencia, pues todavía no poseían el conocimiento de la ley, condición esencial para la salvación y santidad en la teología rabínica. Los discípulos oran dentro de este marco. Consideran a los niños incapaces para participar en la doctrina y bendiciones del Señor.

16-15 Jesús, al contrario, muestra su afecto por los niños. *Porque de los que son así:* lit. «de los tales, de los semejantes». No dice que el reino de los cielos es de los niños, pues no pretende dar doctrina sobre los niños, sino enseñar a los adultos, a los cuales presenta como modelo a los mismos niños. Los mayores que se asemejan a los niños son los que entrarán en el reino de los cielos.

17 En este verso se explica la ejemplaridad de los niños: su capacidad receptiva de las enseñanzas de los mayores. El niño acepta la palabra de sus padres y maestros. Esta abertura a la palabra de quien tiene autoridad es la que Jesús exige en los mayores cuando él predica el reino. Para los hebreos, aceptar el dominio de Dios («el yugo del dominio celeste») representaba la perfección de la virtud y consistía en la fiel observancia de la ley. Recibir el reino de Dios equivale aquí a recibir el Evangelio, la palabra que Jesús predica. Y quiere que sus discípulos la acepten con la docilidad de un niño. No con mentalidad infantil, pero sí con docilidad y fe infantil, como si fueran niños. El hombre ante Dios y ante Cristo debe sentirse niño.

El joven rico. 18,17-30 (= Mc 10,17-31; Mt 19,16-30)

18 Según Lucas, se acerca a Jesús *un príncipe* (ἄρχων), término caro a Lc (12,58; 14,1; 23,13.35), un hombre de elevada posición social. Esto mismo se deduce en Marcos del contexto general

poseer la vida eterna?» 19 Jesús le dijo: «Por qué me llamas bueno?
Nadie es bueno sino sólo Dios. 20 Conoces los mandamientos: «No
cometerás adulterio, no matarás, no robarás, no levantaras falso tes-
timonio a tu madre». 21 El respondió: «Todas estas cosas las he guardado
desde mi juventud». 22 Cuando lo oyó Jesús, le contestó: «Una cosa te
te falta aún: Vende todas las cosas que tienes y distribúyelo entre los
pobres. Y tendrás un tesoro en el cielo. Ven y sígueme». 23 El, cuando
oyó estas cosas, se puso triste, porque era muy rico. 24 Cuando lo vio
Jesús, dijo: «¡Qué difícil es que los ricos entren en el reino de Dios!
25 Porque es más fácil que un camello atraviese el ojo de una aguja
que un rico entre en el reino de Dios». 26 Dijeron los que le oyeron:
«¿Y quién puede salvarse?» 27 El contestó: «Lo que es imposible para

---

Maestro bueno: es un título poco frecuente para introducirse en el ánimo de Jesús con señal de respeto y estima.

19 A los ojos del joven (Mt 19,20.22), Jesús era puro hombre. Por esto no acepta el apelativo de «bueno», que en rigor sólo corresponde a Dios.

21 La respuesta del joven era sincera e indica que en su pregunta primera él buscaba un ideal superior a la vida ordinaria. Y en este sentido le va a responder nuevamente el Señor.

22 En la teología judía, hacer limosnas era procurarse tesoros en el cielo (Mt 6,2-4); por esto las limosnas debían hacerse durante toda la vida. Jesús quiere el acto intenso y que todo se dé de una vez. La renuncia a la riqueza se considera también en función de un nuevo fin: seguir a Jesús. En conformidad con el ideal más alto a que aspiraba el joven príncipe, Jesús le propone la pobreza voluntaria desde un principio, que tiene su mérito para el cielo (tendrás un tesoro), pero que se orienta en esta vida al seguimiento de Jesús. Con la renuncia efectiva estará libre y maduro para ser discípulo.

23 Lucas no dice que el joven se retirase, como dice Marcos; se basta con anotar «la tristeza». La razón de la dificultad que experimenta el joven está en que era muy rico. Poseía mucho y estaba pegado a ello.

24 Este verso se orienta a la instrucción de los discípulos y acentúa el poder que ejercen las riquezas sobre el corazón y el peligro que suponen para la salvación. En lugar del futuro de Mt-Mc tenemos presente: εἰσπορεύονται. El reino de Dios existe ya (11,20; 17,21) y Jesús había propuesto al joven que entrara en él haciéndose un poco de violencia (16,16) (Lagr.).

25 La hipérbole del camello pasando por el ojo de una aguja se ha querido suavizar, leyendo, en vez de «camello», una «maroma» o soga gruesa de navío. Pero la hipérbole e imposibilidad absoluta en el ejemplo material sigue en pie. Hipérboles de este género acentúan gráficamente una gran dificultad [2].

26-27 Luchar contra el poder seductor de las riquezas es humanamente imposible. Hace falta especial gracia de Dios. En estos versos se declara el sentido de la imposibilidad de salvarse que

[2] Cf. C. Lattey: VD 31 (1953) 291.

el hombre, es posible para Dios». 28 Pedro dijo: «He aquí que nos-
otros te hemos seguido, después de dejar nuestras cosas». 29 El les
dijo: «En verdad os digo que no hay nadie que haya dejado casa,
o mujer, o hermanos, o padres, o hijos por causa del reino de Dios
30 que no reciba mucho más en este siglo y la vida eterna en el siglo
venidero».
31 Tomando consigo a los Doce, les dijo: «Mirad, subimos a Je-
rusalén, y se va a cumplir todo lo que está escrito por los profetas
que ha de sufrir el Hijo del hombre, 32 pues será entregado a los gen-
tiles y se burlarán de él y le injuriarán y le escupirán, 33 y después de
azotarlo, lo matarán, y al tercer día resucitará». 34 Ellos no entendieron
nada de esto, y estas palabras quedaron veladas. No entendieron lo
que había dicho.

---

tienen los ricos; el dominio que ejerce sobre el rico la riqueza, humanamente no se puede superar. Se puede, con todo, con la gracia de Dios. Esto indica que el rico necesita de una gracia especial, de más oración, más sacramentos, más obras buenas para atraerse esa gracia especial.

28-30 La respuesta de Jesús es de carácter general y muy concreta la recompensa que promete a todos los que renuncian *por el reino* (= por amor mío y del evangelio, Marcos) los valores humanos. Lucas hace mención particular de «la mujer», que falta en Marcos. La recompensa es doble: recompensa centuplicada en este mundo y la vida eterna en el mundo futuro. Los bienes centuplicados que se prometen para este siglo no deben entenderse en el mismo orden de los bienes renunciados, sino en el orden espiritual (unión con Dios, gracia, sabiduría divina...). Si se tratase de bienes materiales, tendríamos una contradicción: se renuncia de lo material para seguir a Cristo y luego se nos da mucho más de lo que hemos renunciado. Esto sería complicar la salvación y la perfección en el seguimiento de Cristo. Lo que se recibe en este siglo, en Lucas guarda proporción con la vida futura y debe entenderse en el mismo orden. Lucas ha evitado todo lo que en Marcos podía interpretarse en sentido material, y sólo ha conservado la distinción entre la recompensa en este siglo y en el futuro.

Tercera predicción de la pasión. 18,31-34

31 La predicción se dirige a los Doce, porque se refiere a misterio mesiánico. Jesús está de hecho en camino para Jerusalén y va con una resolución que admira a los discípulos (Mc 10,32) La alusión a las profecías es propia de Lucas.

32 Lucas omite los insultos por parte de los judíos y se concreta a los gentiles.

33 El tiempo entre la muerte y la resurrección está expresad en una frase más occidental en Lucas. Marcos dice: Después d tres días resucitará. La parte se considera como el todo en la computación hebrea.

34 Este verso sobre la falta de comprensión de los discípulc es propio de Lucas. El sentido es lo que expresa la frase: «quedaro

[35] Al acercarse a Jericó, un ciego estaba sentado junto al camino
pidiendo limosna. [36] Y al oír a la multitud que pasaba, preguntó qué
significaba aquello. [37] Dijéronle que era que pasaba Jesús el Nazareno.
[38] Entonces se puso a gritar: «Jesús, hijo de David, ten compasión de
mí». [39] Los que iban delante, le increpaban para que se callase. Pero
él gritaba mucho más: «Hijo de David, ten compasión de mí». [40] De-
túvose Jesús y mandó que se lo trajesen. Cuando estuvo cerca, le pre-
guntó: [41] «¿Qué quieres que te haga?» El dijo: «Señor, que vea».
[42] Y Jesús le dijo: «Ve; tu fe te ha curado». [43] Y al momento vio, y le
seguía glorificando a Dios. Y todo el pueblo, al ver esto, dio gloria
a Dios.

---

veladas». La idea del Mesías glorioso no se compaginaba con la pasión y muerte.

El ciego de Jericó. 18,35-43 (= Mc 10,46-52; Mt 20,29-34)

La narración de Lucas sólo se separa de Marcos en la localización del milagro. Marcos-Mateo dicen que el encuentro de Jesús con el ciego tuvo lugar a la salida; Lucas habla de «la entrada». Se dan varias explicaciones. Algunos creen que Lucas se refiere a la entrada de la Jericó de Herodes, unos tres kilómetros al sur de la antigua Jericó, que sería la que mencionan Mateo y Marcos. Pero es una solución rebuscada. Los tres se refieren a la misma ciudad. La Jericó antigua no era más que ruinas entonces. La vía que llevaba a Jerusalén sólo atravesaba la Jericó nueva de Herodes. Otros, como Fernández, creen que Lucas ha desplazado la curación de Bartimeo, adelantándola *literariamente*. El centro de su narración es el episodio de Zaqueo y la parábola de las minas. Por esto adelanta literariamente el milagro del ciego. La razón de esta anticipación la encuentra Girard, suponiendo que el ciego estaba al principio en la puerta de entrada y luego se pasó a la puerta de salida, donde de hecho se operó su curación (Mateo y Marcos); Lucas, siguiendo su método de eliminación, cuenta todo lo que se refiere al ciego desde el principio. Hoy prefieren explicar esta anticipación literaria por el hecho, también literario, de que Lucas ha fundido dos fuentes: una la de Marcos sobre el ciego y otra sobre Zaqueo y la parábola de las minas. Primero pone lo que hay en Marcos y luego trata lo que hay en la otra fuente, sin dar importancia mayor a la topografía del milagro. La frase *al acercarse* (v.35) puede tener un sentido general: cerca de Jericó, sin precisar si fue a la entrada o a la salida [3].

CAPITULO 19

Este capítulo tiene dos partes: en la primera (1-27), Jesús se encuentra todavía en viaje hacia Jerusalén; en la segunda (28-48), Jesús entra solemnemente en Jerusalén.

[3] Cf. L. Fonck: VD 3 (1923) 34-42; J. Giblet, *Jésus, fils de David:* LumVie 11 (1962) -21.

19 [1] Entró y atravesaba Jericó. [2] Y he aquí que un hombre llamado
Zaqueo, jefe de los publicanos y rico, [3] pretendía ver quién era Jesús,
pero no podía por la gente, pues era pequeño de estatura. [4] Se ade-
lantó y subió a un sicómoro para verlo, pues tenía que pasar por allí.
[5] Cuando llegó a aquel sitio, levantó Jesús los ojos y le dijo: «Zaqueo,
baja aprisa, porque hoy tengo que hospedarme en tu casa». [6] Y bajó
de prisa y lo recibió con gozo. [7] Al ver esto, comenzaron todos a mur-
murar, diciendo: «Ha ido a hospedarse en casa de un pecador». [8] Za-
queo, de pie, dijo al Señor: «Señor, quiero dar a los pobres la mitad
de mis bienes, y si he defraudado a alguno, le daré el cuádruplo».
[9] Díjole Jesús: «Hoy ha entrado la salvación en esta casa, pues tam-

---

Zaqueo. 19,1-10

1 La Jericó que Jesús atraviesa no puede ser sino la nueva y única, que estaba habitada. La misma a que se refiere la curación del ciego.

2 *Zaqueo:* el puro o «Yavé se ha acordado», si se considera como abreviación de Zacarías. Dos notas señala Lucas: era rico y jefe de los publicanos. Como tal estaba al servicio de Roma, y la riqueza provenía de la práctica de su profesión.

3 Su deseo de ver a Jesús puede indicar su buena disposición, y así se debe entender por el contexto siguiente. El mero deseo podía nacer de curiosidad, como en el caso de Herodes.

4 Es posible que no pensara en subir a la terraza de alguna casa por su misma profesión de publicano, tan mal vista entre los judíos.

5 La eficacia de su deseo por ver a Jesús le atrajo la mirada de éste, que lo llamó por su propio nombre. *La prisa* debe tener un sentido espiritual profundo. Es la diligencia de todos los actos que inspira Dios. *Tengo que hospedarme:* es la obligación y deber que impone a Jesús su misión de Salvador de cuanto estaba perdido.

6 Lucas se complace en describir la reacción de Zaqueo. La prisa con que baja del árbol es la misma alegría con que hospeda a Jesús.

7 Lo que para Zaqueo ha sido un gozo, para muchos (= todos) de los judíos enemigos es motivo de escándalo. Se cumple la profecía de Simeón.

8 El favor de Jesús y su trato cambian el corazón de Zaqueo y lo liberan del dominio de las riquezas, tan difícil según 18,23s. Habla a Jesús de un propósito y promesa para el futuro. La distribución a los pobres supera con mucho lo que los rabinos consideraban como el máximum de la espontánea limosna a los pobres, un quinto del haber. Ex 22,1 manda que se devuelvan cuatro ovejas por una que se haya robado; el derecho vigente sólo exigía un quinto sobre lo robado [1].

9 La respuesta de Jesús se dirige a todos, principalmente a los murmuradores. La salvación de Zaqueo coincide con su nueva filia-

[1] STR.-B., II 250.

bién éste es hijo de Abraham; [10] el Hijo del hombre ha venido a buscar y salvar lo que estaba perdido».

[11] Apenas terminó estas cosas, añadió una parábola, porque estaba cerca de Jerusalén y creían ellos que en seguida iba a aparecer el reino

---

ción espiritual (cf. Gál 3,7.29). La salvación se hace extensiva a toda la casa, es decir, a toda la familia del publicano. La salvación puede tener un sentido concreto y personal y referirse a Jesús mismo, pero indirectamente implica la justificación de Zaqueo.

10 Si Jesús trata con publicanos, se debe a la naturaleza de su propia misión. Esta sentencia la pudo decir en este momento Jesús o en otro cuadro histórico, y Lucas puede haberla puesto aquí como conclusión muy apta. Es la razón profunda que justifica el trato que Jesús daba a los pecadores.

Parábola de las diez minas. 19,11-27 (= Mt 25,14-30)

Desde antiguo se disputa sobre la identidad de esta parábola y la de los talentos. Distinguen ambas parábolas, entre otros, Knabenbauer, Fillion, Fonck, Dausch, Vosté, Plummer, Godet, Joüon, Dorado. Identifican las dos San Juan Crisóstomo, Eutimio, Maldonado, Lagrange, Sick, Prat, Ricciotti, Jülicher, Buzy, Marchal, Bultmann, Schmid. Las dos parábolas ilustran el mismo pensamiento fundamental en forma sustancialmente igual, a pesar de la diversidad de lenguaje. La versión de Lucas es más completa. Los modernos consideran el texto de Mateo como más original y consideran los particulares de Lucas como elementos de una parábola originariamente independiente o como ampliación secundaria. Sin embargo, Dorado y Schmid tienen por más primitiva la forma de Lucas y más conforme con el ámbito de la realidad profana. Es posible que Lucas encontrara ya la parábola en esta forma ampliada y que su trabajo se haya concretado a correcciones de escaso relieve [2].

11 La introducción que une la parábola con la escena de Zaqueo es redaccional, aunque no se excluye que la propusiera en casa de Zaqueo o en Jericó. El año 40 a.C. había ido Herodes a Roma para traerse el nombramiento de rey. El año 4 p.C. fué su hijo Arquelao con las mismas pretensiones. La moneda tipo en Oriente era el talento (Mt); en Grecia, la mina. Jesús hablaría de talento, y Lucas lo ha interpretado según el tipo griego. El v.11 revela la mano de Lucas por el lenguaje. El marco es el viaje, que puede tomarse en sentido amplio. Estamos en viaje a Jerusalén desde 9,51. Los oyentes son los discípulos, los únicos que pueden relacionar la proximidad del reino con la entrada de Jesús en la ciudad. Jesús quiere prevenir la falsa idea de una inminente fundación del reino mesiánico glorioso. Antes de revelarse en su gloria, debe desaparecer de entre los hombres, y los suyos tendrán que vivir un período de fe, de esperanza y de lucha.

[2] Cf. D. Buzy, *Y a-t-il fusion des paraboles évangéliques?:* RB 41 (1932) 31-49; M. Zerwick, *Die Parabel vom Thronanwärter:* B 40 (1959) 654-74.

de Dios. 12 Dijo, pues: «Un hombre noble se fue a un país lejano
para recibir el poder real y volver en seguida. 13 Llamó a diez de sus
criados y les entregó diez minas, diciéndoles: Negociad con ellas mien-
tras vuelvo. 14 Pero los ciudadanos le odiaban, y enviaron detrás de
él una embajada para que dijese: No queremos que éste reine sobre
nosotros. 15 Cuando volvió con la dignidad real, hizo venir a su pre-
sencia a aquellos criados a quienes había entregado el dinero, para
saber lo que cada uno había ganado. 16 Presentóse el primero y dijo:
Señor, tu mina ha producido otras diez minas. 17 Díjole: Bien, siervo
bueno, ya que has sido fiel en lo poco, toma el gobierno de diez ciu-
dades. 18 Vino el segundo y dijo: Tu mina, señor, ha producido cinco
minas. 19 A éste le dijo: También tú estarás al frente de cinco ciuda-
des. 20 Vino el otro y dijo: Aquí tienes tu mina, que he tenido guardada
en el pañuelo; 21 yo te tenía miedo, porque eres un hombre duro; to-
mas lo que no has depositado y cosechas lo que no has sembrado.
22 Díjole: Por tu misma boca te juzgo, siervo malo. ¿Sabías que soy
hombre duro, que tomo lo que no deposité y cosecho lo que no sem-
bré? 23 Pues ¿por qué no has puesto mi dinero en un banco? Yo en-
tonces, a mi vuelta, lo hubiera recobrado con los intereses. 24 Y a los
que estaban presentes dijo: Quitadle la mina y dádsela al que tiene.
25 Dijeron ellos: Señor, tiene ya diez minas. 26 Os digo que a todo el

---

12 El país lejano debe de ser Roma. La alusión a las idas y venidas de Herodes y de sus descendientes es clara.

13 Antes de partir entrega a diez de sus criados una mina a cada uno. La mina equivalía a 100 dracmas y era la 60 parte del talento.

14 Este pormenor recuerda claramente la historia de los Herodes, tan odiados por los judíos. Todos estos elementos tienen su aplicación a la historia de Jesús: odiado también por los judíos y que va a partir al Padre para luego volver como juez. El envío de la legación en contra es rasgo puramente ornamental tomado de la historia profana.

15-19 Aquí empieza la parte fundamental de la parábola (15-26) y coincide sustancialmente con Mt 25,14-20. La entrega de las diez minas indica el estado de prueba en que quedan los siervos. Los diez siervos, número redondo, simbolizan los discípulos de Jesús. Si en la toma de cuentas sólo se mencionan tres siervos, es para abreviar. Los dos primeros reciben una recompensa, que en Lucas sigue en el plano de la realidad humana y hay que traspasar al plano de lo eterno.

20-21 El tercer siervo sólo se ha preocupado de no perder el dinero. La soberbia con que habla al señor es señal de su mala conciencia.

22-24 La culpa del siervo malo consiste en no haber aumentado el capital. Se comprende que se le quite el dinero, pues no sirve para negociar. En el plano humano se comprende poco que el dinero se entregue al que ya tenía. Pero esta inverosimilitud es pretendida por el parabolista para llevarnos al plano de lo sobrenatural.

25-26 La objeción de los siervos es un recurso literario para provocar la sentencia del señor, que ya se encuentra en 8,18; Mc 4,25.

que tiene se le dará, y al que no tiene se le quitará aun lo que tiene.
27 Por lo que hace a aquellos enemigos míos que no han querido que
yo reine sobre ellos, traedlos aquí y degolladlos en mi presencia».
28 Dicho esto, caminaba el primero subiendo hacia Jerusalén.
29 Cuando se acercó a Betfage y Betania, cerca del monte llamado
de los Olivos, envió a dos discípulos, 30 y dijo: «Id a la aldea de en-
frente, donde encontraréis atado un pollino, sobre el cual nadie ha
montado. Lo desatáis y traéis. 31 Y si alguno os pregunta: ¿Por qué
lo desatáis?, responded así: Porque el Señor lo necesita». 32 Fueron
los enviados y lo encontraron, como les había dicho. 33 Cuando des-
ataban el pollino, les dijeron sus amigos: «¿Por qué desatáis el polli-
no?» 34 Ellos respondieron: «Porque el Señor lo necesita». 35 Lo lleva-
ron a Jesús, echaron los mantos sobre el pollino y montaron a Jesús.
36 Según iban andando, echaban sus mantos en el camino. 37 Cuando
estaba cerca, ya en la falda del monte de los Olivos, toda la muche-

---

Se trata de una sentencia original de Jesús, pero que pudo pronunciar en otras circunstancias históricas, y ahora ha podido incorporarla Lucas a la parábola. «Tener», «no tener», designan los méritos, las obras buenas. El castigo del siervo perezoso consiste en quitarle lo que tenía. El premio de los siervos diligentes consiste en darles más de lo que tenían.

27 Ahora se recoge el rasgo del v.14. El castigo de estos ciudadanos rebeldes es grave y está conforme con las venganzas de los tiranos orientales; simboliza el juicio contra los judíos. Toda la parábola tiene un sentido escatológico universal, y esto excluye que el juicio contra los judíos se haya de concretar a la ruina histórica de Jerusalén y del templo. La parábola no tiene aplicación expresa, porque se ha propuesto como una historia, cuyo sentido espiritual latente es claro.

Tres ideas fundamentales hay en ella: *a)* Jesús ha de irse por un período indeterminado. *b)* Entre tanto, los discípulos quedan en estado de prueba, de trabajo y de merecimiento. *c)* Jesús ha de volver para hacer justicia. La justicia contra los judíos ha de ser muy dura [3].

Entrada triunfal en Jerusalén. 19,28-40 (= Mc 11,1-10; Mt 21,1-11; Jn 12,12-19)

28 Este verso abarca todo el camino de Jericó a Jerusalén. *Betfagé:* arameo, *Bet-pagge* = la casa de los higos; en la ladera sur del monte de los Olivos, entre Betania y Jerusalén. Hoy se llama Kefr et-Tur. *Betania:* hebreo, *bet-ani* = la casa del pobre o de Ananías. Hoy el-Azarije. Entre Betfagé y Jericó, pero mucho más cerca de Betfagé.

29-36 La narración de Lucas se acomoda a la de Marcos y es mucho más concreta que la de Mateo.

37 Lucas precisa el sitio en que se suma la muchedumbre, es decir, en la falda que mira ya a Jerusalén.

[3] Cf. P. Joüon: RScR 29 (1939) 489-94

dumbre de los discípulos comenzó entusiasmada a alabar a Dios con
gran clamor por todos los milagros que habían visto. 38 Decían:

«Bendito el que viene, el Rey, en nombre del Señor».
«Paz en el cielo y gloria en las alturas».

39 Algunos de los fariseos, de entre la turba, le dijeron: «Maestro,
reprende a tus discípulos». 40 El respondió: «Yo os digo que, si éstos
callan, gritarán las piedras».
41 Cuando se acercó, al ver la ciudad, lloró sobre ella, 42 diciendo:
«¡Si en este día hubieras conocido tú también la visita de la paz, pero
se oculta a tus ojos! 43 Porque vendrán días sobre ti en los cuales tus
enemigos levantarán trincheras contra ti, te cercarán y oprimirán por
todas partes, 44 te estrellarán contra el suelo a ti y a tus hijos que vivan
dentro de ti. No dejarán en ti piedra sobre piedra, porque no has conocido el tiempo de tu visitación».
45 Y entrando en el templo comenzó a echar fuera a los vendedores, 46 y les dijo: «Está escrito: Y mi casa será casa de oración, pero vosotros la habéis convertido en cueva de ladrones».

---

38 La aclamación se separa notablemente de Marcos. Se omite el reino de David y se habla de un rey universal. También se relaciona con el cántico de gloria de los ángeles (2,14). Se omite el *Hosanna*.

39-40 La respuesta de Jesús implica una confesión mesiánica y una aprobación de lo que hacen los discípulos. El momento en que entra en Jerusalén es tan grande, que, si callasen los hombres, Dios haría hablar a las piedras.

Jesús llora. 19,41-44

41 La profecía sobre la ruina de Jerusalén contrasta con el marco de gloria mesiánica en que Lucas la coloca. Las lágrimas son humanas y sinceras.

42 Aquí tenemos el motivo de las lágrimas: el amor por Jerusalén, cuyo bien ha procurado y cuyo mal prevé. *La visita de la paz:* es el momento mesiánico que Dios le ofrece para que se salve. La ocasión de salvarse por la aceptación del Evangelio. La visita de Dios es frase bíblica que significa cualquier intervención divina para castigar o para salvar. El día a que se refiere Jesús es todo el período de su historia, aunque principalmente se concrete en la presente ocasión de su entrada solemne.

43-44 La descripción de la ruina de Jerusalén es tal como se refleja en la historia de Flavio Josefo. La razón de la ruina se remonta aquí al plano providencial de la historia. Detrás del telón humano de los hechos está la Providencia, la teología de la historia.

La purificación del templo. 19,45-48 (= Jn 2,13-17; Mc 11,15-19; Mt 21,12-17)

Lucas parece colocar la expulsión de los vendedores en el mismo domingo, mientras Mc 11,12-15 la pone al día siguiente y Jn 2,13 en la primera Pascua. Creemos que los sinópticos han desplazado este

[47] Enseñaba a diario en el templo, y los príncipes de los sacerdotes y los escribas, con los jefes del pueblo, querían matarlo, [48] pero no veían cómo lo realizarían, porque todo el pueblo estaba pendiente de sus labios.

20 [1] Uno de los días que enseñaba al pueblo en el templo y anunciaba la buena nueva, se presentaron los príncipes de los sacerdotes y los escribas juntamente con los ancianos, [2] y le dijeron: «Dinos, ¿con qué autoridad haces esto y quién te ha dado este poder?» [3] Les respondió: «También yo os voy a preguntar una cosa. Decidme: [4] ¿el bautismo de Juan era del cielo o de los hombres?» [5] Ellos pensaban para sus adentros: «Si decimos: Del cielo, dirá: Pues ¿por qué no le creísteis? [6] Y si decimos: De los hombres, el pueblo entero nos apedreará, porque está persuadido de que Juan era un profeta». [7] Contestaron, pues,

---

episodio históricamente. Literalmente lo relacionan con la primera visita que en ellos hace a Jerusalén (cf. Jn 2,13-17). El otro episodio que menciona aquí Lucas (47-48) se refiere al magisterio del Señor en el templo. Tiene carácter de síntesis y abarca el período último del Señor, y no sólo los días que median entre el domingo de Ramos y la Pasión, que fueron bien pocos. Este magisterio se puede anteponer incluso a esta solemne entrada de Ramos.

CAPITULO 20

En este capítulo refiere Lucas varios episodios de la actividad del Señor en Jerusalén. Aunque se reportan después de la entrada del domingo de Ramos, no se puede asegurar que no pertenezcan a un período anterior. Lucas sigue en esto a Marcos.

La autoridad con que obra Jesús. 20,1-8
(= Mc 11,27-33; Mt 21,23-27)

1 Este verso es característico de la obra redaccional de Lucas. Se relaciona literalmente con 19,47. Los personajes que intervienen son los príncipes de los sacerdotes (= pontífices y ex pontífices), los escribas y los ancianos (= los miembros del sanedrín, que no eran ni pontífices ni escribas). Las tres clases representan al gran consejo o sanedrín.

2 La pregunta literariamente se relaciona con la expulsión de los vendedores.

3 Jesús responde preguntando, y de la respuesta que le den hace depender la que él haya de dar.

4 Como suprema autoridad religiosa, sus adversarios deben saber si Juan bautizaba como enviado de Dios o por su cuenta propia. *Del cielo* = de Dios.

5-6 Jesús pone en un callejón sin salida a sus adversarios. En cualquier hipótesis quedan mal.

7-8 Los judíos optan por desconocer el origen del bautismo de Juan, y Jesús, vista su mala voluntad, opta también por callar el origen de su autoridad.

que no sabían de dónde era. 8 Y Jesús les dijo: «Ni yo os digo con qué
autoridad hago esto».
9 Comenzó a contar esta parábola al pueblo: «Un hombre plantó
una viña y la arrendó a unos labradores y se fue al extranjero por bas-
tante tiempo. 10 A su tiempo envió a los labradores un siervo para que
le diesen el fruto de la viña. Los labradores lo azotaron y remitieron
sin nada. 11 Volvió a enviar otro siervo. Ellos azotaron también a éste,
lo deshonraron y remitieron sin nada. 12 Volvió a enviar un tercero.
Pero ellos lo hirieron y lo despacharon. 13 Entonces dijo el señor de la
viña: ¿Qué haré? Enviaré a mi hijo querido. Tal vez a él lo respeten.
14 Cuando lo vieron los labradores, pensaron y dijeron entre sí: Este
es el heredero. Matémoslo, para que la herencia sea nuestra. 15 Lo
echaron fuera de la viña y lo mataron. ¿Qué hará, pues, con ellos el
amo de la viña? 16 Irá y matará a estos labradores y dará la viña a
otros». Cuando lo oyeron, dijeron: «De ninguna manera». 17 Pero él,
mirándolos, dijo: «¿Qué significa entonces lo que está escrito:
'La piedra que rechazaron los que edificaban vino a ser piedra angular?'

Parábola de los renteros homicidas. 20,9-19 (= Mc 12,1-12; Mt 21,33-46)

Lucas sigue aquí a Marcos, que coloca la parábola dentro de la disputa anterior. La parábola se puede relacionar con la alegoría de la viña de Is 5. Algunos modernos creen que puede pertenecer al ministerio galileo, pero está más en conformidad con el ministerio en Judea. El marco dentro de la semana que precede a la muerte puede ser puramente redaccional.

Lucas nos da un auditorio distinto de la disputa anterior: el pueblo, mientras que en Marcos Jesús sigue hablando con los dirigentes. Luego en el v.19 mencionará a los príncipes y escribas.

9-15 En estos versos tenemos la narración del cuadro humano de la parábola. La concepción se mantiene dentro del mundo agrícola palestinense. El dueño de la viña se marcha al extranjero, lo cual favorece la idea que se forman los arrendatarios de que la viña es para ellos. Por eso reaccionan siempre hostilmente cuando se le pide la renta convenida. Los tres primeros siervos que envía el amo representan a los enviados por Dios, que precedieron a Jesús. El monólogo del v.13 es característico de Lucas. La misión del hijo alude claramente a la misión propia de Jesús. El trato que le dispensan es una profecía de la pasión y muerte.

16 En forma interrogativa se profetiza el castigo de los judíos y la entrada de los gentiles en el reino. En 16,b, los judíos se dan por aludidos y reaccionan defendiéndose; así se prepara la cita bíblica.

17 La cita se toma de Sal 117,22. En el contexto original se habla de la suerte de Israel en medio de los pueblos, pero ya los judíos le daban sentido mesiánico. Jesús es la piedra que rechazan los «constructores». Con este nombre de *constructores* se llaman los escribas en la literatura rabínica. *Piedra angular:* o clave de bóveda o fundamento que une dos lados del edificio. Con «el des

18 Y todo el que caiga contra esta piedra se estrellará, y sobre el
que ella cayere, lo aplastará». 19 Los príncipes de los sacerdotes y los
escribas querían echarle mano en aquella ocasión, pero temían al pue-
blo. Porque sabían que había dicho esta parábola por ellos.
20 Siguieron observando y le enviaron espías que simulaban ser
justos para cogerle en alguna palabra y entregarlo al poder y juris-
dicción del gobernador.
21 Le hicieron esta pregunta: «Maestro, sabemos que tú hablas y
enseñas rectamente, que no tienes acepción de personas, sino que en-
señas con verdad el camino de Dios.
22 ¿Nos es lícito pagar el tributo al César o no?»
23 El conoció su falsía y les dijo:
24 «Mostradme un denario; ¿de quién es la imagen y la inscrip-
ción?» Ellos contestaron: «Del César».
25 Y él les dijo: «Dad, pues, al César lo que es del César, y a Dios
lo que es de Dios».

---

precio» Jesús alude a su crucifixión. De la pasión y muerte Jesús va a triunfar y a convertirse en el centro de su Iglesia.

18 El triunfo de Jesús sobre sus enemigos, iniciado en el v.17, se acentúa aquí mucho más. Según Is 8,14, Yahvé mismo debe ser piedra de escándalo para Israel. En Dan 2,34s.44s, el reino de Dios se representa como una piedra que, al desprenderse del monte, arrastra todos los reinos. Ambos pasos se aplican aquí a Jesús como Mesías.

El tributo del César. 20,20-26 (= Mc 12,13-17; Mt 22,15-22)

20 Lucas, que depende de Marcos, redondea este verso para relacionarlo más con la pasión, que se avecina. La idea de entregarlo al gobernador es propia de Lucas, que no menciona a los herodianos y escribas.

21 Este verso tiende a la adulación y a ganarse la confianza de Jesús. *El camino de Dios:* la norma establecida por Dios en orden a una conducta moral y justa.

22 Se trata del tributo capital, que debía pagar a Roma todo judío. Era el mismo para todos. La moneda propia era el denario, moneda de plata, equivalente al sueldo diario de un legionario. El tributo recordaba a los judíos su dependencia política de un emperador gentil. Solamente los saduceos, que se plegaban a las circunstancias, lo pagaban con gusto. Los zelantes lo consideraban como un acto de cobardía. No era gravoso, pero planteaba un problema moral y político, que dividía a los mismos judíos.

24 La pregunta de Jesús sobre si tienen o no un denario tiende a poner ya de manifiesto su hipocresía. Ellos mismos tienen la moneda propia del censo. La efigie del emperador Tiberio y su inscripción prueba que la moneda pertenece al emperador, como símbolo de su poder y autoridad. Si la moneda del emperador corre entre los judíos, prácticamente reconocen su autoridad.

25 Del curso entre judíos de la moneda romana se podía concluir en favor de la autoridad y derecho al censo. La autoridad

26 Y no pudieron acusarle por sus palabras ante el pueblo, y, ad-
mirados de su respuesta, se callaron.
27 Algunos de los saduceos, que niegan la resurrrección, se acerca-
ron 28 y le preguntaron: «Maestro, Moisés nos prescribió que, si el
hermano de uno muere teniendo mujer y sin hijos, la tome por esposa
su hermano para dar descendencia al hermano.
29 Eran siete hermanos. El primero se casó y murió sin hijos. 30 El
segundo 31 y el tercero la tomaron. Igualmente los siete murieron y
no dejaron hijos. 32 Murió, por fin, también la mujer. 33 Esta mujer,
en la resurrección, ¿de quién de ellos será esposa? Porque los siete es-
tuvieron casados con ella».
34 Díjoles Jesús: «Los hijos de este siglo toman mujer o marido,
35 pero los que han sido dignos de tener parte en el otro y en la resu-
rrección de los muertos, no toman mujer ni marido, 36 porque no
pueden ya morir, pues son como ángeles, hijos de Dios, porque son

---

de Dios no se compromete, dando a cada uno lo suyo. Los romanos dejaban a los judíos su libertad religiosa.

La resurrección de los muertos. 20,27-40
(= Mc 12,18-27; Mt 22,23-33)

El texto de Lucas ha elaborado el de Marcos con miras a sus lectores helenistas. Omite la alusión al poco conocimiento que tienen de la Escritura (Mc 12,24). Los personajes que aquí intervienen son los saduceos, gente liberal en materia religiosa y muy positivistas en política. El problema de la resurrección no les interesa personalmente; sólo pretenden poner en ridículo a Jesús, que no les es simpático.

27 Como enemigos de la tradición, también niegan la resurrección de los muertos, que aparece muy clara en Dan 12; Is 26,19 2 Mac 7,9.14; 12,43. Incluso llegaban a dudar de la inmortalidad del alma, según Josefo. El caso que presentan debía haberles servido para ridiculizar a los fariseos.

28 El caso se refiere a la ley del levirato (Dt 25,5-10), que obligaba a tomar la mujer del hermano muerto sin descendencia para que se conservase la heredad dentro de la familia.

29-33 Los saduceos prescinden del fin de la ley del levirato y consideran sólo la mujer que ha tenido siete maridos sucesivamente. En el judaísmo tardío se creía que la vida de los resucitado sería continuación de la terrena, aunque más perfecta. Hasta s habla de una fecundidad fantástica dentro del matrimonio.

34-36 Lucas distingue los dos mundos (eones) entre sí. El matrimonio pertenece al siglo presente para la procreación. En el sigl futuro no será necesario el matrimonio a causa de la inmortalidad La condición angélica de los resucitados se refiere a la inmortalidad. La respuesta tiene un sentido afirmativo, y no exclusivo, e cuanto habla solamente de la resurrección para la gloria y calla l resurrección para la condenación.

dignos de la resurrección. 37 Que los muertos resucitan, lo indicó
Moisés en el pasaje de la zarza, cuando llama al Señor Dios de Abra-
ham, Dios de Isaac y Dios de Jacob. 38 Porque no es Dios de muertos,
sino de los que viven».
39 Algunos de los escribas dijeron: «Maestro, has hablado bien».
40 Y no se atrevían a preguntarle ya nada más.
41 El les dijo: «¿Cómo dicen que el Mesías es hijo de David? 42 Por-
que David mismo dice en el libro de los Salmos:
«Dijo el Señor a mi Señor: Siéntate a mi derecha 43 hasta que ponga
a tus enemigos debajo de tus pies».
44 Si David le llama Señor, ¿cómo es su hijo?»
45 En presencia de todo el pueblo, dijo a sus discípulos: 46 «Guar-
daos de los escribas, que gustan andar con vestidos ricos y quieren los
saludos en las plazas y los primeros puestos en las sinagogas y en los
banquetes, 47 que devoran los bienes de las viudas y aparentan orar
mucho. Ellos tendrán un juicio bastante severo».

37-38 Jesús confirma la fe en la resurrección con un argumento tomado de Ex 3,1ss. Dios se designa a sí mismo como Señor de los patriarcas, y Dios sólo es Señor de los que viven. Tanto el AT como el judaísmo no conciben la vida sin el cuerpo. La vida en el *sheol*, «tierra del olvido», es sólo una existencia umbrátil, lejos de Yahvé. Por eso, la vida de los patriarcas exige la resurrección. Dios es principio de vida y dará la vida corporal a los patriarcas.

El Mesías, hijo de David. 20,41-44 (Mc 12,35-37; Mt 22,41-46)

41 Lucas une esta escena con la anterior, que ha terminado mencionando a los fariseos. Marcos no relaciona entre sí las dos escenas. Aquí Jesús pasa al ataque. No se habla directamente de que Jesús sea el Hijo de David = Mesías. Se trata del Mesías en general. Los judíos pensaban en un Mesías terreno, restaurador del reino temporal de David.

42-44 Si David relaciona tan estrechamente al Mesías con Dios, hay algo profundo en el Mesías, en su origen y en su obra, que no agota la descendencia carnal davídica.

Diatribas contra los escribas. 20,45-47
(= Mc 12,38-40; Mt 23,1-12)

En este paso, Lucas sigue fielmente a Marcos y pone a los discípulos como directos oyentes. No se habla tanto contra la doctrina de los escribas cuanto contra su tenor de vida: ambición, avaricia, hipocresía.

46 Aquí se habla de la vanidad y ambición de los escribas.

47 Su avaricia es más reprensible. Abusan de su posición y de su cargo en contra de la clase más indefensa. La hipocresía se encierra en la frase *aparentan orar mucho*. Se refiere a su vida religiosa en general, hecha por vanidad y fines bastardos.

21 [1] **Levantando sus ojos, vio a unos ricos que echaban sus ofrendas**
en el tesoro. [2] **Y vio también a una pobre viuda, que echó allí dos lep-**
tos, [3] **y dijo: «En verdad os digo que esta pobre viuda ha echado más**
que todos, [4] **porque todos los demás han echado, como ofrenda para**
Dios, de lo que les sobraba, pero ésta ha echado, en su indigencia,
toda la hacienda que tenía».

CAPITULO 21

Este capítulo tiene una parte central, que gira toda en torno al discurso escatológico (5-36). Precede el episodio de la viuda generosa (1-4) y se cierra con una síntesis de la actividad de Jesús en Jerusalén (37-38).

El óbolo de la viuda. 21,1-4 (= Mc 12,41-44)

La narración de Marcos es más completa. Lucas une literariamente esta escena con la anterior y compara expresamente la oblación de la viuda con la de los ricos. Así el contraste es más vivo. En el atrio de las mujeres se encontraba la oficina del tesoro, con sus trece buzones para depositar las limosnas. Las ofertas voluntarias se daban primero en mano a un sacerdote, que las echaba en un buzón particular, y así se podía ver lo que cada uno daba. *El lepto* era la moneda griega más pequeña. La viuda ha dado dos leptos, y Jesús sabe que es cuanto posee, lo que hubiera servido para vivir aquel día. La moral del hecho es que la limosna debe corresponder al haber de cada uno.

La destrucción del templo. 21,5-6

La fuente de Lucas es Marcos. Las divergencias sólo son de estilo y de forma, no de contenido. El hilo del pensamiento es idéntico en los dos. Lucas no desarrolla un tema escatológico unitario, sino dos distintos: uno histórico y contemporáneo, la caída de Jerusalén y la victoria del Evangelio, no obstante las persecuciones; otro escatológico, el fin de este siglo, con las señales precursoras y la parusía del Hijo del hombre [1].

[1] Sobre la interpretación del discurso escatológico existen dos teorías dentro del campo católico actual: unos lo refieren todo a la ruina de Jerusalén; teoría que personifica Spadafora. Otros distinguen la ruina histórica de Jerusalén y el fin de la historia humana, que son mayoría. Cf. A. FEUILLET, *La venue du Règne de Dieu (Lc 17,20-1,8)*: RScR 35 (1948) 544-65; *Le discours de Jésus sur la ruine du Temple (Mc 13; Lc 21,5-36)*: RB 55 (1948) 481-502; 56 (1949) 61-92; *La synthèse eschatologique de St. Matthieu (Mt 24)*: RB 56 (1949) 340-64; 57 (1950) 62-91.180-211; *Le triomphe eschatologique de Jésus (Mt 10,23; 16,27s; 19,28; cf. Mc 8,38-9,1; Lc 9,26s; 22,29s)*: NRTh 81 (1949) 701-22; *Mt 23,37ss; 26,64; cf. Lc 13,34s; 22,69; Jn 21,21s*: ib. 806-828; *La parabole des vierges (Mt 25,1-9)*: VieSp (1946) 667-77; *Le Cantique des Cantiques* (París 1953); M. BRUNEC, *Sermo eschatologicus:* VD 30 (1952) 214-18.265-77.321-31; 31 (1953) 13-20.83-94.156-63.211-20.282-90; F. SPADAFORA, *Gesù e la fine di Gerusalemme* (Rovigo 1950); *L'Escatologia in San Paolo* (Roma 1957); C. PERROT, *Essai sur le discours eschatologique:* RScR 47 (1959) 481-514; R. SCHNACKENBURG, *Gottes Herschaft und Reich* (Freiburg 1959); J. DELORME, *Règne et royaume de Dieu dans le N. T.:* AmiCl 73 (1963) 667-670.

5 Como algunos, hablando del templo, dijesen que estaba decora-
do con hermosas piedras y exvotos, dijo: 6 «Tiempo vendrá en que
todo esto que veis sea destruido y no quede piedra sobre piedra».
7 Ellos le preguntaron :«Maestro, ¿cuándo sucederá esto?» 8 El les
dijo: «Cuidad no os engañen; vendrán muchos en mi nombre y di-
rán: «Soy yo» y «Ha llegado el tiempo»; no les sigáis. 9 Cuando oigáis
hablar de guerras y sediciones, no os apuréis; es preciso que todo esto
suceda antes, pero no viene en seguida el fin». 10 Después les dijo:
«Se levantarán pueblos contra pueblos, reino contra reino. 11 Habrá
grandes temblores de tierra y en diversos sitios hambres y pestes;
habrá prodigios espantosos y grandes en el cielo»,

---

5 Lucas omite el cuadro circunstancial de la pregunta, que fue hecha por los discípulos después de salir del templo y estando sobre el monte de los Olivos, desde donde se veía muy bien la gran mole del templo. Lucas lo une todo con la escena de la viuda y da la impresión como si el diálogo se desarrollase dentro del templo.

6 *Tiempo vendrá* es una expresión profética, que Lucas ha introducido en el texto de Marcos.

Señales precursoras. 21,7-11 (= Mc 13,3-8; Mt 24,3-8)

En el conjunto, Lucas sigue fielmente a Marcos.

7 Esta pregunta la hacen algunos discípulos ya sentados en el monte de los Olivos (Marcos). *Esto:* se refiere a la destrucción del templo, profetizada en el v.6. La respuesta de Jesús trascenderá el acontecimiento de la ruina del templo y apuntará también al fin del mundo, como se ve en Lucas y en Marcos.

8 Mientras Marcos menciona sólo los falsos mesías, Lucas pone en labios de ellos no sólo la confesión de que son el Mesías, sino también la afirmación de que ha llegado «el tiempo» o el momento del fin del siglo y el principio del reino glorioso. Lucas refuta claramente la venida inminente de la parusía, como en 17,23. Aunque la pregunta se centró en el fin del templo, la respuesta va más allá, como parece indicar el v.9.

9 *El fin* que no viene en seguida debe entenderse en sentido escatológico, el fin del siglo, del eón presente. Antes habrá «guerras y sediciones». Lucas dice: aun después de estas guerras civiles todavía tardará el fin.

10 Los sucesos aquí descritos pertenecen también a la apocalíptica judía como precursores del fin del mundo, y en Lucas se distinguen de los descritos en el v.8. Estos sucesos son los que anuncian el fin.

11 Los terremotos y el hambre están también en Marcos, pero los prodigios son propios de Lucas, que puede haberse inspirado en su maestro Pablo (cf. 2 Tes 2,9.12), que es un motivo más para la interpretación estrictamente escatológica de la respuesta. Estas señales anuncian el fin, pero nada dicen de su inminencia en Lucas.

**12 Pero antes de todo esto os echarán mano a vosotros y os perse-
guirán, entregándoos a las sinagogas y cárceles, conduciéndoos a la
presencia de los reyes y gobernadores por causa de mi nombre. 13 Esto
será para vosotros ocasión de dar testimonio. 14 Proponeos no preocu-
paros de vuestra defensa. 15 Pues yo os comunicaré un lenguaje y una
sabiduría tal, que no podrán resistir o contradecir todos vuestros ad-
versarios. 16 Seréis entregados hasta por vuestros padres, por vuestros
hermanos, parientes y amigos; y os matarán. 17 Y seréis odiados de
todos a causa de mi nombre. 18 No se perderá ni un cabello de vuestra
cabeza. 19 Con vuestra paciencia salvaréis vuestras almas.**

Las persecuciones. 21,12-19 (= Mc 13,9-13; Mt 24,9-14)

En estos versos Lucas permanece fiel a Marcos en cuanto al contenido; en la forma es más personal. Lo que aquí menciona es historia para Lucas, que cuenta en Actos. El tono de Lucas es mucho más optimista y triunfante. Cuando escribe esto, Lucas ha vivido ya la carrera triunfal del Evangelio por medio de su maestro Pablo.

12 *Antes de todo esto:* fórmula introductoria de Lucas para distinguir entre los signos precursores del fin (7-11) y las experiencias, que ahora va a describir anunciadas por Jesús y que él ya ha vivido. El fin del mundo no está próximo.

En la descripción de las persecuciones parece que Lucas tiene presente las de Pablo, que se presentó ante reyes y gobernadores por el nombre de Jesús, como se narra en Actos.

13 La persecución de parte de la autoridad judía y pagana se convierte en ocasión de confesar a Jesús y a su Evangelio, como se narra en Actos repetidas veces.

14-15 Por el parecido del v.15 con Act 6,10 es posible que Lucas piense en el martirio de Esteban, «lleno del Espíritu».

16-17 En estos dos versos se vuelve a hablar de la persecución de los discípulos, con dependencia de Marcos.

18-19 El primero de estos versos tiene tono proverbial para indicar la providencia de Dios sobre los discípulos. No se trata de que no hayan de sufrir daño físico. Lo que se les promete es que con sus sufrimientos (= su paciencia), aun en la muerte temporal, ganarán la salvación. Aquí tenemos una exhortación a la perseverancia, que se explica mejor si el fin de este siglo y la redención definitiva no está próxima.

La ruina de Jerusalén. 21,20-24 (= Mc 13,14-20; Mt 24,15-22)

En esta sección, Lucas tiene como base el texto de Marcos, pero lo elabora muy profundamente, no en base a otra fuente escrita, sino inspirándose en lo que él conocía por la historia de la ruina y destrucción de otras ciudades. El realismo con que describe el cerco de Jerusalén no exige que Lucas escriba la profecía después de su realización histórica, como algunos críticos han pretendido, sino que basta que Lucas haya coloreado la profecía, inspirándose

[20] Cuando veáis a Jerusalén asediada por los soldados, sabed en-
tonces que ha llegado su desolación. [21] Los de Judea, que huyan a las
montañas, y los de dentro de la ciudad, que se alejen. Los de los cam-
pos, que no entren en ella. [22] Estos son días de venganza, para que se
cumpla todo lo que está escrito. [23] ¡Ay de las que estén encinta y crian-
do en aquellos días! Habrá gran apretura en el país y castigo sobre
este pueblo. [24] Caerán al filo de la espada y serán deportados a todas
las naciones y Jerusalén será pisoteada por los gentiles hasta que se
cumpla el tiempo de las naciones.

---

en la realidad histórica de todos los sitios y ruinas de ciudades. La descripción tiene también un fin teológico, de acuerdo con las narraciones del AT.

20 Este verso empieza como en Marcos, pero no habla de la profanación y devastación del templo ni se cita la palabra misteriosa de Daniel sobre la «abominación». Sólo se predice, como en 19,43, el asedio y «la desolación» = ruina de Jerusalén.

21 Este verso tiene por fin afirmar la certeza de la ruina de la ciudad. Se distinguen los habitantes de la ciudad, que deben procurar salir fuera; los habitantes de Judea y los más apartados. El consejo es salir de la ciudad y no entrar en ella, porque su ruina será segura. No es preciso tomarlo todo en un sentido material. Se trata de una fórmula desarrollada para afirmar la ruina cierta de la ciudad.

22 La situación crítica de Jerusalén se describe por medio de una idea propia del AT, como día de venganza, en el cual se van a realizar todas las profecías amenazadoras contra Jerusalén. *Lo que está escrito:* no se refiere a la profecía de Jesús, sino a los males anunciados en otros tiempos por los viejos profetas. Es una manera de decir que los males que se avecinan son los mayores de todos.

23 Este verso se aplica a los que estén dentro y fuera de la ciudad: en todo el país. Es un pormenor que da viveza a la ruina y aparece en la descripción de todas las ruinas antiguas, incluso en los profetas.

24 Los datos de este verso son de tipo general, comunes a la destrucción de Jerusalén en tiempo de Nabucodonosor: unos serán degollados, otros serán llevados como esclavos por el mundo, la ciudad será profanada por los gentiles. Lo mismo que pasó en tiempo del rey Sedecías. *El tiempo de las naciones:* es el tiempo en que los paganos entrarán a formar parte del reino de Dios (cf. Rom 11,25). Con la caída de Jerusalén y su templo empieza de hecho el florecimiento de los gentiles como pueblo de Dios. ¿Cuánto durará este tiempo? Nada se dice. Por Rom 9-11 sabemos que Israel tendrá un período de reflorecimiento espiritual, que precederá a la parusía. Tal vez Lucas piensa en esto, como discípulo de Pablo.

[25] Habrá señales en el sol, en la luna y en las estrellas, y sobre la
tierra ansiedad entre las naciones, inquietas por el estrépito del mar
y de las olas; [26] enloquecerán los hombres de miedo e inquietud por
lo que viene sobre la tierra. Los poderes del cielo se conmoverán.
[27] Y verán venir al Hijo del hombre en una nube con gran poder y
majestad. [28] Cuando comiencen a suceder estas cosas, animaos y le-
vantad vuestras cabezas, porque se aproxima vuestra redención».
[29] Y les dijo una parábola: «Fijaos en la higuera y en los demás ár-
boles. [30] Cuando ya brotan, conocéis viéndolos que el verano está
ya cerca. [31] Así también vosotros, cuando veáis que suceden estas co-
sas, sabed que se aproxima el reino de Dios. [32] En verdad os digo que
no pasará esta generación sin que todas estas cosas se cumplan. [33] El
cielo y la tierra pasarán, pero mis palabras no pasarán.

La venida del Hijo del hombre. 21,25-28 (= Mc 12,24-27; Mt 24,29-31)

En esta sección, Lucas sigue fundamentalmente a Marcos, pero con estas diferencias: 1.ª Con el fin del 24 y principio del 25 se distingue perfectamente la ruina de Jerusalén y el fin del mundo. El tiempo de los pueblos paganos durará muchos siglos. 2.ª El horizonte palestinense se amplía y alcanza toda la superficie de la tierra (v.26). Lucas piensa aquí en los cristianos, como contradistintos de los infieles. *Los hombres* (v.26) se contraponen a los discípulos (v.28).

25-26 La descripción está hecha con el lenguaje apocalíptico de los profetas, pero reviste un carácter universal y no se mantiene dentro del ámbito judío, sino que alcanza proporciones de humanidad. Estos males como señal del fin del mundo son muy vagos para determinar el tiempo de la parusía. Su valor es general: antes de que venga el Hijo del hombre habrá muchos males en toda la tierra. No se puede concretar más.

27 La venida gloriosa del Mesías se hace con alusión clara a Dan 7,13. Se trata de una venida gloriosa y en orden a todos los hombres. No se puede reducir a los estrechos límites de la ruina de Jerusalén, ni por lo que precede (25-26) ni por lo que sigue (v.28).

28 Este verso se une con 25-26, y «la redención» que se aproxima coincide con la venida misma del Hijo del hombre, que para los malos será juez y para los cristianos será «redentor». En esto Lucas sigue la orientación de su maestro Pablo (1 Tes 5,1-11) [2].

El símil de la higuera 21,29-33 (= Mc 13,28-32; Mt 24,32-36)

Este símil de la higuera, que Lucas extiende a otros árboles para darle un carácter más universal a la comparación, debe relacionarse con los v.25-26, que son las señales precursoras del fin del «eón» presente. En Palestina, la higuera es lo primero que despunta y

[2] Cf. U. Holzmeister: VD 18 (1938) 334-37.

34 Mirad por vosotros mismos, no sea que vuestros corazones se
emboten por la crápula, la embriaguez y las preocupaciones de la vida,
y caiga sobre vosotros de improviso aquel día 35 como un lazo, pues
vendrá sobre todos los habitantes de toda la tierra. 36 Velad y orad en
todo tiempo para que podáis escapar a todas estas cosas que han de
venir y comparecer seguros ante el Hijo del hombre».
37 Enseñaba, pues, durante el día en el templo y salía a pasar la
noche en el monte llamado de los Olivos. 38 Y todo el pueblo madru-
gaba por El, para ir a escucharle en el templo.

---

anuncia el verano (= primavera, verano). En el lenguaje bíblico no hay más que dos estaciones: verano, invierno. *El reino de Dios* coincide con la «redención» del v.28. Dado el carácter universal que Lucas da a estos versos, «la generación» del v.32 debe de referirse a «la humanidad» en general. En Marcos, de quien depende Lucas, se refiere a la generación contemporánea de Jesús, y la frase está en el marco de la ruina de Jerusalén. Lucas ha modificado el contexto, sin modificar la expresión, que debe revestir el sentido propio del contexto suyo. *Generación*, pues, aquí carece de cualquier sentido cronológico y es tanto como «humanidad».

Exhortación a la vigilancia. 21,34-36 (= Mc 13,33-37)

La formulación de esta exhortación, que se encuentra en Marcos, es propia de Lucas y del contexto suyo, donde la parusía no se considera como inminente, sino que la historia humana tiene una duración indeterminada. Por esto es necesario perseverar y resistir. Es la misma orientación parenética que se encuentra con frecuencia en Pablo. El mejor comentario de estos versos nos lo da 1 Tes 5,1-11. Según Pablo, la parusía no vendrá nunca de sorpresa, «como ladrón», para el cristiano, que vela siempre con su vida santa y moral. La sorpresa será solamente para los pecadores. La vela de que habla Pablo se equipara a la «guardia» que hace el soldado bien armado. Las armas son la práctica de las virtudes cristianas, en las cuales destacan la fe, la esperanza y la caridad. El carácter universal de esta exhortación es muy claro y no debe reducirse a la venida parcial e histórica del Hijo del hombre en la ruina de Jerusalén.

Resumen del ministerio de Jesús en Jerusalén. 21,37-38

En estos versos, Lucas nos traza una síntesis del ministerio de Jesús en Jerusalén, que difícilmente se puede reducir al tiempo que medió entre el domingo de Ramos y el principio de su pasión. Los imperfectos de duración *(enseñaba, salía, madrugaba)* exigen una repetición de actos, que trascienden el lunes y martes santo. Este razonamiento tiene más valor en la teoría, poco probable, que pone el prendimiento en el propio martes santo. Estos versos se deben unir con 19,47. Mc 11,11s dice que Jesús pernoctaba en Betania, mientras que Lucas nos habla de un pernoctar al aire libre

22 [1] **Se acercaba la fiesta de los Azimos llamada Pascua.** [2] **Y los**
príncipes de los sacerdotes y los escribas buscaban la manera de ma-
tarlo, pero tenían miedo al pueblo.
[3] **Entró Satanás en Judas, por sobrenombre Iscariote, que era uno**

---

en el monte de los Olivos. Y es que el ministerio de Jesús en Jerusalén fue más largo de lo que aparece en el lenguaje explícito de los sinópticos, y hubo de todo: noches que pasó en Betania y noches que pasó en el monte de los Olivos. Juan nos dice expresamente que Jesús frecuentaba el huerto de los Olivos. Es un rasgo más donde Lucas se aproxima al cuarto evangelio.

Parte IV

LA PASION, LA RESURRECCION Y LA ASCENSION

Aunque en la historia de la pasión Lucas sigue como base a Marcos, siempre es personal, como aparece en las omisiones frecuentes, en las interpolaciones, en la organización de la materia común y, finalmente, en la orientación teológica. También tiene su fuente propia. Lucas pretende también tocar y mover al lector. Presenta a Jesús como al Salvador de los enfermos y pecadores, como al Mártir santo que todo lo acepta y lleva con paciencia. La narración de Lucas ha inspirado las meditaciones posteriores sobre la pasión, impregnadas de dulce compasión (cf. 22,15.45.51.61; 23,27-31.34.46.48) [1].

CAPITULO 22

Consejo secreto del sanedrín. 22,1-2 (= Mc 14,1-2; Mt 26,1-5)

Lucas llama «fiesta de los Azimos» a la Pascua; terminología que se encuentra en Josefo. Entre los enemigos de Jesús se mencionan los pontífices y los escribas, los dos elementos más influyentes del sanedrín. La reputación que tenía el Señor entre el pueblo inquietaba a sus enemigos, que no veían la manera de matarlo sin comprometerse.

Pacto de Judas con el sanedrín. 22,3-6 (= Mc 14,10-11; Mt 26,14-16)

3 Es propio de Lucas atribuir al influjo de Satanás en Judas el hecho de la traición (cf. Jn 13,2.27). El ataque decisivo de Sata-

[1] Cf. E. Florit, *Il metodo della storia delle forme e sua applicazione al racconto della passione* (Roma 1935); W. Hillmann, *Aufbau und Deutung der synoptischen Leidensbericht*: (Freiburg 1941); T. Innitzer, *Leidens und Verklärungsgeschichte Jesu Christi* (Wien 1948) K. Groeber, *Das Leiden unseres Herrn J. C. im Lichte der vier hl. Evangelien und der neutestamentlichen Zeitgeschichte* (Freiburg 1946); J. Cantinat, *Au Coeur de notre Rédemption* (París 1954); J. Blinzler, *El proceso de Jesús* (Barcelona 1959); E. Osty, *Les points de contaci entre le récit de la passion dans St. Luc et S. Jean*: RScR 39 (1951-2) 146-54 (Mélanges Jule Lebreton); P. Winter-V. Taylor, *Sources of the Lucan Passion Narrative*: ExpT 68 (1956-7 95-108; H. Schuermann, *Quellenkritische Untersuchung des lukanischen Abendmahlsberichte* I-III Teil (Münster 1953-1957); *Der Abendmahlsberichtes als Gottesdienstornung* (Leipzig 1958); J. Jeremias, *Die Abendmahlworte Jesus* (Göttingen[3] 1960); P. Benoit, *Exégèse e Théologie* (París 1961); *La dernière Cène* p.163-261; *La Passion* p.265-359. Cf. Jn 18, not 1

de los Doce. 4 Y fue y trató con los príncipes de los sacerdotes y pre-
fectos cómo entregárselo. 5 Ellos se alegraron y propusieron darle di-
nero. 6 El aceptó, y buscaba una oportunidad para entregárselo sin
alboroto.
7 Llegó el día de los Azimos, en el que había que sacrificar la Pas-
cua. 8 Y envió a Pedro y a Juan diciendo: «Id y preparadnos para co-
mer la Pascua». 9 Ellos le preguntaron: «¿Dónde quieres que la pre-
paremos?» 10 Les contestó: «Mirad, al entrar vosotros en la ciudad,
os saldrá al encuentro un hombre que lleva un cántaro de agua; se-
guidle hasta la casa en que entre, 11 y diréis al dueño de la casa: El
Maestro te dice: ¿Dónde está la sala para comer la Pascua con mis dis-
cípulos? 12 Y él os enseñará arriba una sala grande y alfombrada; pre-
parad allí». 13 Fueron y hallaron como les había dicho y prepararon
la Pascua.
14 Cuando llegó la hora, se puso a la mesa con sus apóstoles. 15 Y les
dijo: «He deseado ardientemente comer esta Pascua con vosotros an-

---

nás empieza ahora en el principio de la pasión, previamente anunciado y preparado en 4,13. La historia de la pasión viene a continuar la de las tentaciones. Coincide con las palabras de Jesús en el v.53. Judas no es un obseso, sino que él se pone en manos de Satanás como un instrumento.

4 Judas trata con los pontífices y *prefectos* u oficiales de la policía del templo.

Preparación de la cena. 22,7-13 (= Mc 14,12-16; Mt 26,17-19)

7 *El día de los Azimos* significa ordinariamente en el lenguaje popular el día festivo de la Pascua, al cual seguía la fiesta de los Azimos, que duraba una semana. Aquí se refiere a la víspera o vigilia, en que se inmolaba el cordero pascual. Mateo y Marcos, «el día primero» de los Azimos.

8 *Comer la Pascua* es frase técnica para designar el cordero pascual.

9 La pregunta de los discípulos es propia de Lucas y puede servir para dramatizar la narración y preparar la orden del Señor.

10-13 Para que Judas no se entere antes de tiempo el Señor no dice claramente dónde va a celebrar la Pascua. El hombre del cántaro sería un criado del dueño. *La sala*, τὸ κατάλυμα (v.11), donde se hospedan los peregrinos. El dueño les ofrece lo mejor: una *sala alta*, ἀνάγαιον (v.12). Todas las circunstancias indican que el dueño era discípulo.

Principio de la cena. 22,14-18 (= Mc 14,17-18a.25; Mt 26,20.29)

14-15 Si se comparan estos versos con los paralelos de Mateo y Marcos, se verá que Lucas es más amplio. Mateo y Marcos hablan de «la tarde»; Lucas, de «la hora». Mateo y Marcos hablan de los Doce; Lucas, de «los apóstoles». El v.15 es propio de Lucas. En él expresa Jesús el ánimo con que celebra la Pascua. Sabe que es la última [2].

[2] Cf. C. K. Barrel, *To eat the Passores:* JThSt 9 (1958) 305-307.

tes de padecer. [16] Porque os digo que ya no la comeré hasta que se cumpla en el reino de Dios».

[17] Y tomando una copa, dio gracias y dijo: «Tomadla y repartidla entre vosotros. [18] Pues os digo que no beberé ya del fruto de la vid hasta que llegue el reino de Dios».

---

16 La Pascua era para Israel la solemnidad conmemorativa de su redención. Redención que lo había hecho libre y «pueblo escogido de Dios». Pero era figura de cosas futuras (Col 2,17), del «reino de Dios». En este reino de Dios se realiza plenamente todo el contenido pascual, a saber: la redención de los hijos de Dios. La razón, pues, que da Jesús abre un horizonte de luz en medio de las sombras de la separación inminente. Mateo y Marcos tienen la misma idea, pero la centran en torno a la bebida del fruto de la vid. Lucas la ha centrado en torno a «la Pascua», en lo cual se aproxima a su maestro Pablo, que tanto ha revalorizado el concepto de Pascua, identificándolo con el mismo Cristo (1 Cor 5,7). La idea de que Jesús se ha de juntar de nuevo con sus discípulos en el reino de Dios es eco de los aires de consuelo que nos ha conservado Juan en el sermón de la cena.

17-18 El cáliz que ahora toma Jesús, y sobre el cual pronuncia la fórmula de alabanza a Dios, es uno de los tres (o cuatro) que prescribía el rito pascual. Se trata del primero. Aunque Jesús exhorta a que beban los discípulos, él también bebió, como se ve por el v.18, paralelo al v.16. Su sentido es: es la última vez que hago esto. El v.18 es paralelo de Mc 14,25.

Lucas en estos versos es muy independiente y los ha ordenado de manera que sirvan de preparación para la institución de la Eucaristía. Lucas aquí ha trabajado sobre Marcos, con el espíritu y orientación de Pablo. Lucas acentúa el carácter pascual de la última cena y, al mismo tiempo, presenta la Pascua judía como modelo de la Pascua del NT. El nuevo vino que Jesús ha de beber más tarde con sus discípulos simboliza la alegría de la vida eterna. El adjetivo *nuevo* expresa la naturaleza totalmente distinta del vino futuro. El elemento esencial no es el vino, sino la futura reunión del Maestro con los discípulos, tema tan repetido en el sermón de la cena en Juan. Entre Jesús y los suyos habrá una unión nueva, unas relaciones nuevas de intimidad, que deben servir de consuelo en la pena de la próxima separación.

Institución de la Eucaristía. 22,19-20 (= Mc 14,22-24; Mt 26,26-28; 1 Cor 11,23-26)

En estos versos, Lucas concuerda con Pablo, en contra de Mateo-Marcos [3].

[3] Cf. F. X. PORPORATO: VD 13 (1933) 114-22.264-70; P. BENOIT: RB 48 (1939) 357-93; L. DELPORTE: EThL 3 (1926) 475-92; J. BONSIRVEN: B 29 (1948) 205-19; M. TORRES: CultB 15 (1958) 10-13; H. SCHUERMANN, *Der Paschamahlbericht (Lk 22,7-38)* (Münster 1953); J. DUPONT, *Ceci est mon Corps, Ceci est mon sang:* NRTh 80 (1958) 1025-41; C. SCHÜRMANN, *LK 22,19-20 als ursprüngliche Textüberlieferung:* B 32 (1951) 364-92.522-41

19 Y, tomando pan, dio gracias, lo partió y se le dio diciendo: «Esto
es el cuerpo mío, el que será entregado por vosotros; haced esto en
memoria mía». 20 Y de la misma manera con el cáliz, después de ha-
ber cenado, dijo: «El cáliz este es la nueva alianza por mi sangre, la
que será derramada por vosotros».

---

19 Lucas, con Pablo, omite el «tomad» de Mateo y Marcos. En su lugar añade: el que será entregado por vosotros (en la muerte de cruz), como se encuentra en Pablo y en la liturgia. Lo que Jesús da es el mismo cuerpo que va a ser sacrificado en la cruz. *Será entregado:* literalmente, «entregado», presente con sentido de futuro próximo y cierto. El verbo es técnico, para expresar la muerte de sacrificio. La voz pasiva no excluye la libertad y voluntad sacrificial de Cristo, que se debe suponer por el hecho mismo de prever su próxima muerte y anunciarla repetidas veces como voluntaria. Nótese la repetición del artículo demostrativo: *el* cuerpo mío, *el* que será entregado. *Esto:* hemos traducido en neutro, aunque podía traducirse en masculino, porque «cuerpo» en español es masculino, y probablemente el neutro griego se debe a la atracción del predicado σῶμα, neutro. No existe unanimidad en los autores, y el sentido es el mismo.

Como Pablo, Lucas conserva la orden importante de la perpetuación. Pablo repetirá la orden también en el cáliz donde Lucas la omite. Los discípulos quedan así obligados a hacer «esto» en memoria de Jesús. La cena pascual y la mayoría de las fiestas judías eran celebraciones conmemorativas, que debía ser festejada como recuerdo de la redención egipcia (Ex 12,14). Los discípulos deben repetir, en memoria de Jesús, lo que él acaba de hacer y decir. La cena cristiana será la celebración conmemorativa que perpetuará vivo el recuerdo de la muerte de Jesús y de su obra de redención. La orden de perpetuación no puede ponerse en duda, no sólo por el doble testimonio paralelo de 1 Cor y Lucas, sino también por la práctica constante de todas las iglesias, a partir de los orígenes más remotos, conservados en Act. 1 Cor 11,26 nos dice que la cena eucarística es conmemorativa y anuncio de la pasión del Señor, hasta que venga en su parusía. Mateo-Marcos han podido suprimir la orden de perpetuación, porque ya se vivía. «Un mandato no se cita, no se cumple» (Benoit).

20 La entrega del cáliz, según 1 Cor 11,25 y Lucas, tiene lugar «después de la cena». La palabra con que Jesús lo entrega, en vez de decir «esto es mi sangre de la alianza», se refiere directamente al cáliz, expresando el contenido por el continente. La nueva alianza es la profetizada en Jer 31,31ss, que es sellada por la fuerza de la sangre de Jesús, que pronto va a ser derramada, como se derramaba la sangre de los sacrificios. *Por vosotros:* en Marcos, «por muchos», es una formulación litúrgica, que mira directamente a todos los participantes en la cena del Señor.

J. KILMARTIN, *The Eucharistic in the primitive Liturgy:* CBQ 24 (1962) 32-43; J. ALONSO, *s elementos de la tradición eucarística en relación con Jesucristo:* RevEspTeol 23 (1963) -69.

21 «Y he aquí que la mano del que me va a entregar está conmigo
a la mesa. 22 Porque el Hijo del hombre se va, conforme a lo que está
determinado, pero ¡ay de aquel hombre por quien es entregado!»
23 Y comenzaron a preguntarse unos a otros quién de ellos sería el
que iba a hacer esto.

Revelación del traidor. 22,21-23 (= Mc 14,18b-21; Mt 26,21-25; Jn 13,21-29)

Contra Mateo-Marcos, la institución de la Eucaristía ha sido antepuesta en Lucas, como si Judas hubiera participado en ella. Sin embargo, por el mismo Lucas comparado con Juan podemos afirmar que Judas no estuvo presente a la institución de la Eucaristía. En efecto, Lucas dice que la Eucaristía se celebró *después de cenar*, y Juan (13,2-30) que *durante* la cena Jesús reveló al traidor, que se marchó en seguida. El bocado que le dio al traidor debió de preceder a la misma cena pascual estricta y coincidir con la distribución del primer cáliz. Lucas ha anticipado literariamente la institución con motivo de la mención del primer cáliz. Si los Padres hablan de la presencia de Judas durante la institución, lo hacen por motivos prácticos, para hablar contra el sacrilegio y mala disposición en la comunión [4].

21 Este verso, donde se revela al traidor, puede relacionarse con Jn 13,21, que trata el mismo tema, inmediatamente después del lavatorio. El verso se une en Lucas literariamente con la institución de la Eucaristía. Es posible que la mención de la entrega en el rito eucarístico haya atraído lógicamente el pensamiento hacia la traición de Judas. Lucas no podía decir que Judas comía con Jesús (Marcos), pues para él se ha terminado la cena, y por eso usa la frase general «está conmigo a la mesa». Se menciona «la mano» del traidor probablemente pensando en la misma traición. Es la mano la que entrega. La mano personifica a todo el hombre en este caso, pero como traidor.

22 *Se va:* con sentido de morir. La muerte del Hijo del hombre estaba determinada por Dios y revelada en las Escrituras. El contraste entre la suerte del Hijo del hombre y la de Judas es muy significado. Para comprenderlo se debe pensar en el sentido profundo de fruto y gloria que tiene la muerte del Hijo del hombre unida siempre con su resurrección. Judas seguirá también su suerte pero lejos de Jesús [5].

Rivalidad de los apóstoles. 22,24-38

Este episodio, para algunos modernos, es un desplazamiento de Lucas, idéntico a Mc 10,35-45. Pero es más probable que esté situado en su momento histórico y tuviera lugar con motivo de los puestos para la cena. Incluso esta rivalidad pudo dar ocasión a

[4] Cf. M. Zerwick: VD 36 (1958) 154-60.
[5] Cf. I. Fransen, *Le Baptême de Sang (Lc 22,1-23):* BVieChr 25 (1959) 20-28.

[24] Hubo entre ellos una contienda sobre cuál era mayor. [25] Y Él les
dijo: «Los reyes de los gentiles los dominan y sus príncipes se llaman
bienhechores. [26] No así vosotros, sino que el mayor sea como el menor,
y el que manda, como el que sirve. [27] Porque ¿quién es mayor, el que
está a la mesa o el que sirve? ¿No es verdad que el que está a la mesa?
Yo estoy entre vosotros como el que sirve. [28] Vosotros sois los que ha-
béis perseverado conmigo en mis pruebas. [29] Como mi Padre me ha

---

lavatorio de los pies. Los v.27-30 no pueden tener otro marco mejor que el de la cena; 28-30 suponen que estamos al fin de la carrera de Jesús, y hasta la imagen de la cena para expresar la vida eterna es paralela con el v.16, donde se concibe igualmente el reino de la gloria en forma de banquete.

24-25 El que es grande en la sociedad cristiana debe hacer uso de su posición de manera muy distinta a como usan de su autoridad los reyes y señores del mundo, que abusan del poder. *Reyes, príncipes:* se refieren a la misma persona. *Los gentiles*: el contexto favorece esta traducción, aunque podía conservarse el sentido más general de «naciones». *Los dominan:* en el contexto se trata de un gobierno déspota, que oprime y hace sentir el poder. *Bienhechores:* en antítesis con el gobierno tiránico tiene cierto sentido de ironía, que refleja el espíritu helenista de Lucas. El apelativo de εὐεργέται, bienhechor, aplicado a los reyes, fue de mucho uso en el mundo helenista. Muy afín era el otro título de σωτήρ, salvador, una de las maneras de expresar el culto de los príncipes. «El dios bienhechor» era el título oficial de príncipes Ptolomeos en Egipto, y, a partir de Augusto, los emperadores romanos se llamaban «salvadores y bienhechores del mundo».

26 En el cristianismo, ninguno debe hacer sentir su dignidad, sino que debe obrar como si fuera el más joven o el último de la escala y practicar los servicios más bajos. Lucas piensa aquí en los apóstoles, jefes de la comunidad cristiana, príncipes del nuevo reino mesiánico. Esta exhortación cuadra admirablemente en el marco del lavatorio.

27 Es difícil no transferir este verso al ambiente del cenáculo después del lavatorio de los pies. En el ritual humano, el que sirve está por debajo del que se sienta a la mesa. Jesús en toda su vida ha ejercitado el servicio, la entrega a los demás. «El servicio» se puede tomar en sentido figurado, pero nada impide que tenga también un sentido real y propio, como cuando se piensa en el lavatorio. Estos versos son unos de los que respiran todo el ambiente del sermón de la cena.

28 Si los versos que preceden responden al clima de la cena, estos que siguen están todavía más dentro y se explican perfectamente en la psicología que impregna todo el discurso de la cena. «La perseverancia» en las luchas y adversidades indica que hemos llegado al final de la vida de Jesús. La frase reclama toda la actividad pública de Jesús.

29 El reino que el Padre ha dado (= pretérito de futuro cierto e inmediato) es la gloria que seguirá a su muerte. Clima total-

dado el reino, así os lo doy a vosotros, [30] para que comáis y bebáis a mi mesa en mi reino y os sentéis sobre tronos y juzguéis a las doce tribus de Israel.
[31] Simón, Simón: mira que Satanás ha obtenido cribaros como

---

mente joánico. Jesús les promete a sus discípulos darles participación en esa gloria suya en virtud de su fidelidad. El presente indica una voluntad de cosa futura. Como si dijera: quiero daros ese mismo reino que mi Padre me va a dar. Lo que el buen ladrón pedirá en la cruz, eso les promete ahora a los discípulos: participación en su reino de gloria.

30 El reino de la gloria se colorea aquí con más razón que en otros contextos con la imagen del banquete (cf. v.16). Con la felicidad que simboliza la mesa de la gloria se junta el poder, que simbolizan los tronos. «Juzgar» es una de las funciones más importantes del señor antiguo. «Juez» equivale a rey y señor. Con esta frase se refiere a la participación de los discípulos en el reino de gloria del «Señor». No se trata en este contexto de una función terrena. Los discípulos quedan asimilados en todo a su Maestro: «Por muchas tribulaciones entrarán en el reino del Padre», en el reino de la gloria.

Anuncio de las negaciones de Pedro. 22,31-34 (= Mc 14,27-31; Mt 26,31-35)

Si se compara el texto de Lucas con el de Marcos, se verá que sólo le sigue parcialmente. Los v.31-32 son propios de Lucas. Llama la atención que Jesús use el nombre de Simón en el 31 y luego el de Pedro en el 34, que es el que usa Marcos. Con el nombre de «Simón» Lucas se aproxima a Jn 21,15-17, donde Jesús interroga a Pedro con el nombre original de «Simón, hijo de Juan», las tres veces. Los v.31-32 encierran una promesa consoladora y de aliento, mientras que en el 34 sólo se habla de la negación. ¿Prueba esto una duplicidad de fuente? ¿Depende aquí Lucas de Marcos y de una tradición joánica? Nótese que en Jn 21 Pedro recibe también el encargo de dirigir a sus hermanos.

31 La repetición del nombre primitivo de Pedro: *Simón, Simón,* indica afecto e intensidad, como en el caso de «Marta, Marta». La pregunta pertenece al marco de la cena y coincide con Jn 13, 36-38. *Ha obtenido:* como en los días de Job, Satanás ha obtenido de Dios poder para probar a los apóstoles. El aor. del verbo compuesto ἐξητήσατο implica logro en la petición (Plummer). *Cribar* tiene sentido figurado. Cuando se criba el trigo, se separa el grano de la paja. Con la prueba se conoce quién es fuerte o débil. La catástrofe que se avecina será ocasión de que los discípulos muestren su fortaleza en la fidelidad al Maestro. Satanás querrá hacerles caer. La imagen de hecho sólo dice aquí que Satanás los va a agitar para conmoverlos y hacerles vacilar. La pasión en Lucas es la suprema tentación de Jesús y también para los discípulos.

al trigo. [32] Yo he pedido por ti para que tu fe no desfallezca. Y tú, una
vez vuelto, confirma a tus hermanos».
[33] El le dijo: «Señor, estoy dispuesto a ir contigo a prisión y hasta
a morir».
[34] El dijo: «Te digo, Pedro, que el gallo no cantará hoy antes que
tres veces hayas negado conocerme».
[35] Y les dijo: «Cuando os envié sin bolsa, sin alforja y sin sandalias,
¿acaso os faltó algo?» Ellos dijeron: «Nada». [36] Y les contestó: «Pues
ahora el que tenga, tome la bolsa. Lo mismo que la alforja. Y el que
no tenga, venda su manto y compre espada. [37] Porque os digo que
debe cumplirse en mí esto que está escrito: «Y fue contado entre los
inicuos». Para mí, en efecto, está para llegar el fin». [38] Y ellos respon-
dieron: «Señor, mira aquí dos espadas». El les contestó: «Basta».

---

32 Dos ideas fundamentales conviene advertir: la oración particular que Jesús ha hecho por Pedro; el encargo especial que le da sobre el resto de los discípulos. Jesús con su oración pretende confirmar a Pedro, y luego, por medio de Pedro, desea confirmar a los demás. La alusión al primado, como se narra en Jn 21, parece clara. *Yo he pedido:* es la oración de intercesión de que habla Rom 8,34, que tiende a contrarrestar y a hacer inútil la acción de Satanás. *Tu fe:* tiene un sentido vital y complejo. Es la actitud y toda la vida de Pedro frente a Jesús, como Mesías e Hijo de Dios. *Una vez vuelto:* alude a la caída de Pedro y a su conversión. La obra de Satanás en Judas fuė decisiva, en Pedro no lo fue. Su caída fuė pasajera gracias a la oración de Jesús. En estos versos la caída de Pedro está doblemente insinuada: en los propósitos de Satanás y en la alusión a la conversión [6].

33 La promesa de Pedro se acerca más a la forma que reviste en Jn 13,37 que a la de Marcos, que acentúa la oposición obstinada y presuntuosa de Pedro. Marcos habla de escándalo, Lucas habla de prisión y de muerte.

34 En este anuncio de la negación, Lucas se une más con Jn 13,38 que con Marcos. Juan sólo habla de un canto, al par de Lucas, mientras que Marcos habla de dos cantos. Nótese también cómo Lucas habla de «conocer a Jesús», εἰδέναι, verbo frecuentísimo en Juan.

Proximidad de la pasión y muerte. 22,35-38

Estos versos son propios de Lucas y sirven para avivar la atmósfera de tristeza que precede a la pasión. Los modernos no consideran como unidad estos versos, cosa no fácil de demostrar. El lenguaje un poco enigmático y parábolico hace obscuro el sentido.

35 *Y les dijo:* esta fórmula de introducción puede indicar la falta de conexión con lo que precede inmediatamente, aunque no es cierto. Aunque suponga trabajo redaccional en Lucas, nos parece que el contenido de lo que sigue encuadra bien con el marco de la próxima pasión. Las palabras de Jesús corresponden mejor a

[6] Cf. E. F. Sutcliffe: CBQ 15 (1953) 305-10.

[39] Salió y marchó, según la costumbre, hacia el monte de los Olivos.
[40] Llegado al lugar, les dijo: «Orad para no entrar en tentación».
[41] Y El se alejó de ellos como un tiro de piedra, se puso de rodillas y
oraba, [42] diciendo: «Padre, si quieres, aparta de mí este cáliz, pero no
se haga mi voluntad, sino la tuya». [43] Un ángel del cielo se le apareció
para confortarle. [44] Entrado en agonía, oraba con más fervor y su su-
dor vino a ser como gotas de sangre que caían sobre la tierra. [45] Le-
vantándose de la oración vino a los discípulos y los encontró dormidos
por la tristeza. [46] Y les dijo: «¿Por qué dormís? Levantaos, orad para
que no entréis en tentación».

10,4 que a 9,3. Aquellos tiempos tranquilos han pasado. Entonces nada les faltó, pues fueron muy bien acogidos; ahora todo les va a faltar.

36 Ahora les espera odio y persecución. Deben prevenirse para no pasar hambre y para defender su vida. Toda la frase tiene un matiz de fina ironía para expresar el período de lucha que se avecina, en el cual, simbólicamente, van a necesitar de provisiones y de espada.

37 Este verso, como indica la conjunción causal, expresa la razón de la lucha difícil que se acerca. El destino próximo de Jesús es la muerte, y los discípulos van a tener parte en la tragedia del Maestro. La muerte de Jesús será violenta, como la de los inicuos. La cita está tomada de Is 53,12.

38 El lenguaje simbólico de Jesús no ha sido bien comprendido por los discípulos. Le presentan dos espadas para defenderlo, si hace falta. La respuesta: *Basta*, se debe referir, más que a las espadas, a todo el diálogo, que se interrumpe de esta manera.

En el huerto de los Olivos. 22,39-46 (= Mc 14,26.32-42; Mt 26,36-46)

Si se compara la narración de Lucas con la de Marcos, se notará que es bastante más abreviada.

39 En este verso, Lucas nos da un pormenor, que conocemos también por Juan. A saber: que Jesús tenía costumbre de ir al monte de los Olivos.

40 Lucas omite el nombre arameo de Getsemaní (Marcos y Mateo) y, en cambio, nos ha conservado la exhortación a la oración y el fin de la misma: para no entrar en tentación, es decir, para no caer en ella.

41 La oración de Jesús está muy precisada: la soledad (se alejó...), la postura (de rodillas), la duración (Marcos postrado en tierra) (oraba, imperf. de duración).

42 La súplica se dirige al Padre tranquila y confiada. Los tres actos de Marcos se han convertido en uno prolongado (oraba). Así se explica que falten las idas a los discípulos.

43-44 Estos versos faltan en los manuscritos A B N R T W 13 69 124 346, boh sah sirsin, P75. Se encuentran en todos los demás manuscritos unciales y cursivos, manuscritos de la VL (excepto f),

[47] Estando aún hablando, llega una turba. Venía al frente de ellos
uno de los Doce, el que se llamaba Judas. Y se acercó a Jesús para be-
sarlo. [48] Pero Jesús le dijo: «¿Con un beso entregas al Hijo del hom-
bre?» [49] Los que estaban a su alrededor, viendo lo que iba a pasar,

---

circur Pesch, arm, etiop, Vg. La omisión se puede explicar; la in-
terpolación no se justifica. La Comisión Bíblica, en su respuesta del 26 de mayo de 1912, dice que no se puede dudar de la canonicidad de estos dos versos y que no hay razones serias para negar su genuinidad. Como Lucas ha sintetizado las tres oraciones en una, no se puede precisar en cuál de las tres etapas se apareció el ángel y tuvo lugar el sudor de sangre. Los manuscritos «Ferrar» lo ponen después de la primera, después de Mt 26,39 [7].

Jesús, en su naturaleza humana, inferior a la de los ángeles (Hebr 2,7-9), es consolado por un ángel, que viene de parte de Dios. La aparición debe tomarse en sentido sensible. El griego ὤφθη tiene este sentido en Lc 1,11; 9,31; 24,34; Act 2,3; 7,2.26.30. 35; 9,17; 16,9...

La agonía expresa la dificultad que experimentaba la naturaleza humana, en todo semejante a nosotros, menos en el pecado. Esta palabra es un *hapax* en el NT. En 2 Mac 3,14.16 indica la ansiedad del pueblo y del sumo sacerdote ante los propósitos de Heliodoro para profanar y robar los tesoros del templo [8].

El sudor de sangre debe tomarse en sentido propio, de sangre física que salió a través de la transpiración epidérmica. La partícula *como*, ὡσεὶ, *quasi*, equivale al k^e hebreo, que frecuentemente expresa identidad y no mera semejanza. En nuestras lenguas tiene un sentido afirmativo y pleonástico. Podría traducirse: su sudor fueron gotas de sangre; su sudor fue sangre que caía gota a gota en la tierra. La tierra debe tomarse en sentido amplio. La tradición ha localizado el sitio de la oración sobre una roca calcárea, que hoy se conserva delante del altar mayor en la Basílica de Getsemaní, y que ya los arquitectos de Constantino en el siglo IV respetaron y colocaron en lugar preferente. La misión del ángel afectó a la voluntad y al alma. Pero no impidió el dolor en el cuerpo. El esfuerzo de la voluntad humana de Cristo en aceptar el cáliz de la pasión se refleja en la flaqueza de su cuerpo. La violencia de la «agonía» o lucha tiene su efecto fisiológico, que se revela en el sudor de sangre. El sudor debió de ser copioso, cuando se tradujo en gotas que caían en tierra. Se trata de un fenómeno natural, aunque raro, que no debe explicarse por vía de milagro [9].

La prisión. 22,47-53 (= Mc 14,43-52; Mt 26,47-56; Jn 18,2-12)

47 El beso de Judas pertenecía al saludo normal, pero en el traidor tenía el carácter de señal (Marcos).

[7] Cf. M. Arthus, *Les suers de sang:* RTh 6 (1899) 673-96; U. Holzmeister, *Exempla sudoris sanguinei:* VD 18 (1938) 73-81.
[8] Cf. A. Vaccari, *Instit. Bibl.* I l.2 p.152; E. Ruffini, *Intr. in S. Script.* p.2.ª l.1 p.127 n.2.
[9] Cf. P. Bonnetain: RevPA 50 (1930) 681-90; 51 (1931) 276-85.

dijeron: «Señor, ¿acometemos con la espada?» 50 Y uno de ellos hirió
al siervo del pontífice y le cortó la oreja derecha. 51 Respondió Jesús
y dijo: «¡Dejad! ¡Basta!» Cogió la oreja y lo curó. 52 Después dijo Je-
sús a los pontífices, magistrados del templo y ancianos que habían
venido contra él: «Habéis salido con espadas y palos como sobre un
ladrón. 53 Diariamente estaba entre vosotros en el templo y no alzas-
teis las manos contra mí. Pero ésta es vuestra hora y el poder de las
tinieblas».
54 Después de prenderlo, lo llevaron e introdujeron en la casa del
sumo sacerdote. Pedro le seguía de lejos. 55 En medio del atrio habían
encendido fuego y estaban sentados. Pedro se sentó entre ellos. 56 Viole
una criada sentado junto a la lumbre y, mirándole fijamente, dijo: «Este
estaba también con él». 57 El negó, diciendo: «Mujer, no lo conozco».
58 Y a poco lo vio otro y dijo: «Y tú eres de ellos». Mas Pedro dijo:
«Hombre, no soy».

---

48 En Marcos, Jesús no dice nada a Judas. Lucas nos indica el juicio que merecía el beso en estas circunstancias. «Judas—el Hijo del hombre», «un beso—una traición», es un gran contraste.

49 *Acometemos:* lit. fut. de deliberación y consejo.

50-51 Nótese la congruencia entre Lucas y Juan: los dos dicen que se trataba de la oreja derecha. Lucas es el único que menciona la curación de la oreja. Puede ser un rasgo de su psicología de médico.

52 Lucas precisa que Jesús se dirige a los pontífices, a los prefectos del templo y a los ancianos; determina que la turba viene dirigida por el sanedrín.

53 Estas palabras se dirigen, por su contenido mismo, a lo dirigentes del judaísmo. *El poder de las tinieblas* es Satanás (Col 1,13) que ha movido a Judas (v.3). *La hora* equivale al tiempo determinado en que Dios entrega a su Hijo a los judíos, que son aquí agentes sensibles del poder de Satanás. La pasión va a tener, pues, do agentes: los judíos y Satanás. Esta frase es propia de Lucas y no da el espíritu con que él ve la pasión.

Las negaciones de Pedro. 22,54-62 (= Mc 14,53s.66-72; Mt 26,57s.69-75; Jn 18,15.17s.25-27)

Tenemos aquí un caso típico del estilo de Lucas, que nos cuenta seguidas las tres negaciones, aunque Mateo y Marcos las separan. Es el método de eliminación, de que hablamos en la introducción. Es importante el hecho de la mirada de Jesús y de las lágrimas de Pedro (61-62), exclusivo de Lucas.

54 Lucas no cuenta lo que sucedió en la sesión nocturna e casa de Caifás, mientras que Mateo y Marcos lo cuentan con detención. Con Mateo y Marcos calla también la ida a casa de Aná que menciona Juan. De todos los sucesos de la noche en casa d pontífice, le interesa principalmente la conducta de Pedro. El sum sacerdote se debe entender Caifás.

55-57 La primera negación queda descrita dentro del mar de Marcos con más orden y claridad. Los cuatro evangelios coi

59 Pasada como una hora, otro insistió y dijo: «En verdad, que éste
staba con él, porque es galileo».
60 Pedro dijo: «Hombre, no sé lo que dices». Y en seguida, mien-
ras él hablaba, cantó un gallo.
61 Y volviéndose el Señor, miró a Pedro. Pedro entonces se acordó
e la palabra del Señor, cómo le había dicho: «Antes de que cante hoy
l gallo, me negarás tres veces».
62 Salió fuera y lloró amargamente.
63 Los que le tenían preso se burlaban de él y lo golpeaban. 64 Y, ha-
iéndolo cubierto, le preguntaban y decían: «Profetiza, ¿quién es el
ue te ha golpeado?» 65 Y decían contra él otras muchas injurias.

---

iden en que la primera negación fue motivada por la intervención e una criada [10].

58 La segunda negación en Marcos está motivada por la in-ervención segunda de la criada. Lucas habla de un otro indeter-ninado, tal vez para cambiar de estilo. Mateo habla de «otra» criada.

59-60 El intervalo de una hora es propio de Lucas. El que nterviene un «otro», ἄλλος; en la segunda, ἕτερος. Mateo y Marcos ablan de los presentes. Juan menciona a un pariente de Malco. ucas suaviza la negación de Pedro y omite el «maldecir y jurar» e Mateo y Marcos.

61-62 La mirada del Señor, exclusiva de Lucas, es una obser-ación psicológica bella y profunda, que delata al médico observa-or. Debe distinguirse el hecho de la mirada de Jesús y el efecto ue causó en el alma de Pedro. El recuerdo tiene un sentido pro-ındo de sincera humildad, confesión de la culpa y arrepentimien-, con el propósito de la enmienda, como indica la salida (evita-ón de la ocasión) y las lágrimas amargas. Mateo y Lucas tienen misma frase: lloró amargamente. Marcos sólo dice: lloró. El cam-o de Pedro se debió a dos actos de Jesús: su mirada de ahora y ıs palabras de antes, que ahora se recuerdan y entienden.

as burlas de los criados. 22,63-65 (= Mc 14,65; Mt 26,67-68)

63-65 De los sucesos de la noche, Lucas omite la sesión alboro-da de los miembros del sanedrín, y ahora nos da las burlas de los iados, que siguieron al interrogatorio nocturno. La escena reviste carácter de entretenimiento para los criados y un desahogo de su para los dirigentes. Lucas ha omitido el hecho de los esputos lateo y Marcos). En las injurias, βλασφημοῦντες, es posible que ıcas entienda la ofensa injuriosa contra el Hijo de Dios, el *Kyrios* los cristianos. Las injurias así tienen un sentido enfático y pro-ndo.

[10] Cf. W. J. P. Boyd, *Peter's Denials:* ExpT 67 (1956) 341; C. Masson, *Le reniement de* *rre:* RevHPhR 37 (1957) 24-35, J. B. Tyson, *The Lukan Version of the Trial of Jesus* *22,54-23,25):* NT 3 (1959) 249-58.

66 Cuando amaneció, se reunió el consejo de los ancianos del pue-
blo, los pontífices y los escribas. Y lo llevaron a su tribunal. 67 Y le di-
jeron: «Si tú eres el Cristo, dínoslo». El les respondió: «Si os lo digo, nc
me creeréis. 68 Y si pregunto, no me responderéis. 69 Desde ahor
el Hijo se sentará a la derecha del poder de Dios». 70 Respondieror
todos: «¿Entonces eres tú el Hijo de Dios?» El les dijo: «Vosotros de-
cís que soy yo». 71 Ellos respondieron: «¿Qué necesidad tenemos y
de testigos? Pues nosotros mismos lo hemos oído de su boca».

Jesús delante del sanedrín. 22,66-71 (= Mc 15,1a; Mt 27,1
cf. Mc 14,53-64; Mt 26,57-66)

Lucas, que no ha descrito el interrogatorio nocturno, es má extenso en el de la mañana. Siguiendo su método de eliminació (cf. *Introd.)* ha reunido las dos sesiones en una, en la principal que fue la de la mañana, como la más organizada, la más numeros y la más decisiva: la oficial. Aquí Marcos y Lucas mencionan ex presamente el sanedrín, el senado pleno de los judíos, al cual asis ten todos los miembros: los príncipes de los sacerdotes, los ancia nos y los escribas. Esta reunión matinal pudo celebrarse en el siti propio del sanedrín y no en el palacio privado de Caifás. El inte rrogatorio nocturno fue preparatorio; van y vienen los testigos fal sos, se contradicen. Jesús calla, hasta que todo se centra en l pregunta del pontífice. Por la mañana todo está determinado. S repite la pregunta crucial de si es o no el Mesías [11].

66 *Lo llevaron a su tribunal:* es probable que esta frase indi que que Jesús pasa de la casa del pontífice al lugar donde se tenía las reuniones oficiales del sanedrín.

67 En esta sesión matinal no hay interrogatorio de testigos Todo va directo a la pregunta crítica de la mesianidad. Mateo Marcos omiten lo que se trató en la sesión de la mañana, porqu todo lo dan por hecho en la sesión nocturna. El principio de la res puesta tiende a poner de relieve la mala voluntad de los jueces.

69 *Desde ahora:* a partir de este momento de mi muert Aquí, como en Juan, el tránsito de Jesús se une con su glorificació (cf. 1,48).

69 Tiene sentido cronológico: a partir de este moment desde mi muerte (cf. 1,48; 5,10; 12,52; 22,18; Act 18,6). *El Hij del hombre:* Jesús como Mesías y Señor. *Se sentará a la derech* (cf. Act 7,55): frase figurada para indicar el poder y gloria que ten drá, al igual de Dios Padre. La muerte inminente coincide con l glorificación de Jesús, que pasará al estado de *Kyrios,* según Pabl lo describe y también Juan (cf. Jn 1,13; Flp 2,5-11). *El poder c Dios:* a la derecha de Dios poderoso. Poder tiene aquí sentido ac jetivado, mientras que en Marcos sustituye al nombre propio d Dios (14,62). En Lucas no se dice que esta gloria del Hijo del hom bre haya de ser vista por sus jueces. La vio, en cambio, Esteba (Act 7,56).

11 Cf. P. Winter, *Luke 22,66b-71:* StTh 9 (1955) 112-115.

23 1 Todo su consejo se levantó y lo llevaron a Pilato.
2 Y comenzaron a acusarle diciendo: «Hemos averiguado que éste
erturba a nuestra nación y prohibe pagar los impuestos al César y
llama a sí mismo el Mesías Rey».
3 Pilato le preguntó y dijo: «¿Eres tú el rey de los judíos». El, respon-
éndole, dijo: «Tú lo dices».
4 Pilato dijo a los príncipes de los sacerdotes y a las turbas: «No
ıcuentro ninguna culpa en este hombre». 5 Pero ellos insistían di-

---

70 La pregunta de los jueces saca la conclusión de la afirma-ón del Señor. *El Hijo de Dios:* debe tener en labios de ellos sentido ıesiánico, equivalente al de Hijo del hombre. Es posible que 70a ·a una repetición del v.67, apoyándose en la respuesta que ha dado ːsús, y de la cual se deduce implícitamente que es el Mesías. En 41; Act 9,20.22, Lucas asimila la mesianidad y la filiación divina. lesías, Hijo de Dios, Hijo del hombre, según el contexto, pueden ner un mismo contenido. La nueva respuesta de Jesús es un sí ıtegórico a su carácter mesiánico. Con todo, no queda excluido ı sentido superior y trascendente, como prueba la condenación ıe sigue (v.71), que también se puede explicar en el sentido pu-.mente mesiánico. De hecho, en Lucas sólo figura ante Pilato la :usación de que Jesús se hace rey o Mesías.

CAPITULO 23

Lucas presenta el proceso delante de Pilato de forma histórica-ente clara. La acusación de los judíos mira solamente al aspecto ›lítico de la realeza. Otro motivo importante en Lucas es la ino-ncia de Jesús, que aparece en los v.4.14.22. Es la misma orienta-ón de Jn 18,20-19,16.

sús ante Pilato. 23,1-5 (= Mc 15,1-5; Mt 27,1s; Jn 18,28-38)

1 *El consejo* designa al sanedrín. *Lo llevaron:* lo hicieron lle-r a Pilato, el único que legalmente podía sentenciar a muerte.

2 Lucas coincide aquí con Jn 18,29-32, contra Mateo y Mar-s, que omiten la acusación de los judíos. La acusación está for-ılada con gran habilidad, de manera que impresione al represen-ıte de Roma. Comprende tres puntos: *a)* La actividad pública Jesús es calificada en su conjunto como perturbación del orden blico y de la nación judía; *b)* Jesús se declara contra el tributo al sar; *c)* Jesús se proclama el Mesías rey. De estos tres puntos, el undo es una tergiversación y una calumnia (cf. 20,25); el pri-ro y el tercero son mala interpretación del sentido espiritual que ía el reino mesiánico de Jesús.

3 Pilato en su interrogatorio se concreta al problema de la eza.

4 Para comprender cómo Pilato se ha convencido de la ino-cia de Jesús, es necesario el diálogo de Jn 18,33-38. Pilato no ha rpretado el reino de Cristo en sentido humano y político.

ciendo: «Revuelve al pueblo enseñando por toda Judea, empezand(
desde Galilea hasta aquí».
6 Habiendo oído Pilato, preguntó si el hombre era galileo. 7 Y a
conocer que era de la jurisdicción de Herodes, lo remitió a Herodes
que en aquellos días estaba también en Jerusalén.
8 Herodes, al ver a Jesús, se alegró mucho, porque desde hací
tiempo quería verlo por lo que había oído de El, y esperaba ver algú
milagro hecho por El. 9 Y le hizo muchas preguntas. Pero El no l
respondió nada. 10 Los príncipes de los sacerdotes y los escribas esta
ban allí, acusándole con insistencia. 11 Herodes y su guardia, despué
de despreciarlo e insultarlo, le puso un vestido brillante y lo remiti

---

5 Los judíos insisten ahora en el primer punto de la acusa ción, sobre la perturbación de toda *Judea* = Palestina (cf. 4,44 La mención de Galilea podía recordar a Pilato la rebelión de Juda (cf. Act 5,37). El ministerio de Jesús queda circunscrito al país d Israel, tal y como se refleja en Lucas, que no saca nunca a Jesú fuera de Palestina.

Jesús delante de Herodes. 23,6-12

Esta escena es propia de Lucas. Sirve para acentuar la inocenc de Jesús. Entra dentro de la psicología de Herodes.

6-7 La mención de Galilea, territorio gobernado por Herod Antipas, hace pensar a Pilato en él. Y determina remitirle al pre con un doble propósito: congraciarse con el hijo de Herodes Ma no y liberarse del proceso de Jesús, donde no ha visto nada m que pasión por parte de sus acusadores. *Aquellos días:* con moti de la Pascua de los judíos, Herodes ha subido a Jerusalén, con hacían los más de los judíos.

8 Herodes había simpatizado con Juan, a quien consulta en muchas cosas. Luego oyó con interés hablar sobre Jesús (9 13,31). Se explica que ahora se alegre de verlo. Su carácter frívo le hace pensar en algún prodigio obrado en su presencia.

9 El contraste entre las muchas preguntas de Herodes y silencio absoluto de Jesús está muy acentuado.

10 Se concibe que los judíos aprovechasen aquella situaci embarazosa para Herodes y tratasen de arrancarle una senten condenatoria.

11 Pero Herodes optó por despreciar al reo, y a la atenci de Pilato correspondió con otra nueva, poniendo en sus manos causa de Jesús. *Un vestido brillante:* no se determina el color. I esto, unos lo identifican con el manto de púrpura de Mc 15,17 otros (Joüon, R. Delbrueck) lo tienen por blanco. En cualqu caso se trata de un símbolo real. «Ponerse vestidos reales» y «p nerse vestidos brillantes» era una misma cosa. No es probable simbolismo de «locura» o necedad que otros le dan, como J. C tinat. Herodes viste a Jesús como un rey de burla [1].

[1] Cf. J. Blinzler, *El proceso de Jesús* (Barcelona 1959) p.245-62; P Joüon: RScl (1936) 80-85; R. Delbrueck: ZNTW 41 (1942) 124-45; J. Cantinat, *Au Coeur de l Rédemption* (París 1954) p.97-8; VieS 86 (1952) 237.

a Pilato. 12 Aquel día Herodes y Pilato se hicieron amigos, pues antes
estaban enemistados entre sí.
13 Pilato convocó a los sumos sacerdotes, a los magistrados y al
pueblo 14 y les dijo: «Me habéis traído a este hombre como a pertur-
bador del pueblo, y veis que yo, después de haberle examinado de-
lante de vosotros, no he encontrado en El ninguna culpa de las que le
acusáis. 15 Ni tampoco Herodes, pues nos lo ha remitido. Por tanto,
nada ha hecho digno de muerte.
16 Lo soltaré, por tanto, después de castigarlo.
17 Cada fiesta tenía que soltarles uno.
18 La muchedumbre a una gritaba y decía: «Quita a ése y suélta-
nos a Barrabás». 19 Este había sido encarcelado a causa de cierta sedi-
ción que había habido en la ciudad y por un homicidio. 20 Pilato, de-
seoso de salvar a Jesús, les habló de nuevo, 21 pero ellos gritaban di-
ciendo: «Crucifícale, crucifícale». 22 Por tercera vez les dijo: «Pues
¿qué mal ha hecho éste? No he encontrado en él ninguna causa de
muerte; así que lo pondré en libertad después de castigarlo». 23 Pero
ellos insistían, pidiendo a grandes voces que fuese crucificado, y sus
gritos se imponían.
24 Entonces Pilato determinó que se cumpliera su petición. 25 Y sol-
tó al que había sido encarcelado por sedición y homicidio y les entregó
a su voluntad a Jesús, que reclamaban.

---

12 La enemistad entre Pilato y Herodes pudo provenir del hecho de que Herodes había apoyado la causa judía cuando Pilato puso los escudos en el palacio de Jerusalén. Consta que Antipas era querido de Tiberio. Es posible que Pilato tuviera interés en llevarse bien con el tetrarca.

Condenación de Jesús. 23,13-25 (= Mc 15,6-15; Mt 27,15-26; Jn 18,39s)

13-15| Estos versos tienen por fin poner de manifiesto la inocencia de Jesús por boca del procurador, apoyado ahora en el testimonio de Herodes. *Convocó:* en voz media, llamar hacia sí. Pilato examina particularmente el cargo de alborotador, en que insistieron los judíos la segunda vez y que motivó el envío a Herodes.

16 Dos cosas promete Pilato en este verso: *a)* Poner en libertad al reo. En esto era lógico y justo, después de la declaración de inocencia. *b)* Castigarlo antes, es decir, hacerlo azotar. Esto era injusto. Pilato pretendía con los azotes, más que prevenir a Jesús contra futuras imprudencias, calmar a los judíos. Era, pues, una medida de compromiso que entrega a la fiera parte de la presa. Los azotes en Lucas revisten un carácter de «castigo», como en Jn 19,1-5, y no de preparación para la crucifixión (Marcos y Mateo).

17 Este verso prepara la escena de Barrabás.

18-25 No determina claro el momento en que los judíos piden la libertad de Barrabás. A Lucas sólo le interesa la persona de Barrabás como contraste de Jesús, para poner de manifiesto el pecado de los judíos al anteponer un revolucionario y un asesino (Act 3,14). Este contraste vuelve a aparecer en el v.25, en el momento de la sentencia. Lucas acentúa el odio de los judíos y la re-

26 Y, cuando lo llevaban, tomaron a un tal Simón de Cirene, que venía
del campo, y le cargaron la cruz para que la llevase detrás de Jesús.
27 Le seguía una gran muchedumbre de pueblo y de mujeres, que
se lamentaban y lo lloraban. 28 Vuelto hacia ellas, dijo Jesús: «Hijas de
Jerusalén, no lloréis por mí. Llorad más bien por vosotras y por vues-
tros hijos. 29 Porque van a venir días en los que se dirá: «Felices las
estériles, y las entrañas que no engendraron, y los pechos que no cria-
ron». 30 Entonces se pondrán a decir a las montañas: «Caed sobre nos-
otros». Y a las colinas: «Sepultadnos». 31 Porque si en el leño verde se
hace esto, ¿qué sucederá en el seco?»
32 Llevaban también a otros dos malhechores para ser ejecutados
con El.

---

sistencia de Pilato más que Mateo y Marcos, en lo cual se acerca también a Juan. En los v.24-25 acentúa grandemente la responsabilidad de los judíos [2].

Camino del Calvario. 23,26-32 (= Mc 15,20b-21; Mt 27,31b-32; Jn 19,17a)

26 Aunque en el v.25 acaba de nombrar a los judíos solamente, como últimos responsables, y, por haber omitido la flagelación y coronación de espinas, no ha nombrado a los soldados romanos, es claro que los que llevan a Jesús al Calvario son los soldados de Pilato. Lucas dice claramente que Simón de Cirene lleva solo la cruz, caminando detrás de Jesús. «La cargaron», «la llevaba». No se trata, pues, de una ayuda parcial. Los modernos están por que la cruz aquí debe entenderse solamente el palo transversal. El vertical y más largo debía estar fijo en el lugar del suplicio [3].

27-31 Este episodio de las mujeres es propio de Lucas, que les dedica particular interés siempre. El condenado solía atravesar las calles principales con sentido de ejemplaridad. El lamento de las mujeres suple la lamentación fúnebre de costumbre en los funerales. Generalmente, las lamentaciones eran de los familiares y de las plañideras de oficio; en la muerte de personajes, como rabinos ilustres, tomaba parte el pueblo en general. En el caso de los ajusticiados no se permitían las lamentaciones públicas. El lamento en estas circunstancias podía significar una protesta. Las piadosas mujeres muestran así su amor a Jesús, que interviene para cortar aquellas muestras, de suyo ilegales. La respuesta es al mismo tiempo una profecía sobre la ruina de la ciudad. El v.31 razona en forma proverbial la advertencia. El leño verde es el menos preparado para el fuego, y aquí simboliza Jesús mismo, víctima inocente, que sufre por los pecados de los otros.

32 Este verso sirve para preparar el 33.39-43.

[2] Cf. J. Cantinat, o.c., p.98-107; J. Blinzler, o.c., p.263-308.

[3] Cf. Jn 19,17; U. Holzmeister, *Crux Dni. atque crucifixio:* VD 14 (1934); Id., *D: Christi crucifixione quid e Dt 21,22-3 et Gal 3,13 consequatur:* B 27 (1946) 18-29; M. Gómez Pallete, *Cruz y crucifixión:* EstE 20 (1946) 535-44; 21 (1947) 85-109; A. Vergotte, *L'exal tation du Christ en croix:* EThL 28 (1952) 5-23; J. Knox, *The Death of Christ, the Crossi N.T. History and Faith* (New York 1958); V. Taylor, *The Narrative of the Crucifixion* NTSt 8 (1962) 333-34.

33 Cuando llegaron al lugar llamado Calvario, le crucificaron allí
y a los malhechores, uno a la derecha y otro a la izquierda.
34 Y Jesús decía: «Padre, perdónales, porque no saben qué hacen».
Después de dividir sus vestidos, echaron suertes.

La crucifixión. 23,33-43 (= Mc 15,22-32; Mt 27,33-44; Jn 19,17b-27)

Lucas ordena la narración muy personalmente. Junto con la crucifixión narra la de los dos ladrones (v.33), siguiendo en esto a Juan (19,18). Luego menciona la primera palabra de Jesús en la cruz y la división de los vestidos (v.34). En los v.35-37 nos da la reacción de los judíos y soldados ante el crucificado. En 39-43, la actitud de los dos ladrones. La idea que preside esta sección es, de una parte, la caridad de Cristo (v.33a); de otra, la actitud de los hombres frente a esta caridad: burlas por parte de los judíos, arrepentimiento por parte de uno de los ladrones. Nos presenta aquí en su realidad histórica a Jesús como señal de división (2,34).

33 Lucas omite el nombre semita de Gólgota y nos da el griego de Calvario.

El hecho de que Jesús fuera crucificado entre ladrones estaba profetizado en Is 53,12. La sobriedad del dato y la observación de que Jesús quede entre los dos prueba que Lucas ha pensado en la profecía.

34 El imperfecto *decía* puede expresar repetición de actos. Una oración continuada, como en el huerto. Los soldados romanos no sabían lo que hacían, pero ellos eran irresponsables, pues ejecutaban órdenes superiores. Jesús tiene presentes a los jefes del judaísmo, responsables de su muerte. Estos sabían, como nadie, lo que hacían. Y, porque lo sabían, pecaron y necesitaban de perdón. En todo pecado humano hay siempre alguna ignorancia, y Jesús apela a esta excusa. 34a falta en B D W Θ 38 43 435, a b.d, P[75]. Sin embargo, lo admiten todas las ediciones críticas. Es verdad que interrumpe la continuidad lógica con el v.33 y 34b. Pero se explica si se atiende a que Lucas ha intercalado esta oración dentro del texto de Marcos. Que se haya suprimido en determinados manuscritos, se explica si se observa que la oración no era necesaria para la polémica de los antiguos cristianos contra los judíos, que propendían a subrayar la responsabilidad de los propios judíos. La oración de Jesús pidiendo por los judíos puede resultar contradictoria con Mt 27,25 y los textos en que se predice su repudio definitivo. En cambio, no se explica la interpolación del texto, si no fue original. Una oración en estas circunstancias pidiendo perdón por los enemigos es auténticamente cristiana, sin paralelo en los martirios judíos, donde se amenaza y emplaza a los verdugos (cf. 2 Mac 7). Los mártires cristianos siguen el ejemplo de Cristo (cf. Act 7,60). Esta oración está en perfecta armonía con la doctrina del Señor en el sermón del Monte, con su ejemplo (22,48.51) y con el texto del Padrenuestro.

35 Y el pueblo estaba mirando, mientras los príncipes se burlaban
y decían: «A otros ha salvado, que se salve a sí mismo si El es el Cris-
to de Dios, el Escogido». 36 Los soldados también le burlaban, acer-
cándose para ofrecerle vinagre, 37 y decían: «Si tú eres el rey de los
judíos, sálvate a ti mismo».
38 Había también sobre El una inscripción, con letras griegas, roma-
nas y hebreas: «Este, el rey de los judíos».
39 Uno de los malhechores crucificados le injuriaba y decía: «¿No
eres tú el Cristo? Sálvate a ti y a nosotros». 40 El otro respondió y, re-
prendiéndole, decía: «¿No temes tú a Dios cuando estás en el mismo
tormento? 41 Justo, de verdad, en nosotros, porque recibimos lo me-
recido por nuestras obras. Pero Este no ha hecho nada». 42 Y añadía:
«Jesús: acuérdate de mí cuando estés en tu reino». 43 Y le respondió:
«En verdad te digo que hoy estarás conmigo en el paraíso».

---

35 Aquí Lucas nos describe la actitud del pueblo frente al Crucificado, que es de curiosidad, y la de los jefes, que es francamente hostil. *El Cristo de Dios, el Elegido:* significan lo mismo y sustituyen al «Rey de Israel» en Marcos, menos adecuado para lectores griegos.

36-37 Los soldados aparecen por primera vez aquí en Lucas. Su actitud es abiertamente de desprecio y burla. Las palabras reproducen el texto de la cruz.

38 El texto de la sentencia, escrito en la cruz, estaba escrito en griego, latín y hebreo (Lucas y Juan). Mateo y Marcos no mencionan la lengua.

39-40 En la actitud de los dos ladrones, Lucas distingue contra Mateo y Marcos, que engloban a los dos en las mismas injurias. Lucas concreta también el insulto del malo, que debía de ser judío, porque insulta a Jesús valiéndose del nombre de Cristo-Mesías, en vez del nombre de «rey», que han usado los soldados. El bueno tiene dos actos: primero se dirige a su compañero, recordándole el juicio de Dios, tan cercano, y la culpa de ellos dos, frente a la inocencia de Jesús. Era un ladrón creyente, sincero y humilde. Por el hecho de recordar el temor de Dios se deduce que los dos ladrones eran judíos. En el segundo acto, el bueno se dirige a Jesús, reconociéndolo como Rey del más allá y suplicándole humildemente un recuerdo. El buen ladrón ha sido especialmente iluminado y cree en el reino escatológico de Jesús.

43 Jesús se revela ahora como el redentor de los pecadores y concede más de lo que se le pide. Aquel mismo día va a estar con él en la mansión de los justos. *Hoy* se debe unir con la frase que le sigue: «estarás conmigo en el paraíso», y no con el verbo que le precede: «te digo hoy». *Paraíso:* es palabra tomada del persa *pairidaeza*. En hebreo y arameo *pardes* significa un parque, vergel, jardín de recreo. En los LXX suele ir acompañado de un genitivo: «paraíso de Dios, del Señor, de delicias», y significa el jardín de recreo donde Dios colocó al primer hombre. En la literatura judía posterior y en el NT reviste un sentido religioso. Si, conforme a las ideas judías del tiempo, los justos estaban en el seno de Abraham (16,23), ahora los justos empiezan a estar con Jesús. La com-

[44] Y era como la hora de sexta cuando se obscureció toda la tierra hasta la hora de nona, [45] porque se eclipsó el sol. Y se rasgó por medio el velo del templo.

[46] Y Jesús, dando una gran voz, dijo: «Padre, en tus manos entrego mi espíritu».

Y dicho esto expiró.

---

pañía de los justos en torno a Abraham se convierte desde ahora en «compañía de Jesús», en un estar con Cristo (Flp 1,23; cf. Act 7,59). Es posible que el NT ponga el paraíso en el cielo según la fórmula de Mc 13,27, mucho más clara en 2 Cor 12,2ss, donde el paraíso o estancia de los difuntos está en paralelo con el tercer cielo. El abismo que separa al rico epulón del pobre Lázaro supone la misma concepción [4].

La muerte de Jesús. 23,44-49 (= Mc 15,33-41; Mt 27,45-56; Jn 19,28-30)

La idea directriz de esta narración es clara: a las injurias de los judíos se contrapone el testimonio y veneración de la naturaleza y de los hombres, particularmente del centurión.

44-45 Este verso corresponde a Mc 15,33. Las tinieblas duran tres horas, desde sexta (= 12 p.m.) hasta tercia (= tres p.m.). El eclipse de sol, que dura tres horas en el plenilunio pascual, no se debe interpretar como un eclipse astronómico. Dalman, Lagrange, hablan de eclipse provocado por nubes, que levanta el siroco. Jerónimo habla de otro experimentado por él en Belén hacia la fiesta de Pentecostés del 398-9. Los evangelistas lo mencionan porque tiene para ellos, por lo menos, algo de providencial. Las tinieblas en el AT son símbolo de desgracias, de maldición y de ira. Este parece ser el simbolismo presente: señal de la ira de Dios contra los judíos, que culminará en el castigo del año 70.

La ruptura del velo Mc 15,38 la pone después de la muerte. Lucas la anticipa y, por su concepto de señal, la incorpora al eclipse. Probablemente se trata del velo que separaba el *Sancta Sanctorum* del resto del templo. La entrada al *Sancta Sanctorum*, símbolo práctico de Dios mismo, reservada hasta entonces al sumo sacerdote en el gran día del perdón, es decir, una vez al año, desde ahora se abre a todos (Hebr 9,8; 10,19ss). La muerte de Jesús une a Dios con los hombres [5].

46 En Mc 15,37, Jesús expira dando una gran voz. En Lucas pronuncia con voz fuerte un texto de Sal 30,6, donde el salmista, perseguido de muerte, entrega confiadamente su vida en manos de Dios. El salmo habla del alma; Lucas, del «espíritu», y significa la vida. Este texto en la literatura rabínica sirve de oración vesperal, y en labios del Señor es una oblación de la vida en manos del Padre [6]. Esteban pondrá su vida en manos de Jesús (Act 7,59).

[4] Cf. L. LELOIR, *Hodie mecum eris in paradiso:* VD 28 (1950) 372-80.
[5] A. PELLETIER, *La tradition synoptique du «Voile déchiré:* RScR 46 (1958) 161-80.
[6] TH. BOMAN, *Das letzte Wort Jesu:* StTh 17 (1963) 103-19.

[47] Al ver el centurión lo sucedido, dio gloria a Dios y dijo: «Este hombre era realmente justo». [48] Y toda la turba que había concurrido a aquel espectáculo, al ver las cosas sucedidas, se volvía golpeándose los pechos.

[49] Y todos sus conocidos y las mujeres que le habían acompañado de Galilea, se habían colocado a distancia para ver estas cosas.

[50] Y un hombre llamado José, que era senador, varón bueno y justo. [51] Este no había aprobado la resolución y proceder de los otros. Era de la ciudad de Arimatea, de Judea, y esperaba el reino de Dios. [52] Fue a Pilato y pidió el cuerpo de Jesús. [53] Después de bajarlo, lo envolvió en una sábana y lo puso en un sepulcro excavado.

---

47 El centurión pagano, que había dirigido la ejecución, y a quien las *Acta Pilati* (11,1) dan el nombre de Longino, reconoce la filiación divina de Jesús. En labios de un pagano no se refiere a la filiación consubstancial ni a la misma mesianidad. Su confesión es que Jesús es «un hombre divino» (Marcos), «un hombre justo». Su muerte y su inocencia revelan una grandeza que trasciende la medida puramente humana. *Dar gloria a Dios* es lo mismo que alabar a Dios, reconociendo la grandeza e inocencia de Jesús.

48 Este verso es propio de Lucas, que ha anotado también la reacción de arrepentimiento en la masa del pueblo. Ningún evangelista menciona el arrepentimiento de los jefes.

49 Mientras que Mateo y Marcos sólo mencionan a las mujeres, Lucas habla de ellas y amplía el círculo con las frase «todos sus conocidos». Si se piensa en los contactos de Lucas con el discípulo amado, es muy probable que incluya en esta frase la presencia de Juan en el Calvario. Nótese que Lucas ha hablado de la huida de los discípulos, como Mc 14,50. *Todos sus conocidos:* se contrapone a «las mujeres que le habían acompañado desde Galilea» (8,2s). En el plural pueden entrar algunos hombres y otras mujeres, si se quiere. Lucas calla el nombre de las mujeres, porque lo ha dado en 8,2s. Pudo pensar también en la Madre de Jesús, que mencionará más tarde Juan.

La sepultura. 23,50-56 (= Mc 15,42-47; Mt 27,57-61; Jn 19,38-42)

50-51 Con el v.49 ha podido preparar la entrada en escena de José. *Bueno y justo:* es descripción propia de Lucas; *senador:* miembro del sanedrín. Lucas nos da también la noticia propia de que José no había votado en contra de Jesús. Noticias que pudo tener él por su cuenta durante el bienio 58-60. *Arimatea* es el nombre griego de *Ramathaim*, hoy Rentis, al noroeste de Lydda, donde se han descubierto fragmentos de mosaicos. *Esperaba el reino de Dios:* creía en el Mesías y lo esperaba. Descripción parecida a la del anciano Simeón, que espera la redención de Israel.

52-53 El cuerpo de los ajusticiados no podía ser enterrado en la tumba de sus mayores; debía quedar al aire hasta que se consumía la carne, y entonces los huesos podían ser enterrados en la tumba familiar. La piedad de José fue muy notable al enterrarlo dignamente en un sepulcro excavado en la roca, como sólo lo te-

55 Las mujeres que le habían acompañado desde Galilea, siguieron
de cerca y observaron el sepulcro y cómo era colocado su cuerpo.
56 Cuando regresaron, prepararon aromas y mirra. Y el sábado des-
cansaron, según la ley.

24 1 El primer día de la semana, muy de mañana, ellas fueron al
sepulcro, llevando los aromas que habían preparado. 2 Pero encontra-
ron que la piedra había sido apartada del sepulcro.

---

nían los grandes. Era el que tenía preparado para sí propio y nadie había estrenado.

54 Ahora nos da Lucas la noticia cronológica de Mc 15,42 para preparar los sucesos que siguen. El día de la *parasceve* era el viernes, o día de preparación, porque en él se preparan los judíos lo que necesitan en el sábado, día de descanso. *Empezaba:* lit. «se encendía» el sábado, que empezaba con la aparición de las estrellas. También podría aludir al encender de las lámparas.

55 La actitud de las mujeres durante el sepelio está puesta para preparar los sucesos de la mañana del domingo.

56 Cuando regresan a la ciudad, las mujeres tienen todavía tiempo para preparar los aromas que necesitaban para un embalsamamiento más completo. Esto prueba que el «empezaba el sábado» del v.54 admite un margen prudencial. *El sábado:* todo el período que va desde que anochece el viernes hasta el amanecer del domingo, como se verá por la narración que va a seguir. Mc 16,1 atribuye la compra de aromas al principio del domingo.

CAPITULO 24

La orientación y selección de la materia es muy personal. Lucas se mantiene dentro del marco geográfico de Jerusalén. Jesús ha entrado en la ciudad para morir y triunfar en ella por la resurrección y ascensión. Lucas omite las apariciones en Galilea. La ascensión tiene en él a su mejor cronista. Si tiene sus puntos de contacto con Marcos, son muy escasos. También los tiene con la tradición que representa Juan [1].

Las mujeres van al sepulcro. 24,1-2 (= Mc 16,2-4; Mt 28,1)

1 Esta sección se une estrechamente con la anterior. *El primer día de la semana* corresponde al que nosotros llamamos domingo, en recuerdo de la resurrección. *Ellas:* las mujeres mencionadas en 23,55. *Los aromas,* comprados en la tarde del viernes (23,56).

2 Lucas omite la pregunta sobre la dificultad de abrir el sepulcro y cuenta directamente el hecho de que la piedra estaba removida, como señal preparatoria del hecho de la resurrección (cf. Jn 20,1).

[1] Cf. J. Schmitt, *Le récit de la résurrection dans l'évangile de Luc:* RevScR 25 (1951) 119-7.219-37; cf. 24 (1950) 88-100; P. Schubert, *The Structure and Significance of Luke 24:* ZNTW 21 (1957) 165-85.; A. Descamps, *La structure des récit évang. de la Résurrection:* 40 (1959) 726-41; J. Dupont, *Resucité le troisième jour:* ib. 742-61.

3 Al entrar, no encontraron el cuerpo del Señor Jesús. 4 Estando
desconcertadas con esto, se les presentaron dos varones con vestido
resplandeciente. 5 Como estaban asustadas y con la vista en el suelo,
les dijeron: «¿Por qué buscáis entre los muertos al que vive? 6 No está
aquí, sino que ha resucitado. Recordad lo que os anunció, estando to-
davía en Galilea, 7 cuando dijo: 'Conviene que el Hijo del hombre
sea entregado en manos de hombres pecadores, que sea crucificado
y resucite al tercer día'». 8 Entonces se acordaron de estas palabras.

Los ángeles anuncian la resurrección. 24,3-8 (= Mc 16,5-7; Mt 28,5-7)

Si se compara la narración de Lucas con la de Mateo y Marcos, se verá que es más completa.

3 *El cuerpo del Señor Jesús:* Lucas habla aquí con el lenguaje cristiano de la fe. *El Señor Jesús* es Cristo resucitado y salvador en activo, según la teología paulina y joánica. Esta terminología no se encuentra aquí en Mateo y Marcos.

4 El asombro de las mujeres—Magdalena se ha marchado antes, según Juan—prueba que su psicología no esperaba el hecho de la resurrección, que se impone de fuera hacia dentro, tanto en las mujeres como en los hombres. *Dos varones:* Mateo y Marcos hablan de un ángel, de un joven. Lucas depende aquí de la tradición que representa Jn 20,12, que habla de *dos* ángeles, vestidos de blanco y sentados donde había estado el cuerpo de Jesús. Lucas habla del vestido «resplandeciente», mientras que Marcos habla de una túnica blanca. Lucas representa una fuente diferente de Marcos. El vestido resplandeciente, como en 9,29; Act 1,10; 10,30.

5-7 El mensaje de los ángeles se hace en común. En la jurisprudencia judía, el testimonio de uno solo no valía; se necesitaban dos testigos por lo menos; los ángeles dan testimonio de la resurrección; ellos pueden dar testimonio, porque la resurrección pertenece a su mundo trascendente. El resucitado ya no es del mundo de los hombres, sino del mundo de los ángeles. El susto de las mujeres y la vista en el suelo es una observación psicológica muy realista y propia de Lucas. Dos cosas dicen los ángeles: *a)* que Jesús vive, y por eso no se le debe buscar entre los muertos; *b)* recuerdan la profecía de Jesús sobre su resurrección, cuando todavía estaba en Galilea (9,22.44). Las mujeres conocían esta profecía. Lucas es el único que alude a esta profecía en el mensaje de los ángeles. La realización de la profecía es garantía de la realidad de la resurrección. 6a falta en el manuscrito D, e a r ff^{2}, P^{75}, pero lo tienen todos los manuscritos griegos restantes y las ediciones críticas. No creemos fundada la interpolación a través del texto de Marcos y Mateo. La afirmación responde a la pregunta de los ángeles. «No está aquí» corresponde a «entre los muertos». «Ha resucitado» corresponde a «vive». *Entregado en manos de...:* se refiere a la traición de Judas mediante la cual Jesús fué entregado al poder de los judíos.

8 Este verso supone que las mujeres conocían la profecía de la resurrección y que la acción sobrenatural de los ángeles ha in

9 Vueltas del sepulcro, anunciaron todas estas cosas a los Once y
a todos los demás. 10 Eran María Magdalena, Juana y todas las demás
compañeras suyas las que decían estas cosas a los apóstoles. 11 Y les
parecieron estas palabras como delirio y no les creyeron.
12 Pedro salió y corrió hacia el sepulcro; se inclinó y vio solos los
lienzos, y volvió a su casa maravillado de lo sucedido.

---

fluido en las mujeres para tranquilizarlas y hacerles caer en la cuenta de la realidad de la profecía.

Mensaje de las mujeres. 24,9-11 (= Mc 16,8; Mt 28,8)

9 Según Lucas, las mujeres van directamente a los discípulos. Entre los discípulos se distinguen: los Once (falta Judas) y todos los demás. Esta mención de otros que no pertenecían al colegio apostólico prepara la narración de los dos de Emaús.

10 En este verso nos da Lucas los nombres de las mujeres, ya especificadas en 8,2-3. Al dar aquí el nombre, que antes calla, pretende hacerlas testigos oficiales de la resurrección. Entre los oyentes menciona ahora solamente a los apóstoles, como más calificados. Si menciona a María Magdalena, es porque ha fundido en un mismo plano literario su mensaje particular, como lo refiere Juan, y el mensaje de las otras compañeras. Magdalena, además de ángeles, vio a Cristo; las compañeras solamente vieron y oyeron a los ángeles. Magdalena trajo dos mensajes esta mañana del domingo: 1) el del sepulcro vacío; 2) el de que ella había visto a Jesús y le había hablado. El primer mensaje queda fundido aquí con el de las compañeras; el segundo mensaje de la aparición de Jesús no queda incluido, pues, como veremos, los dos de Emaús se han marchado antes de que se hablara de «aparición» de Jesús (22-24).

11 Dos cosas se afirman: *a)* el juicio que mereció a los apóstoles el mensaje de las mujeres: un delirio; *b)* su reacción de incredulidad: no les creyeron. Esta psicología de los discípulos no justifica la alucinación. La resurrección se les impone, viniendo de fuera hacia dentro. Y no se les impone de golpe, sino con sucesivos mensajes, que los preparan gradualmente hasta que Jesús mismo se impone con su presencia y su realidad humana y corporal, que habla, come y se deja tocar.

Visita de Pedro al sepulcro. 24,12 (= Jn 20,2-10)

El v.12 lo omiten D e a b l r con Tischendorf. Lo admiten los demás manuscritos, el P75 recientemente publicado y las ediciones críticas. Internamente se justifica, porque es un eco del mensaje primero de Magdalena. Es una confirmación más de que Lucas depende de la tradición joánica (cf. Jn 20,3-10).

[13] El mismo día, dos de ellos iban a una aldea distante de Jerusalén 60 estadios, por nombre Emaús. [14] Conversaban entre sí de todas las cosas que habían pasado. [15] Y sucedió que, mientras ellos conversaban y discutían entre sí, el mismo Jesús se acercó y caminaba con ellos.

Aparición a los de Emaús y a Pedro. 24,13-35 (= Mc 16,12-13)

Esta narración es característica de Lucas, fruto de sus personales investigaciones. Es célebre por la admirable sugestión del contenido y la belleza de su narración. La psicología de decepción y pesimismo en los discípulos se explica, después de las emociones primeras de aquella mañana. El diálogo con «el peregrino» desconocido, el fuego que sienten en su corazón y la cena en Emaús, emociona vivamente al lector, porque sabe de antemano que es Jesús quien les habla [2].

13 *El mismo día:* el primer día de la semana (cf. v.1). *Dos de ellos:* se refiere al v.9, donde se habla de los apóstoles «y todos los demás». En el v.33 se contraponen a los Once y se mencionan otros que tampoco son apóstoles. En el v.18 se da el nombre de uno de estos dos: se llamaba Cleofás. La ubicación de Emaús es un problema difícil, porque depende también de la crítica textual. En las últimas ediciones, Merk lee: 160 estadios; en las primeras leía: 60 estadios. Bover, con la generalidad de los críticos, y el reciente P75 lee 60 estadios (Tisch., W.-H., Soden, Nestle, Vogels, Lagrange, Merk 1-3, Vg). Los 60 estadios = 11,5 km. al oeste de Jerusalén. Los 160 estadios (= 30 km.) pocos manuscritos S O N, cinco minúsculos (157, 265, 1604, 1219, 1223), sirpal, arm, griego, Merk 4-8. Vaccari da por cierta la lectura de 60 estadios. La tradición que sitúa el Emaús evangélico en Amwas, a 32 km. de Jerusalén, en el límite de la montaña de Judea con la Sefela (1 Mac 3, 40.57), es aceptada generalmente por los autores de la Escuela Bíblica de Jerusalén, pero supone la lectura poco probable de 160 estadios (= 32 km.) y no se adapta bien a los v.29.33. Menos probabilidad tiene el actual Qolonije, mencionado como Emaús por Josefo, pero que dista sólo 30 estadios (= 5,5 km.). La Escuela Bíblica franciscana localiza el Emaús evangélico en la actual El-Qubeibe, a 60 estadios precisamente. En las excavaciones del año 1949-44 aparecieron restos de edificios anteriores a los cruzados, de época bizantina, construidos en un terreno que estuvo habitado ya en el siglo III antes de Cristo, en el período helenístico y romano.

14 Los dos discípulos habían abandonado la compañía de los otros, porque estaban llenos de los sucesos de aquellos días y querían distraerse. Se explica, pues, que en el viaje siguieran hablando, y más después de las emociones de aquella mañana.

15 Este verso tiene un dramatismo enorme, por el contraste

[2] Cf. F. M. Abel: RB 34 (1925) 347-67; A. Vaccari: VD 17 (1937) 126-28; C. M. Perrella: ib. 186-189; D. Guglielmo: CBQ 3 (1941) 293-301; F. Spadafora: RivB 1 (1953) 255-68; J. Dupont, *Le repas d'Emmaus:* LumVie 31 (1957) 77-92; *Les pélerins d'Emmaus* MisBU, p.349-74; R. Orlet: CBQ 21 (1959) 212-19; B. Bagatti, *I Monumenti di Emmaus el-Qubeibeh e dei dintorni* (Gerusalemme 1947); D. Baldi, *Guida di Terra Santa* (Gerusalemme 1963).

16 Pero sus ojos estaban dominados de modo que no le conocieron.
17 Y les dijo: «¿Qué conversación es esta que lleváis entre vosotros en
el camino?» Y se pararon con rostros tristes. 18 Respondió uno, que
se llamaba Cleofás, y le dijo: «¿Tú eres el único peregrino de Jerusa-
lén que no sabe las cosas que han pasado en ella estos días?» 19 Y les
dijo: «¿Qué cosas?» Ellos le respondieron: «Lo referente a Jesús, el
Nazareno, que fue varón profeta, poderoso en obra y palabra delante
de Dios y de todo el pueblo. 20 Y cómo nuestros pontífices y magis-
trados lo entregaron a pena de muerte y lo crucificaron. 21 Nosotros
esperábamos que sería él quien libertara a Israel. Pero, después de

---

real y literario que hay entre la viva discusión de los discípulos y la tranquila sencillez de Jesús como un viajero más de aquel primitivo y polvoriento camino. Jesús aparece de repente detrás de ellos, acelerando su marcha, hasta alcanzarlos (*se acercó*). *Caminaba con ellos:* indica todo el trayecto del viaje en común hasta llegar a la encrucijada del v.28.

16 La Vulgata ha traducido muy bien: *oculi eorum tenebantur,* sus ojos estaban cogidos, dominados ἐκρατοῦντο. Se trata de un imperfecto de duración, que va desde que Jesús se les une hasta que bendice el pan (v.31), que es cuando se abren sus ojos. Los autores generalmente traducen: sus ojos estaban impedidos; pero el verbo de Lucas indica una fuerza superior que actuaba en ellos de modo que no le reconocían, para que no le reconocieran (infinitivo consecutivo o final). Hubo una especie de encandilamiento, ejercido por Jesús y pretendido por él. Con este imperfecto: «estaban dominados», debe relacionarse el aoristo «se abrieron» del v.31. Que Jesús cambiase su rostro y sus vestidos, no lo dice ni Mc 16,12. Bastó simplemente el poder secreto de su humanidad gloriosa.

17 Este verso indica el principio del diálogo. Jesús empieza preguntando. Por el animado gesto había visto que hablaban de cosas que les interesaban. Para dialogar con ellos empieza preguntando. La reacción de los discípulos es de gran realismo y psicología humana: *Se pararon con rostros tristes.* Fue el efecto por la sorpresa de la presencia y pregunta del nuevo caminante.

18 La respuesta de Cleofás no indica disgusto. Los orientales son muy sociales y acogedores. Significa sorpresa, nacida de su propia psicología. Ellos estaban llenos del «caso Jesús» y creían que todos en Jerusalén debían seguir viviendo aquel mismo caso. La respuesta indica también la gran repercusión, aunque no todos estuvieran tan compenetrados como los discípulos.

19 La ignorancia del peregrino es dramática y simpática. Con ella buscaba el diálogo y que se abriesen los dos discípulos. La respuesta de los discípulos está llena de un verismo original, conforme con el resto de los evangelios, y que prueba la exactitud de las informaciones de Lucas, que estuvo en condiciones de tratar con los dos discípulos.

21 Los discípulos esperaban en un Mesías político, como tantos otros judíos. La resurrección al tercer día estaba en las profecías de Jesús. Probablemente en los discípulos expresa el porqué

todas estas cosas, éste es el tercer día desde que ellas sucedieron. 22 Es
verdad que algunas mujeres de las nuestras nos han asustado. Fueron
temprano al sepulcro 23 y, no habiendo encontrado su cuerpo, vinie-
ron diciendo que habían visto una aparición de ángeles, que dicen que
él vive. 24 También fueron algunos de los nuestros al sepulcro y ha-
llaron así como dijeron las mujeres. Pero a él no lo vieron».
25 Entonces él les dijo: «¡Oh insensatos y tardos de corazón para
creer todo lo que dijeron los profetas! 26 ¿No es verdad que era nece-
sario que el Cristo padeciese estas cosas y así entrara en su gloria?»
27 Y empezando por Moisés y por todos los profetas, les explicó lo

---

de su decepción. La literatura rabínica habla de que las almas vagan en torno al cuerpo los tres primeros días y luego lo abandonan definitivamente, cesando toda esperanza de que retorne a la vida.

22-24 Estos versos son importantes para conocer las vivencias de los dos discípulos en aquella mañana del domingo, y se concretan en tres: *a)* Que las mujeres no han encontrado el cuerpo. Eco del primer mensaje de Magdalena (Jn 20,2). *b)* Han visto ángeles que dicen que «vive» (v.5-9). *c)* Visita de Pedro y de Juan (algunos de los nuestros), confirmando el sepulcro vacío. *A él no lo vieron:* esta frase indica que los dos de Emaús no han oído hablar de ninguna aparición del Resucitado. Por tanto, no han alcanzado el segundo mensaje de Magdalena (Jn 20,18).

Esta psicología incrédula de los discípulos confirma la afirmación del v.11 y la historicidad y objetividad del hecho de la resurrección. Los discípulos habían perdido la fe en ella y no estaban preparados para creerla, si no se les imponía desde fuera. De hecho se les va a imponer, pero no de golpe, sino poco a poco, con sucesivos mensajes y apariciones.

25 Jesús, que sigue desconocido, no pude apelar a sus profecías en Galilea (v.6s) y apela a las profecías de los profetas. El corazón es aquí principalmente la inteligencia, según la mentalidad bíblica. Por eso se habla de «insensatez» y «lentitud». La fe es acto de inteligencia, aunque no sólo. «Corazón» de hecho comprende aquí toda la parte superior del hombre, inteligencia y voluntad. De hecho Jesús prepara la inteligencia, explicando, y la voluntad, calentando, para que vuelvan de nuevo a la fe. La instrucción de Jesús se desarrolla en forma de admiración e interrogación, propia de un magisterio vivo y cargado de razón. La incredulidad de los discípulos era excesiva e injustificada.

26 La pasión era el camino anunciado por Dios para que el Mesías llegase a su gloria. *Era preciso:* indica el plan providencial de Dios. Este plan de Dios priva de fundamento al escándalo de la cruz. Todo estaba previsto, y la vida de Jesús ha seguido la vía trazada por Dios al Mesías. Nada en él que no esté conforme con el Mesías «escogido por Dios». Jesús ha entrado «en su gloria» desde el día de la resurrección y en virtud de su resurrección (Rom 1,4).

27 *Moisés* = el Pentateuco. *Los profetas* comprenden el resto del Antiguo Testamento.

que sobre él hay en todas las Escrituras. [28] Y se acercaron a la aldea
donde se dirigían. Y él hizo como que iba más lejos.
[29] Ellos le forzaron diciéndole: «Quédate con nosotros, porque es
tarde y el día ha declinado ya». Y entró para quedarse con ellos.
[30] Puesto a la mesa con ellos, tomó el pan, lo bendijo, lo partió y se lo
dio. [31] Entonces se abrieron sus ojos y lo reconocieron. Pero él des-
apareció de su vista. [32] Y se dijeron el uno al otro: «¿No es verdad que
dentro de nosotros ardía nuestro corazón cuando nos hablaba en el

---

28 El rasgo de Jesús, queriendo continuar el viaje, es de una humanidad y finura exquisita. Quiere que le insistan antes de quedarse en la casa de los dos discípulos.

29 *Le forzaron*: aoristo que indica un acto. Jesús debió de ceder pronto. La invitación se hace conforme a la costumbre oriental, con un cordial apremio. Viajar con la caída de la tarde era peligroso, y se explica que la hospitalidad clásica oriental encontrara un motivo más en el atardecer.

30 Jesús preside la mesa, y por eso toma el pan... Esto lo podía hacer como huésped de honor. En los siglos XVI y XVII se agudizó mucho la disputa sobre el sentido eucarístico de estas acciones en Emaús. Por la Eucaristía se pronuncian Agustín, Beda, Teof., Salm., Brocense, Maldonado, A Lápide; en contra, Eutimio, Cayetano, Jans., Suárez, Calmet, Fillion, Knabenbauer, Dorado, Schmid. Favorece el sentido eucarístico la suma de verbos que usa Lucas y que recuerda la institución. Algunos ven en el hecho de «abrirse los ojos» un efecto del sacramento. La fracción del pan puede designar la cena eucarística (Act 2,42.46; 20,7.11; 1 Cor 10,16). Aquí «la fracción del pan» no define toda la cena, que no se continuó, sino solamente el principio, unido a la recitación de la oración eucarística y de bendición, con que se empezaba la comida judía. Los dos de Emaús no eran apóstoles, sino meros discípulos, que no estuvieron en la cena última, y no es fácil probar que ya conocieran la institución de la Eucaristía.

Otra cosa es que Lucas, al transmitirnos estas acciones del Señor y el efecto que tuvieron en el corazón de los discípulos, haya pretendido darnos un símbolo eucarístico y un argumento de la fuerza de las palabras eucarísticas [3].

31 Abrirse los ojos y reconocerlo son dos frases sinónimas. La primera, figurada; la segunda, propia. *Pero él desapareció de su vista:* corporal y sensible. En este verso, Lucas nos ha dado todo el misterio del conocimiento de Cristo. El conocimiento cristiano es un tener abiertos los ojos para conocer al Cristo de la gloria y de la fe en el Cristo de la historia, que ya desapareció (cf. Jn 20,29). Cristo con su muerte y ascensión ha desaparecido de la vista de sus fieles, pero ha entrado más que nunca en los ojos de la fe, que lo «reconoce» como a «su Señor» *(Kyrios)*. Este doble conocimiento —sensible y espiritual—que Lucas distingue aquí claramente es una luz más que deriva de los dos grandes maestros: Pablo y Juan.

32 El ardor del corazón que reconocen ahora los dos discí-

[3] Cf. *Sagrada Escritura* N.T. II, Act. exc.3.

camino, cuando nos explicaba las Escrituras?» 33 Y en aquel mismo
momento se levantaron, volvieron a Jerusalén y encontraron reunidos
a los Once y a sus compañeros, 34 que decían: «El Señor ha resuci-
tado realmente y se ha aparecido a Simón». 35 Y ellos contaban lo del
camino y cómo lo reconocieron en la fracción del pan.
36 Y mientras contaban esto, El mismo se presentó en medio de
ellos y les dice: «Paz con vosotros». 37 Quedaron sobrecogidos y llenos

---

pulos debe entenderse doblemente, según el sentido que le da la palabra *corazón:* primeramente como *luz,* ya que corazón es principalmente inteligencia en su acepción bíblica, y también como ardor y fuerza, que afecta a la voluntad, parte también del corazón. Los discípulos sintieron luz, persuasión y voluntad de creer. En suma, el ardor era el efecto de la gracia, que es luz y es moción. Esta gracia ha nacido con la palabra de Cristo (= NT), explicando las Escrituras (VT).

33 Este verso está impregnado de «la prisa» y rapidez de la alegría y de la fe; «del ardor» de la fe. Lucas distingue «los Once», porque para él sólo falta Judas. De hecho faltó también Tomás (Jn) y «sus compañeros».

34 La aparición a Simón Pedro se conmemora también en 1 Cor 15,5. Un rasgo más de la tradición paulina en Lucas.

35 El conocimiento del Señor se atribuye a la fracción del pan. Jesús bendecía la comida siempre y tendría aire propio. Aquí hubo su acción interior particular (cf. v.16).

Aparición en el cenáculo. 24,36-43 (= Mc 16,14; Jn 20,19-23)

A las dos apariciones de Simón (individual), de los dos de Emaús (plural), añade Lucas esta tercera colectiva. Va en progresión. Si se comparan las tres tradiciones (Marcos, Lucas y Juan), se verá que Lucas no tiene aquí ningún contacto con Marcos, sino que corre paralelo con Juan. Una prueba más de los contactos de Lucas con la tradición que representa Juan.

36 Si Marcos habla de los «Once», Lucas se refiere a los Once y a sus compañeros (v.33) y a los dos de Emaús (mientras contaban esto). Juan habla de los discípulos. Marcos omite el saludo, que conservan Lucas y Juan: «Paz con vosotros».

37 La impresión de los discípulos se explica por la súbita aparición del Señor, que no corresponde a la de un hombre en estado de carne y huesos. *Un espíritu:* designa aquí lo que en lenguaje popular se llama «el alma de un muerto», un ser de otro mundo. Esta fue la primera impresión. En los discípulos, «un espíritu» tiene sentido peyorativo y vulgar. En Pablo, «espíritu», aplicado a la condición gloriosa de Cristo, tiene un sentido teológico muy profundo, que expresa toda la realidad actual de Jesús, «a la derecha del Padre»; todo lo que hay en la palabra *Kyrios.* Juan no menciona expresamente este temor de los discípulos, pero lo supone cuando dice que les mostró las manos y el costado.

de miedo; creían ver un espíritu. 38 Pero El les dijo: «¿Por qué os tur-
báis y por qué dudáis en vuestros corazones? 39 Ved mis manos y mis
pies. Soy yo mismo. Tocadme y ved. Un espíritu no tiene carne y
huesos, como veis que yo tengo». 40 Y cuando esto dijo, les mostró
las manos y los pies. 41 Como siguiesen incrédulos por la alegría y
admirados, añadió: «¿Tenéis aquí algo de comer?» 42 Y ellos le dieron
un trozo de pez asado. 43 El lo tomó y comió delante de todos.
44 Y les dijo: «Estas son las palabras mías, las que os dije cuando
aún estaba con vosotros: que conviene que se cumplan todas las
cosas que están escritas sobre mí en Moisés, en los Profetas y Salmos».
45 Entonces les abrió su mente para que comprendieran las Escritu-
ras y les dijo: 46 «Así está escrito, que el Cristo tenía que padecer y
resucitar de entre los muertos al tercer día 47 y predicarse en su nom-
bre la penitencia y la remisión de los pecados a todas las naciones,

---

38-40 Estos versos responden a la situación de temor y desconfianza de los discípulos, y en Lucas se explican mejor que en Jn 20,20, más abreviado. En el texto occidental falta el v.40. Algunos lo atribuyen a interpolación de Jn 20,20; pero es mucho más probable su autenticidad lucana, ya que está en la mayoría y en los mejores manuscritos. De hecho lo admiten las ediciones críticas. Lo confirma el reciente P75.

41-42 Lucas ha querido darnos la realidad humana del Resucitado, sin duda en orden a sus lectores griegos, que tanta dificultad tenían en la resurrección de los cuerpos (cf. 1 Cor 15; Act 17,32s). Lucas en esto se muestra discípulo de Pablo. Juan insiste menos en esto y nos conserva el valor eclesiológico-sacramental de esta aparición (Jn 20,22-23).

Ultima aparición. 24,44-49 (= Act 1,3-8)

Por sólo el evangelio se podía pensar que estas palabras tuvieron lugar el mismo día de la resurrección y que inmediatamente después siguió la ascensión (50,53). Pero en Act 1,3 se nos dice que Jesús se apareció a los discípulos durante cuarenta días, al final de los cuales tuvo lugar la ascensión. Por tanto, 44-53 no se unen cronológicamente con los sucesos del día de la resurrección.

44 Estas palabras son eco de las que ha dicho a los de Emaús y aluden a conversaciones anteriores a la pasión, porque ahora Jesús habla habiéndose dado a conocer antes. El AT se cita en sus tres partes clásicas: Ley, Profetas y Salmos; generalmente se citaba aludiendo a la Ley y a los Profetas [4].

45 La acción interior de Jesús en la mente de los discípulos es propia de su nuevo estado de poder y gloria. Esta frase: «les abrió su mente», que ya ha salido en los discípulos de Emaús, no aparece en los evangelios antes de la resurrección. Entre Jesús y sus discípulos empiezan ahora unas relaciones más profundas y eficientes.

46-47 Estos dos versos tienen ya la forma del primitivo *kerigma* cristiano y nos dan el contenido bíblico, que Jesús les hace ahora

[4] Cf. A. George, *L'intelligence des Ecritures (Lc 24,44-53)*: BVieChr 18 (1957) 65-71.

empezando desde Jerusalén. [48] Vosotros sois testigos de esto. [49] Ahora sabed que voy a cumplir la promesa de mi Padre a favor vuestro. Vosotros esperad en la ciudad hasta que seáis revestidos de fuerza de lo alto».

[50] Después los sacó hacia Betania. Alzó sus manos y los bendijo.

---

comprender a los discípulos. La obra del Mesías comprende, según el AT, dos estadios: el de su pasión y resurrección (v.46) y el de la Iglesia misionera y santificadora (v.47). El sentido universal del Evangelio se revela en la frase «empezando desde Jerusalén», idea muy característica de Lucas y Actos. Jerusalén es la cumbre de la obra del Mesías y desde allí se esparce la luz del Evangelio por todas las naciones. En Actos nos describirá históricamente cómo la luz del Evangelio ha salido de Jerusalén para todas las naciones.

48 Los discípulos son testigos de cómo se han cumplido las profecías sobre la pasión y resurrección del Mesías y ahora deben dar testimonio de ello por todo el mundo. Y van a ver también cómo el Evangelio irradia desde Jerusalén. El Evangelio se funda sobre hechos históricos que han vivido los discípulos, y de los cuales deben dar fe. El cristianismo no es sistema y especulaciones de hombres, es «el hecho de Cristo», que han vivido los apóstoles y que ellos proclaman como testigos calificados.

49 Jesús en Lucas, como tantas veces en el sermón de la Cena en Juan, les promete ahora que va a enviarles al Espíritu, que les ha prometido en nombre de su Padre. Ese Espíritu les dará una fuerza sobrehumana, que los hará instrumentos eficientes de la misión que les confía. *La promesa del Padre:* el Espíritu Santo, prometido en el AT y también por Jesús en nombre del Padre. *La fuerza de lo alto:* la fuerza de Dios. Deben quedarse en Jerusalén, porque allí descenderá sobre ellos el Espíritu.

La ascensión. 24,50-53 (= Act 1,9-14; Mc 16,19)

Cuando Lucas terminó el evangelio, es muy posible que ya tuviera determinado escribir una segunda parte, que titularía *Actos de los Apóstoles*, empezando con una narración más completa de la despedida del Señor. De hecho, Actos empieza donde termina el evangelio [5].

50 *Hacia Betania:* en Actos dice que la ascensión tuvo lugar en el monte de los Olivos. Saliendo de Jerusalén para el monte de los Olivos, la dirección es la misma de Betania. *Alzó sus manos:* este gesto coincide con la bendición. El sacerdote judío bendecía o poniendo las manos o alzándolas y extendiéndolas, cuando tenía que bendecir a muchos. Este gesto ha quedado en la liturgia de nuestras ordenaciones.

[5] Cf. V. Larrañaga, *La Ascensión del Señor en el N. T.* 2 vols. (Madrid 1943); J. G. Davies, *The prefigurement of the Ascension in the Third Gospel:* JThSt (oct. 1955) 229-33; P. A. Van Stemproort, *The Interpretation of the Ascension in Lk and Acts:* NTSt 5 (1959) 30-42; P. Benoit, *Exégèse et Théologie* (París 1961) *L'Ascension* p.363-411; L. H. Vincent, *L'Eléona, sanctuaire primitive de l'Ascension:* RB 64 (1957) 48-71; H. Schlier, *Jesu Himmelfahrt nach lukanischen Schriften:* SelTeol 2 (1963) 53-55.

51 Y mientras los bendecía, se separó de ellos y fue llevado al cielo.
52 Y ellos, después de adorarle, se volvieron a Jerusalén con gran
gozo. 53 Y estaban continuamente en el templo, alabando y bendi-
ciendo a Dios.

---

51 Es significativa esta repetición de la bendición y que la separación coincida con la bendición. La última acción visible de Cristo en la tierra ha sido la de bendecir. Su vida y su obra se puede resumir en esta suprema bendición. *Y fue llevado al cielo:* esta frase presupone la concepción antigua del universo. Jesús vuelve al estado de su «gloria» celeste, que posee desde el día de la resurrección. Esta última frase falta en S D a b d e ff2 l, pero se encuentra en el resto de la tradición manuscrita y en todas las ediciones críticas. Está en P^{57}.

52 *Después de adorarle:* estas palabras faltan también en la tradición occidental (D a b c e ff2). La frase quiere decir que los discípulos se postraron en tierra cuando vieron subir a Jesús en dirección del cielo. Es el primer homenaje oficial y comunitario que se rinde a la humanidad glorificada del Señor. *Con gran gozo*: llama la atención que los discípulos se llenen de tristeza cuando el Señor les anunció su próxima despedida, en la noche de la última cena, y que ahora, cuando de hecho se va definitivamente, se vuelvan solos a Jerusalén «con gran gozo». Lucas emplea aquí la frase de las grandes alegrías de la fe, que tanto se han de repetir en la historia de Actos. Y es que el gozo de los apóstoles se funda precisamente en esa fe en Jesús, que ahora los llena, cuando han visto su gloria. Sensiblemente se vuelven solos a Jerusalén, pero ahora lo llevan consigo más que nunca, ahora experimentan la eficacia de su poder, como nunca la han experimentado.

53 En este estado de gozo sobrenatural e interior, los discípulos asisten diariamente a los oficios litúrgicos del templo (Act 2, 46; 3,1; 5,42; 22,17). El nuevo Israel de Dios no romperá con el judaísmo y su culto sino gradualmente. La alabanza y bendición de Dios es una misma cosa. Así termina Lucas su evangelio como lo empezó: en el templo y con el culto divino.



EVANGELIO DE SAN JUAN

TRADUCCIÓN Y COMENTARIO POR

JUAN LEAL, S.I.

Profesor en la Facultad de Teología de Granada

INTRODUCCION

La trascendencia y profundidad de este libro singular aparece en el interés que siempre ha despertado. La bibliografía es cada día más abundante. Las disputas y pareceres encontrados—*quot exegetae, tot structurae*—demuestran que no se trata de una obra corriente. Se disputa sobre el autor, la naturaleza del libro: si es un evangelio, es decir, la proclamación de la muerte y resurrección de Cristo, o si es un tratado teológico. Opiniones acerca del ambiente que haya podido influenciar su pensamiento y modos de expresión. Unos acusan su dependencia del judaísmo (Strack-Bill., Schlatter), otros del gnosticismo (Bauer), otros del helenismo (Dodd). Se discute la lengua original (griego, arameo). La discusión sobre la distinción de fuentes establecida por Bultmann no ha terminado. La estructura literaria es objeto de intenso estudio y de las más variadas soluciones (simbólica, temática, lógica). Una cosa clara resulta hoy día: que la posición tradicional sobre Juan apóstol, como autor, es cada día más reconocida, aun en el campo acatólico. La profundidad de su pensamiento se deja también ver mejor en todo lo que se refiere a su contenido cristológico, soteriológico y eclesiológico. La teología de Pablo pertenece a un estadio de evolución más avanzada y más cercana a nosotros y al pensamiento griego que la teología de Juan, más primitiva, más palestinense, más enraizada con la historia y con el hecho de Cristo.

. El apóstol Juan

San Pablo lo considera entre las columnas de la iglesia de Jerualén (Gál 2,1-9). Está muy unido con Pedro (Act 3,1-9; 4,1-9; ,14-15). Acompañó a Jesús desde el principio (Mt 4,18-22; Mc 1, 6-20; Lc 5,1-11). Asiste a los hechos más íntimos con Pedro y antiago (Mc 5,37; 9,2; 14,33). Jesús le impone el sobrenombre e «hijo del trueno» por su fervor ardiente (Mc 3,17). Su madre esea que ocupe un puesto principal en el nuevo reino (Mc 10,37) es, junto con Pedro, el hombre de confianza en la preparación de cena última (Lc 22,8). Esto es lo que nos da la tradición sinóptica el libro de los Hechos. Posteriormente Nicéforo nos dice, en el glo XIV, que vivió con la Madre de Jesús once años en Jerusalén [1]. na tradición más antigua y fuerte habla de su estancia en Efeso [2]. ambién se habla de su destierro en la isla de Patmos en tiempo e Domiciano hasta el reino de Trajano [3]. Tertuliano dice que

[1] *Hist. eccl.* II,1,21: MG 145,751.810.

[2] IRENEO, *Adv. haer.* III,1: MG 7,844. Vivió hasta los días de Trajano (ib., II,22,5; ,3,4) tratado por Policarpo (*Epist. ad Flor*; EUSEB., HE V,20). Policarpo seguía la costume de Juan sobre la Pascua, porque había vivido con él en Asia (EUSEB., HE V,24: MG 20, 4-5). CLEMENTE DE ALEJ. dice que, después de la muerte de Domiciano, visitaba las igles de Asia. Cf. EUSEB., HE III,23: MG 20,255.

[3] Cf. EUSEB., HE III,18: MG 20,251; SAN JERÓNIMO, *De viris illustr.* 9: ML 23,625; N. SANDERS, *St. John on Patmos:* NTSt 9 (1963) 75-85.

padeció, sin morir, el martirio en Roma y en una caldera de aceite hirviente [4]. San Jerónimo dice que en su ancianidad no podía ir por su pie a las reuniones de los cristianos y los discípulos lo llevaban y que su consejo era siempre el mismo: «Hijitos, amaos los unos a los otros» [5]. Carece de consistencia histórica la teoría de algunos críticos sobre la muerte temprana de Juan [6]. Ciertamente no murió con Santiago el Mayor en tiempo de Agripa I († 44), pues hacia el 49-50 Pablo lo encuentra en Jerusalén (Gál 2,9). Una tradición tan sólida como la que representan Tertuliano y San Jerónimo nos asegura de su larga ancianidad y que murió en Efeso el año 7 de Trajano, esto es, el año 104. Desde antiguo se le dio el título de «Epistethios», por haber descansado sobre el pecho del Señor [7].

2. El apóstol Juan, escritor

Una tradición histórica, que arranca del siglo II, universal, constante, explícita, nos dice que Juan escribió el cuarto evangelio. Dejando aparte el testimonio de Papías, que, según el *Prólogo* antiguo del siglo II, afirmó que Juan había escrito un evangelio [8], tenemos el testimonio de Teófilo de Antioquía hacia el año 160 sobre Juan autor inspirado [9], el de Ireneo, que habla de Juan «el Discípulo Amado» [10]; el fragmento de Muratori: «Juan, uno de los discípulos» [11]; Clemente de Alejandría [12]; Tertuliano, que da a Juan expresamente el nombre de apóstol [13]; Orígenes, que habla de los evangelios por la tradición y por nadie rechazados [14]; Eusebio, San Jerónimo, San Epifanio en el siglo IV. Tertuliano expresamente apela a la tradición cierta y universal de todas las iglesias [15]. El título de «Evangelio *kata Ioannem*» asciende al siglo II, pues se lee en todos los autores de este tiempo y en la versión latina más antigua, que reflejan las obras de San Cipriano [16]. El papiro Bodmer II, que puede ser del principio del siglo III, empieza por este mismo título. La existencia de un segundo Juan, distinto del apóstol y autor del cuarto evangelio, no tiene consistencia histórica. Nosotros creemos que ni el mismo Papías menciona dos Juanes [17]. El mismo Euse-

[4] *De praescript.* 36: ML 2,49.
[5] *Comment. ad Gal* 6,10: ML 26,433.
[6] Cf. Hoepfl-Gut, *Introductio* n.237-238.
[7] Cf. E. Nestle, *Death of St. John in the seventh year of Trajan:* ExpT 22 (1910-11) 91; A. Vaccari, *Un preteso scritto perduto di Papia:* B 20 (1939) 413-14; J. Mehlmann, *O titulo de Epistethios atribuido ao Apóstolo S. João:* RevCultTeol 2 (1963) 181-91.
[8] Cf. T. Zahn, *Einleitung in das N. T.:* B II p.466 not.4; A. Harnack, *Editio Minor PP. Apostol.* p.77-78; R. Annaud, *Papias and the Four Gospel:* SJTh 9 (1956) 60; F.-M. Braun, *Jean le Théologien et son Evangile dans l'Eglise ancienne* (París 1959).
[9] *Ad Autol.* 1,14; 2,12,24; 3,19: MG 6,1046.1071.1099.1146. Sobre todo 2,22: MG 6,1088; RJ 182. Cf. E. A. Aguado, *S. Teófilo de Antioquía y el Canon del N. T.:* EstB 3 (1932) 176-91.281-89; 4 (1933) 3-11.
[10] *Adv. haer.* III c.1 n.1: MG 7,844; RJ 208.
[11] Cf. *Valor histórico de los Evangelios* p.75-76; RJ 268.
[12] Cf. *Valor histórico de los Evangelios* p.67-69; RJ 439.
[13] Cf. *ib.*, p.69-73; RJ 339.341.
[14] Eusebio, HE 6,25,4-9.
[15] Cf. *Valor histórico de los Evangelios* p.70-1.
[16] Cf. *Valor histórico de los Evangelios* p.51-56.
[17] Ib., p.98-114; cf. Gaechter, *Introd. in N. T.* n.56; B. Gardner, *The Authorship of the Fourth Gospel:* BelCom 3 (1963) 168-74.

bio, que soltó la especie de los dos Juanes, hace autor del evangelio a Juan el Apóstol, aunque le niega la paternidad del Apocalipsis.

3. El autógrafo y los últimos descubrimientos arqueológicos

San Pedro de Alejandría, obispo y mártir en el 311, llama a Juan «teólogo y evangelista». Cita varios textos de su evangelio y entre otros en 19,14 lee hora *tercia*, apelando a copias esmeradas y al mismo autógrafo que, por la divina gracia, «se conserva con gran veneración de los fieles en la iglesia de Efeso» [18]. G. R. Gregory desvaloriza este testimonio, porque dice que en el siglo IV ya empiezan a interesarse los cristianos por los originales y se forman las leyendas sobre ellos [19]. Con todo, el testimonio tiene su fuerza. Nótese que San Pedro de Alejandría apela a copias *esmeradas* del evangelio de Juan, mostrando con ello su sentido crítico. No dice que él viera el autógrafo, pero afirma que se venera en la iglesia de Efeso. Alejandría tiene comunicación fácil con Efeso. Esto se escribe a principios del siglo IV. Caso que no se conservara todavía el autógrafo de Juan, las copias esmeradas a que alude el autor no distaban mucho del autógrafo. Esto es lo que nos dan los últimos descubrimientos arqueológicos. Hasta el siglo XIX el manuscrito más antiguo era el B, del siglo IV. Tischendorf descubre en 1844 el S, también del siglo IV. En 1912 publica H. A. Sanders el W, que había adquirido en 1906 Ch. L. Freer. También es del siglo IV. Tiene los cuatro evangelios según el orden occidental: Mateo, Juan, Lucas y Marcos. Del siglo IV tenemos todavía P^{39} (P. Oxy 1780), PergmWessely. Pero la arqueología ha seguido aportando más documentos sobre Juan y más antiguos. Hasta siete del siglo III: P.Oxy 208-1781 (P^{45}), P.Oxy 1228 (P^{22}), P.Oxy 1597 ($P.^{28}$); P.Oxy 847 (perg.). Se sitúan por el 225 P^{45}, Chester Beatty, y por el 220 Perg. Dura. Y puede llegar al año 200 P^{66}, Bodmer II, recientemente publicado. Al año 150 pertenece P.Egerton 2 y hacia el año 125 P^{52}, Ryl 457. V. Martin acaba de publicar el P^{75}, papiro Bodmer XIV-XV, que tiene casi todo el cuarto evangelio y puede ser anterior al Bodmer II (Genève 1961). Estos documentos evidencian la contemporaneidad del texto evangélico con el apóstol Juan, cuya longevidad es cierta. También se impone la autoridad que tenía el texto del cuarto evangelio a principios del siglo III e incluso en el II, pues lo copia juntamente con el texto de Mateo, Marcos y Lucas y los encuaderna juntos P^{45}. El pergamino de Dura Europos los armoniza; P.Egerton 2 los equivalora en la confección de su mosaico literario. Otra conclusión es que en el siglo II el texto de Juan es uniforme y se ha difundido por Egipto a principios del siglo III (P^{66}, P^{75}) y aun antes (P^{52}). Si no conservamos el autógrafo de Juan, estos papiros no distan mucho de él, sobre todo P^{52}, P^{66} y P^{75}. Es curioso que los modernos descubrimientos confirman la tesis tradicional de que el cuarto evangelio se escribió a fines

[18] MG 18,517; 92,77 C. Cf. S. BARTINA, *Ignotom episèmon gabex:* VD 36 (1958) 35.
[19] *Textkritik des N. T.* (Leipzig 1908) p.907.

del siglo I o principios del II y echan por tierra las teorías críticas, fundadas en el análisis interno y comparación con escritos griegos profanos, y que lo databan entre el 125 y el 150 [20].

4. El examen interno del libro

El examen del cuarto evangelio confirma plenamente los datos de la tradición. Su autor es ciertamente *un judío*, que escribe para lectores extraños al judaísmo. Sólo así se explican determinadas explicaciones, esparcidas a través de toda la obra, sobre los usos y nombres judíos (1,38.41.42; 2,6; 5,2; 19,13.17.40; 20,16.24; 21,22). El lago de Galilea es «el mar de Tiberíades», nombre con el que era conocido fuera de Palestina (6,1; 21,1). La viveza pormenorizada con que describe las escenas y su afirmación expresa dice que su autor es *testigo* presencial de los sucesos 1,14 (cf. 1 Jn 1,1-3); 19,35 (cf. 1 Jn 5,6-8); 21,24 (cf. 1,29.35.39; 2,1; 4,6.52; 11,6). El autor es *el Discípulo Amado* (21,20.24), que es ciertamente un apóstol y de los más íntimos de Jesús. Intimo también de Pedro (13,23; 19,26; 20,2-9; 21,7-20). Jesús tenía tres apóstoles a los cuales distinguió: Pedro, Juan y Santiago (Mc 5,37; 9,2; 14,33). Pedro se distingue abiertamente del Discípulo Amado (13,23.24; 20,2-10; 21,20). Santiago tampoco es el Discípulo Amado, pues murió muy temprano (Act 12,2) y el Discípulo Amado llega, por su longevidad, a adquirir fama de inmortalidad (21,23). El Discípulo Amado es, por consiguiente, *Juan*. A la misma conclusión nos lleva la amistad que existe entre el Discípulo Amado y Simón Pedro (13,23; 20,2-9; 21,7.20.21), que en el libro de los Hechos se concreta entre Pedro y *Juan* (Act 3, 1ss; 4,13; 8,14.15; Gál 2,9). J. Chapman señala un motivo muy serio para la identificación de Juan Apóstol con el autor del cuarto evangelio. Es el silencio absoluto que guarda este evangelio sobre *el apóstol Juan*, sobre *Santiago* el Mayor y aun el mismo nombre de «hijos del Zebedeo», que sólo figura en 21,2, que es un apéndice. Este silencio absoluto es tanto más llamativo cuanto que Juan apóstol sale hasta 17 veces en los Sinópticos y Santiago 15 veces. Y téngase presente que el cuarto evangelio es el que más se interesa por los hechos de los apóstoles. Los menciona hasta 74 veces, contra 50 de Marcos, 43 de Lucas y 40 de Mateo. *El silencio deliberado* del cuarto evangelio sobre Juan y Santiago sólo se explica si su autor

[20] Cf. V. MARTIN, *Papyrus Bodmer II. Evangile de Jean, chap. 1-14* (Cologny-Genève 1956); *Papyrus Bodmer II, Supplément, Evang. de Jean, chap. 14-21* (Cologny-Genève 1958); *Un nouveau Codex de papyrus du IVe Evangile. L'Evangile de Jean* p.59-60; NT 1 (1956) 153-55; RevTh 57 (1957) 79-84; EThL 32 (1956) 547-8; RivB 5 (1957) 80-84; RevThPh (1957) 45-57; CultB 14 (1957) 189; O. MONTEVECCHI, *Il IV Vangelo e le scoperte papirologiche più recenti:* ScCatt 86 (1958) 264-75; B 38 (1957) 108-109; Schol 32 (1957) 399-410 F. M. BRAUN, *La lettre de Bernabé et l'évang. de Jean:* NTSt 4 (1958) 119-124, cree probable que su autor ha tenido presente un ms. de Jn. Nótese que la carta de Bernabé se escribe en Alejandría a fines del siglo I; *L'évangile de Jean et l'ancienne catéchèse romaine:* RevTh 56 (1956) 643-58; P. G. DANESI, *Il più antico codice del Vangelo di Giovanni:* RivB 6 (1958) 295-322; L. CERFAUX, *Remarques sur le texte des évang. à Alexandrie au II siècle:* Rec. Cerfaux I p.487; M. E. BOISMARD, *Clément de Rome et l'évang. de Jean:* RB 55 (1948) 376-87; CH. MAURER, *Les rapports entre S. Ignace d'Antioche et l'évangile de S. Jean:* RB 59 (1962) 123ss E. FLORIT, *Parlano anche i papiri. Le più recenti conferme sull'autenticità del IV Vangelo* (Roma 1943); F. KENYON, *La Biblia y los recientes descubrimientos arquelógicos* (Madrid 1947); E. TESTA, *La questione giovannea oggi: I Vangeli nella Critica moderna* p.105-140; J. LEAL, *El autógrafo del IV Evangelio y la arqueología:* EstE 34 (1960) 895-905; L. CONDE, *Los manuscritos del Nuevo Testamento* (Madrid 1963).

es el propio Juan apóstol [21]. A imitación de su Maestro, que veló su trascendencia divina con el título humilde de Hijo del hombre, Juan ha velado su propio nombre con el título dulce de Discípulo a quien amaba Jesús.

5. El cuarto evangelio y los medios palestinenses

Una de las conquistas modernas es el parentesco palestinense de nuestro libro, que está plenamente dentro de las grandes tradiciones de Israel [22].

Aunque hay mucha literatura sobre Qumrân, sus relaciones con el NT están poco estudiadas y las conclusiones particulares no son seguras [23]. Sin embargo, una cosa se deduce cierta: el helenismo no era extraño a los medios palestinenses [24]. Con esto se confirma el origen palestinense del cuarto evangelio, que la crítica del siglo XIX colocaba en medios extraños. El dualismo (luz-tinieblas...) tanto en Q como en Juan tienen un sentido francamente ético, que lo diferencia del dualismo gnóstico oriental. Bultmann decía el año 1941 en su comentario que el dualismo luz-tinieblas, verdad-mentira, espíritu-carne, vida de arriba-vida de abajo, derivaba del gnosticismo. Hoy esto es insostenible [25]. Las excavaciones han confirmado también sus conocimientos y exactitud geográfica. Juan es exacto cuando habla del Lithostroton, del pozo de Jacob y de Sicar, de la piscina de cinco pórticos, de Getsemaní, al otro lado del Cedrón [26].

6. La lengua del cuarto evangelio

Desde los estudios de C. F. Burney el año 1922 [27], ha ido tomando cuerpo la tesis de que el cuarto evangelio se escribió originariamente en arameo. El holandés J. de Zwaan la da como un hecho en 1938 [28], y Gaechter, que ha hecho un estudio muy completo sobre el lenguaje y estilo de Juan, la acepta también en su introducción al NT

[21] Cf. *Valor histórico de los evangelios* p.163; J. Chapman, *Names in the fourth Gospel:* JThSt (1929) p.16; P. Parker, *John the Son of Zebedee and the Fourth Gospel:* JBLit 81 (1962) 35-43; A. M. Hunter, *Recent Trends in Johannine Studies:* ExpT 71 (1960) 164-67.219-22; C. L. Mitton, *The Provenence of the Fourth Gospel:* ExpT 71 (1960) 337-40.

[22] Cf. F. M. Braun, *L'évangile de St. Jean et les grandes traditions d'Israel:* RevTh 59 (1959) 421-50; 60 (1960) 165-84.325-63; P. Franquesa, *Influencias ambientales en el Evangelio de S. Juan:* SPag II 255-78; H. M. Teeple, *Methodology in Source Analysis of the Fourth Gospel:* JBLit 81 (1962) 279-86.

[23] Cf. A. G. Lamadrid, *Los descubrimientos de Qumrân* (Madrid 1956); L. Turrado, *Los mss. del mar Muerto:* Sal 4 (1957) 191-203; V. Vilar, *Las excavaciones de Q.:* EstB 17 (1958) 208-223; M. Dulcor, *Dix ans de trabaux sur les mss. de Q.:* RevTh 58 (1958) 734-79; 59 (1959) 131-53; Rev Qumrân 1 (1958-9) tiene una lista de 1269 trabajos. M. García Cordero, *Los descubrimientos del desierto de Judá y los orígenes del cristianismo:* CT (1958) 53-58; J. Daniélou, *Les mss. de la Mer Morte et les origines du Christianisme* (Paris 1957); F. M. Braun, *L'arrière-fond judaïque du IVe Ev. et la communauté de l'Alliance:* RB 62 (1955) 5-44; Id., *L'évangile de Jean* (1958) p.179-196; Id., *Hermetisme et Johanisme:* RevTh 55 (1955) 22-42.259-99; M. Black, *The Gospels and the Scrolls:* StEvang. 565-79.

[24] O. Cullmann, *L'opposition contre le temple de Jérusalem, motiv commun de la théologie johannique et du monde ambiente:* NTSt 5 (1959) 157-73; R. de Langhe, *Judaïsme ou hellénisme,* L'Attente du Messie (Bruges 1954) p.154-183; G. Baumbach, *Qumrân und das Johannes Evangelium* (Berlín 1957). El IV Evangelio no depende de Qumrân; ambos escritos tienen un ambiente común judío; M. M. Teeple, *Qumrân and the Origin of the Fourth Gospel:* NT 4 (1960) 6-25.

[25] Cf. J. Jeremias, *The Qumrân Texts and the N. T.:* ExpT 70 (1958-9) 68-9.

[26] W. F. Albright, *Recent Discoveries in Palestine and the Gospel of St. John:* BNTE sch.; R. D. Potter, *Topography and Archaeology in Fourth Gospel:* StEvang. p.329-37.

[27] *The aramaic Origin of the Fourth Gospel* (Oxford 1922).

[28] *John wrote in Aramaic:* JBLit 57 (1938) 296-305.

el mismo año [29]. En España tiene sus partidarios esta tesis [30], que necesita más pruebas [31]. Dado que la tradición no nos habla de que Juan escribiera en arameo, como nos habla de Mateo, y que nos dice que el libro se escribe en Asia, dado que el examen interno revela que se escribe para lectores que no conocen el arameo ni el judaísmo, no es fácil aceptar la tesis del original arameo. Los arameísmos, como prueba J. Bonsirven, afectan poco al estilo y casi únicamente al vocabulario, y se pueden explicar por el hecho de que su autor era un judío palestinense, que hablaba como lengua materna el arameo y pensaba en arameo. En sus largas meditaciones sobre la vida de Jesús, Juan ha hecho del lenguaje del Maestro algo propio y le ha dado también a él sus esquemas propios mentales y aun verbales, no pudiendo evitar una como cierta endósmosis mutua [32]. Los arameísmos del cuarto evangelio tan acusados prueban abiertamente lo que hemos llamado su carácter palestinense y su conciencia de historiador y testigo.

El griego de Juan pertenece a la *koiné* hablada, no a la literaria. Es menos variado que en el mismo Marcos, pues no tiene más de 920 palabras distintas; 97 son *hapax legomena*. Un 20 por 100 de su vocabulario nada más falta en los Sinópticos. Las palabras propias de Juan y que faltan en Mateo, Marcos y Lucas se refieren a cosas concretas. Los términos predilectos de Juan, como *verdad, verdadero, vida, mundo, testimonio...*, se encuentran también en los Sinópticos. En cambio, faltan en Juan otros términos muy corrientes en Pablo, como *justo, justificar, iglesia, esperanza, evangelio, fe, herencia.*

La sintaxis de Juan es la propia de los griegos, aunque sencilla y popular, con ausencia de períodos, proposiciones subordinadas raras, escasas partículas, proposiciones unidas por la conjunción *kay*. Aunque la viveza, concisión y sencillez de las narraciones es admirable, hay en el estilo de Juan cierta monotonía. Una misma palabra se repite, la misma forma, las mismas ideas. El estilo es de un contemplativo, que va dando los diversos aspectos de un mismo objeto. Juan es, sin embargo, un maestro en la narración y en la descripción. Gran psicólogo que sabe penetrar en el interior de los personajes y en el juego de las pasiones. En las narraciones ni falta ni sobra nada para el fin que se propone. Ha sabido seleccionar los pormenores de modo que su tesis quede siempre clara e inconfundible. La simetría de los miembros y el paralelismo, antitético y progresivo con frecuencia, la inclusión semita (cf. 1,1 = 1,18; 6,3 = = 6,15; 6,60 = 6,66), el estilo directo, las estrofas son una prueba de su formación y gusto bíblico y semita. Las narraciones son concretas, pero los discursos son abstractos con frecuencia, con su ritmo propio, semejante al arte poético hebreo [33].

[29] N.º 170.

[30] D. G. MAESO: CultB (1955) 296-305; E. MARTÍN NIETO, *Introduc. al IV Evang.* (Avila 1958) p.33-34.

[31] Cf. M. E. BOISMARD, *Importance de la critique textuelle pour établir l'origine araméenne du IV Ev., L'Evang. de Jean* p.41-57.

[32] *Les Aramaïsmes de S. Jean l'Evangéliste:* B 30 (1949) 405-32;

[33] Cf. A. FEUILLET, *Le quatrième Evangile, Introduction à la Bible,* II, N.T., p.619-622;

7. El texto y el orden del cuarto evangelio

El P^{66} coincide generalmente con el texto conocido de los tres grandes manuscritos del siglo IV, S B W. Tiene más semejanzas con el S. El principal interés de Bodmer II es que no es un testigo exclusivo del texto alejandrino, sino que utiliza, al menos, dos textos diferentes. El copista no se ha contentado con transcribir un manuscrito determinado, sino que ha ido escogiendo entre dos tradiciones diferentes. Nosotros lo tenemos siempre presente, cosa que ya hace la última edición de Nestle. Así hemos podido completar las dos ediciones críticas católicas: la de Bover y Merk [34].

Una cuestión debatida sobre el texto era *el orden del mismo.* P^{66} y P^{75} han venido a confirmar el tradicional, que es el que nosotros seguiremos. Cuando todos los manuscritos y versiones nos dan el mismo orden, no es científico separarse de él. La transposición de textos no es lícita si no es absolutamente necesaria y bien demostrada. Cualquier redactor que hubiera invertido el orden de capítulos o de perícopas no lo ha hecho sin razones. La crítica moderna debe descubrir estas razones y, cuando todos los manuscritos convienen en un orden, lo crítico es pensar que éste era el orden original del autor. No basta hablar de una incoherencia del texto. Esta incoherencia puede provenir lo mismo del autor que del redactor en cuestión. Cabe muy bien que la incoherencia no existiera para el autor ni para el redactor, sino para nosotros, lectores, que no hemos entrado en el pensamiento original. Nada más arbitrario que la colección de trozos, capítulos y versos que muchos exegetas modernos siguen, por ejemplo, el orden de Bernard o de Bultmann, sobre todo, que hace perder el hilo de la obra. Tal exégesis carece de base: ella se construye su texto como el hombre de hoy lo hubiera compuesto, pero no como lo pensó su autor, que no era ni griego ni romano, ni menos discípulo de Hegel o de Kant. Era un semita que distaba mucho de nuestras categorías occidentales. Cuando las razones internas no son decisivas y claras, lo científico es seguir el orden de la tradición. La presunción está por la tradición, si no demostramos que se ha equivocado. No debemos dictar al anciano Juan cómo debió escribir su libro. Se debe desconfiar de la concepción moderna a propósito de un libro que dista de nosotros diecinueve siglos. Juan ha seleccionado entre muchos hechos y sentencias y no se ha propuesto seguir, como por un diario, la vida de Jesús. Juan tiene delante a los Sinópticos y conscientemente quiere ser fragmentario. Así se explica que muchas veces parezca que el orden se altera. El caso del c.21 es una prueba. Juan tenía pensado termi-

GAECHTER, *Summa Introductionis in N. T.* (Oeniponte 1938) n.167-175.185.192; X. LÉON-DUFOUR, *Trois chiasmes johanniques:* NTSt (1960-1) 249-55.

[34] Cf. M. E. BOISMARD, *Le papyrus Bodmer II:* RB 64 (1957) 321-98; J. DUPLACY, *Ou est la critique textuelle du N. T.:* RScR 45 (1957) 419-41; 46 (1958) 270-313; BOTTE, *Le texte du IVe évangile et le papyrus Bodmer II:* BVieCh 24 (1958) 96-107; S. ZEDDA, *Su alcuni ti della critica testuale del N. T.:* RivB 7 (1959) 70-77. P^{75} no está todavía estudiado. H. MENOUD, *Papyrus Bodmer XIV - XV et XVII:* RevThPh 10 (1962) 107-16; W. CLARK, *The Text of the Gospel of John in Third Century Egypt:* NT 5 (1962) 17-24; ALLAND, *Neue Neutestamentliche Papyri II:* NTSt 9 (1963) 303-16.

nar con 20,30.31. Luego añadió la escena del lago. Algo parecido le pudo ocurrir con 14,31, que pudo ser en su mente el final del sermón de la cena. Luego añadió Jn 15-17. Es probable que el libro se compusiera como por entregas. Para el orden de capítulos aceptado universalmente por la tradición escrita debe de existir una razón histórica positiva [35].

8. El plan del cuarto evangelio

Hay diversidad de planes en los comentaristas y en los libros de introducción. Puede distribuirse la materia según un plan *geográfico y litúrgico*, según un plan *dramático*, que progresa gradualmente hasta el desarrollo final de la pasión; *psicológico*, que nos revela el desarrollo y ceguera de la pasión judía. Cabe un plan *lógico*, según las ideas que se van revelando gradualmente. Otros hablan de un plan *temático*, siguiendo los temas centrales del libro. También se ha hablado de un plan *cíclico*, que muestra el desarrollo concéntrico de los temas. Hasta se ha hablado de un plan *numérico*, basado en los números de perfección 3 y 7. Hay un plan *simbólico*. Una gran idea, el Exodo, domina el libro. Juan seguiría paso a paso el libro del Exodo y demostraría que Jesús es el nuevo Moisés, que ha venido a realizar la definitiva redención de Israel. Algunos encuentran el hilo conductor en Gén 1, cuando se habla de *la creación*: Juan desarrollaría el tema de la nueva creación. Hay quien pone en tela de juicio la existencia de un plan orgánico y considera el libro como una colección de episodios que ilustran diversos aspectos de la vida cristiana [36]. Recientemente ha estudiado la estructura de Jn 1-12 H. Van den Bussche y basa su plan en la idea de *revelación de la gloria*. Hasta la pasión tenemos la revelación inicial de la gloria por los signos (2-4) y por las obras (5-10). En 11-12 tenemos la subida a Jerusalén, donde se va a consumar la revelación de la gloria de Jesús por su muerte y resurrección [37].

La división del libro en dos grandes partes es positiva y real y en esto convienen todos: 1.ª parte, c.1-12; 2.ª parte, c.13-21. En la primera tenemos el ministerio público de Jesús; en la segunda, la consumación de su obra por la pasión y resurrección.

Para comprender el plan conviene tener presente *el fin* [38] qu

[35] Cf. J. LEAL, *Sinopsis de los cuatro evangelios* p.90-95; N. URICCHIO, *La teoria de trasposizioni nel Vangelo di S. Giovanni:* B 31 (1950) 129-163; P. PARKER, *Two Editions John:* JBLit 75 (1956) 303-14; A. FEUILLET, *Le quatrième Evangile*, en Introduction à la Bible, II, p.630.640-643.

[36] Cf. D. MOLLAT, *Introduction* p.25-27; A. FEUILLET, o.c., p.623-26; J. OLIVIERI, *conception qui domine le IVe évangile:* RB 23 (1926) 382-95; C. TOBAC, *Notes sur le IVe Evan* RevHE 22 (1922) 311-36; H. CLAVIER, *La structure du IV évangile:* RevHPhR 35 (19 174-95; R. H. SMITH, *Exodus Typology in the Fourth Gospel:* JBLit 81 (1962) 329-42; L. JOHNSTON, *The Makind of Fourth Gospel:* Script XII 17 (1960) 1-13; G. H. C. MACGREGO A. Q. MORTON, *The Structure of the Fourth Gospel* (Edinburgh-London 1961); S. TEMP *A Key to the Composition of the Fourth Gospel:* JBLit 80 (1961) 220; M. E. BOISMARD, *L'évolution du thème eschatologique dans les traditions johanniques:* RB 68 (1961) 507-24; P. M. GOEDT, *Un schème de Révélation dans le Quatrième Evangile:* NTSt 8 (1962) 142-50.

[37] H. VAN DEN BUSSCHE, *La structure de Jean I-XII, L'Evangile de Jean* p.61-109; FEUILLET, *La composition littéraire de Jo 9-12*: MelBR p.478-493.

[38] Cf. W. C. VAN UNNIK, *The Purpose of St. John's Gospel:* StEvang p.382-411; J. A. ROBINSON, *The Destination and Purpose of St. John's Gospel:* NTSt 6 (1959-60) 117-3 *The new Look of the Fourth Gospel:* StEvang (Berlín 1959) 329-37.

pretende el autor: la fe en Jesús como Mesías e Hijo de Dios y, mediante la fe, la obtención de la vida «en Jesús» (20,31). Todo está orientado a este fin, que es el que da su unidad orgánica al libro.

El *prologo* (1,1-18) es una síntesis maravillosa de Jesús como Mesías e Hijo de Dios y autor de la vida sobrenatural.

El *testimonio de Juan* (1,19-51), con la vocación de los primeros discípulos, tiende a revelar a Jesús como *Mesías*.

Los milagros de los c.2-4 y los diálogos propios se quedan también en la revelación de Jesús como *Mesías*.

En 5-11 tenemos una revelación más profunda. Se mezcla la revelación del Mesías con la del «Hijo de Dios» en sentido propio. Aunque la filiación divina está latente en los primeros capítulos, se abre mucho en los diálogos con los judíos, que son propios de estos últimos capítulos. El tema de Jesús «autor de la vida» no se pierde desde el prólogo. Es el tema soteriológico por excelencia, que encontramos en la revelación de Jesús como cordero de Dios, en el diálogo con Nicodemo, en el diálogo con los judíos (5,26), en el discurso sobre el pan de la vida, en el diálogo de la fiesta de los Tabernáculos (7,38.39), en la alegoría del Buen Pastor. Los mismos milagros seleccionados tienen un fondo simbólico esencialmente soteriológico. La conversión del agua en vino, la curación del paralítico, que termina con el consejo de que no vuelva a pecar (5,14); la multiplicación de los panes, relacionada con el pan de la vida; la curación del ciego de nacimiento, que termina con la frase «He venido para que vean los que no ven» (9,39); la resurrección de Lázaro, cuyo tema es «yo soy la resurrección y la vida» (11,25), tienen una orientación francamente soteriológica: Jesús vida para los que creen en él como Mesías e Hijo de Dios.

En el c.12 Jesús entra como Mesías en la capital de Israel. Es un epílogo del ministerio público y una preparación de la redención por la pasión y resurrección, como prueba la sentencia del grano de trigo que muere para dar fruto (12,24). Este puede ser el tema de toda la segunda parte del libro, la de la pasión y resurrección. La descripción de la cena y el diálogo con los discípulos, la narración de la pasión, iluminan cómo Jesús se ha hecho principio de vida: por el sacrificio propio. La resurrección ilumina la «vida eterna» que Jesús viene a dar.

El plan, pues, del cuarto evangelio hay que centrarlo en torno al n que el autor se ha propuesto. Todo tiende a aumentar la fe en sús Mesías e Hijo de Dios y autor de la vida. La realización del an es sencilla y se ejecuta por la exposición verídica de los hechos sentencias seleccionadas. El fin es teológico; el medio, histórico o,31).

El evangelio espiritual

Juan escribe para los fieles que ya creen y conocen a Jesús. Pero fe y la vida, como todo lo que es orgánico y biológico, admiten sarrollo y crecimiento. Juan escribe para que la fe y la vida de los les crezca «en Cristo», en unión con él. De aquí el carácter más

íntimo y penetrativo de su libro. Clemente de Alejandría ha resumido en una palabra este carácter, cuando lo llama «evangelio espiritual». Los Sinópticos quieren iluminar el mesianismo de Jesús, pero se quedan más por fuera; la filiación divina, la soteriología, la dejan más en penumbra. Juan, que escribe para cristianos más hechos, quiere darles lo más hondo de Jesús, y por eso subraya su ser divino, su vida divina, que es principio de la nuestra. Para explicar el sentido que Clemente da al adjetivo «espiritual» no tenemos más que el fragmento de Eusebio [39]. «Espiritual» lo opone a las cosas que se refieren al cuerpo de Cristo y es fruto de la inspiración del Espíritu Santo. Como el cuerpo puede designar todo el ser humano de Cristo, «espiritual» puede referirse a la divinidad. Clemente cita 1,18 como prueba de la divinidad de Cristo [40]. Lo más espiritual e interior que había en Cristo era su divinidad, de la cual venía a hacernos partícipes. Espiritual es, pues, su ser y fuerza divina y su obra en nosotros. Este valor espiritual de Juan se cimenta en un profundo realismo histórico y cronológico [41]. Su valor de testigo se refiere siempre a hechos tangibles y concretos: lo que ha visto y tocado en el Verbo de la vida (1 Jn 1,1). Juan se mueve siempre en el terreno de la realidad, aun cuando habla simbólica y figuradamente [42].

10. Historia y teología

Sería superfluo demostrar ahora el valor histórico del cuarto evangelio. Se encuentra en obras muy buenas [43]. Juan ha pretendido escribir un evangelio, es decir, una narración histórica de hechos señalados de la vida de Jesús, con los cuales cimentara e iluminara la fe (20,31). Una forma meramente aparente de historia habría que probarla sólidamente y siempre conforme al sentido de la Iglesia. El magisterio eclesiástico rechaza la teoría del simbolismo y alegorismo puro. Los hechos no son ficciones total o parcialmente, ni puras alegorías y símbolos. Los discursos no son «composiciones teológicas» [44].

Los Padres suponen siempre el contenido histórico, aunque cultiven el sentido simbólico y espiritual. Aun los mismos alejandrinos defendieron siempre la verdad histórica o «corporal» de lo hechos. Orígenes distingue en los milagros su capacidad de «signos y «su realidad admirativa», que es la verdad histórica [45].

El análisis del cuarto evangelio demuestra que toda la obra s mueve en dos planos paralelos y superpuestos. El primero es el plan

[39] Eusebio, HE 6,14; MG 20,550.551.

[40] *Stromata* 5,12; MG 8,121.

[41] J. M. Lagrange, *Le réalisme historique de l'évangile selon St. Jean:* RB 46 (1937) 321-4 J. Leal, *Sinopsis* p.11-16.

[42] Cf. D. Mollat, *Les déclarations de Jésus sur lui-même dans le IV Evang.:* NRTh (1948) 854-55.

[43] Cf. M. Lepin, *La valeur historique du IV év.* 2 vols. (París 1910); M. J. Lagranc *Le réalisme historique de l'év. selon St. Jean:* RB 46 (1937) 321-341; F. Mussner, *Der hist rische Jesus und der Christus des Glaubens:* BZ (NS) 1 (1957) 224-52; W. F. Albright, *l la Edad de piedra al cristianismo* (Santander 1959) p.298-306; F. M. Braun: RevTh 59 (195 421-50; 60 (1960) 165; A. J. B. Higgins, *The Historicity of the Fourth Gospel* (London (196 R. E. Brown, *The Problem of Historicity in John:* CBQ 24 (1962) 1-14.

[44] Cf. EB n.161.189.207-209.277.599.613.

[45] *C. Cels.* 2,48; Mg 11,872.

histórico. Se trata del elemento exterior, superficial, que se deja ver en un primer golpe de vista de cualquier lector. Juan propone una narración seguida, bien trabada entre sí. Juan escribe como historiador, en una forma que entronca con la narración tradicional del ministerio público y de la pasión. La mención de las varias festividades judías, si puede tener un sentido simbólico, tiene también un sentido histórico que sirve para encajar en la trama de los Sinópticos. Este plano exterior, histórico, tiene gran importancia para Juan. Al escoger este género literario de la historia, prueba que toda su doctrina y teología se apoya en los hechos de la historia y fluye de ellos.

Pero la intención de Juan y el valor del cuarto evangelio no consiste primariamente en la narración desnuda de los hechos, sino en el plano más profundo de lo espiritual y teológico, que Bultmann llama «sachlich», real u objetivo, porque lo que Juan pretende dar es el sentido teológico de los hechos. La dimensión total de los hechos o de la historia que Juan narra no se logra con el ojo puro de la historia, si no va en su ayuda el ojo de la fe. El nombre mismo con que Juan designa los hechos milagrosos de Jesús, que no es el de «fuerzas» o «milagros» usado por los Sinópticos, sino el de «signos» o señales, indica de antemano que la historia y los hechos de Jesús tienen para él un carácter de «palabra», de «símbolo» o expresión de un mundo superior y trascendente [46]. Los verbos «creer» y «ver» salen con relativa frecuencia en Juan y cada uno responde a un plano. «Ver» responde al plano sensible de la historia; «creer», al plano trascendente de lo espiritual y teológico. Al doble acto del sentido, por una parte, y de la fe, por otra, responde la doble significación del milagro-signo, que es objeto del «ver» y del «creer». El acto del «ver», propio del testigo, corresponde al símbolo materialmente considerado, a lo que en lenguaje hermenéutico se llama «tipo», «figura». El acto de «creer», propio del discípulo, corresponde a lo simbolizado, a lo teológico y espiritual, al antitipo. El plano puro de la historia pertenece al campo de la ciencia histórica y para él basta la naturaleza humana con sus fuerzas propias. El plano trascendente de lo simbolizado y espiritual pertenece al campo de la teología y de la fe y para él hace falta la luz interior del magisterio del Espíritu, característico de la época mesiánica (6,45).

El plano espiritual de la fe es el más importante en la formación y estructura del libro. La selección de materia hecha por el autor ha estado presidida por este plano, mientras que el orden cronológico pudiera en determinados casos sacrificarse en función de la teología. Los principios que, en fin de cuentas, rigen la estructura de Juan pertenecen al plano de la teología. El cuarto evangelio es una narración histórico-teológica, real-simbólica, en cuanto que

[46] Cf. L. Cerfaux *Le Christ et ses miracles dans l'évang. de St. Jean:* L'Attente du Messie (Bruges 1954) p.131-38 (Rec LC, II, 41-50); D. Mollat. *Le semeion johannique:* SPag II, p.209-18; J. P. Charlier, *La notion de signe dans le IV Ev.:* RevScPhTh 43 (1959) 434-48; de la Potterie, Οἶδα *et* γινώσκω, *les deux modes de la Connaissance dans le IV Ev.:* B. 40 (1959) 709-41. Rengstorf, σημεῖον, ThWNT 7,199-224; E. Lohse, *Wort und Sakrament im Johannes evangelium:* NTSt 7 (1961) 110-28.

existen los dos planos superpuestos: la historia y la teología, la realidad tangible y la realidad espiritual simbolizada. La historia, aunque fundamental, sirve como de base para la estatua cristológica y soteriológica de la teología y de la fe. «Estos signos (historia) se han escrito para que creáis y, creyendo, tengáis la vida en Cristo» (cristología, soteriología).

11. Historicismo y simbolismo

En la interpretación del cuarto evangelio existen dos escollos igualmente peligrosos. Uno que se puede llamar historicismo, que desconoce sistemáticamente el valor espiritual de la historia. El que que quiera penetrar en la mente de Juan debe plantearse el problema del simbolismo, del alcance espiritual, eclesiológico, sacramental y cristiano de los hechos. El evangelio va más allá del χρόνος de Jesús y abarca todo el «kairós» mesiánico.

Otro escollo es el puro simbolismo o el simbolismo subjetivo. La teología de Juan no se puede desgajar del tronco de la realidad histórica. No es científico multiplicar las alusiones a la vida de la Iglesia, a la práctica y teología de sus sacramentos. Juan es muy realista. Ninguno ha dado tanta importancia al sentido de la historia, al hecho de «ver», «oír», «tocar». Cuando dice que escribe para que creamos que «Jesucristo es el Hijo de Dios», el acento recae tanto sobre «Jesucristo», objeto de la historia, como sobre «Hijo de Dios», objeto de la fe.

El género histórico-simbólico nos da el fundamento del alcance teológico y mariano del cuarto evangelio. La teología de los sacramentos, de la Iglesia, de la redención, la maternidad universal de María se ilumina mucho mejor cuando se atiende al sentido trascendente y simbólico de Juan, que no se queda en el sentido puramente histórico. Juan escribe a final del siglo I cristiano para iluminar aquella fe, aquella vida de la Iglesia con la historia de Cristo que él ha vivido. Nos da el sentido de los hechos y de las palabras, no tanto como él los vio en el momento de la historia, sino como los ha visto después que Jesús ha entrado en su gloria y el Espíritu de verdad ha empezado su misión de Maestro. En el modo como ve la vida de Jesús hay mucha diferencia entre Juan «discípulo y compañero» de Jesús y Juan «apóstol y escritor», cuando ya ha recibido el bautismo del Espíritu.

La proyección cristiana que Juan da a los hechos y palabras de la historia y que entraba en el pensamiento de Jesús y en el sentido objetivo de la historia da al cuarto evangelio su fuerza y presencia perenne en la vida de la Iglesia y de las almas. La vida de Jesús, su acción y su palabra «como historia» pasaron y pertenecen a sus contemporáneos. Pero el sentido trascendente y espiritual de aquellos hechos y aquellas palabras no ha pasado, es nuestro, es de todos los tiempos, de la Iglesia. Cristo es un personaje histórico sin igual, que murió y resucitó. Tuvo un marco histórico limitado, pero que rebasa las fronteras de su tiempo y la geografía de su tierra. Sus obras y sus palabras son para todos los tiempos, para todos los

hombres creyentes. La historia y la obra de Cristo es «mía»; sus palabras son «para mí». La historia da firmeza a la fe; el simbolismo y actualidad presencia a la historia [47].

12. La teología del cuarto evangelio

El pensamiento teológico de Juan es profundo y original [48] y tal y como se refleja en su libro no admite evolución. Desde el principio hasta el fin el mismo pensamiento, la misma profundidad interior. Cuando empieza el prólogo, había llegado a su madurez teológica. Conviene distinguir entre Juan oyente y Juan escritor. A nosotros nos interesa el segundo más que el primero. Está inspirado cuando escribe. Y éste es el pensamiento que nosotros buscamos. La teología de Juan es esencialmente cristocéntrica. Su pensamiento sobre Cristo lo resumen dos frases suyas: *Verbum caro* (1,14), *solvit Iesum* (1 Jn 4,3). Jesús es un ser compuesto. Una persona que subsiste en dos naturalezas, el logos o el espíritu y la carne. Esta es la *cristología* de Juan. Es anticristo el que niega «al Padre y al Hijo» (1 Jn 2,23). El Mesías de Juan es Hijo natural de Dios. La encarnación ha hecho posible al Cristo de Juan, tan distinto del Cristo de los judíos.

La *soteriología* [49] de Juan tiene dos fases: una *histórica*, expiatoria. Es el cordero de Dios inmolado para purificar los pecados. El grano de trigo que muere para dar fruto. Otra *trascendente* y gloriosa. La exaltación para atraer todas las cosas a sí (12,32), el pan de la vida, la vid, el Pastor que vuelve y está «en los suyos».

A esta fase gloriosa de la soteriología pertenece el Espíritu, que no se da a los creyentes hasta que Jesús es glorificado (7,39); los sacramentos, como el bautismo, la eucaristía, el perdón de los pecados (3,3; 6,62.63; 20,22.23), la Iglesia (10,16; 21,16.17), la propia Madre (2,4; 19,26.27).

13. El estudio del cuarto evangelio en la actualidad y las normas de interpretación

La bibliografía que se publica actualmente sobre el cuarto evangelio es índice del interés que despierta [50]. Siempre ha interesado, pero hoy interesa más que nunca. Es cierto que han influido los recientes hallazgos arqueológicos, que tanto han favorecido este libro singular y la misma impetuosidad con que lo ha combatido la crítica

[47] Cf. J. Leal, *El simbolismo histórico del IV Ev.:* EstB 19 (1960) 329-48; F. F. Ramos, *Simbolismo de los números en la S.ta. Escritura:* StLeg 2 (1961) 55-107; *Simbolismo en el IV Evangelio:* 3 (1962) 41-114.

[48] Cf. Ph. H. Menoud, *L'originalité de la pensée johannique:* RevThPh 28 (1940) 233-61; A. Feuillet, *La incarnation rédemptrice*, o.c., p.890-914.

[49] Cf. B. Bardessano, *L'antitesi di peccato e di redenzione e la sintessi della salvezza in S. Giovanni:* DivTh 40 (1937) 441-71; W. Michaelis, *Die Sakramente im Johannesevangelium* (Bern 1946); O. Cullmann, *Les Sacrements dans l'évangile johannique* (París 1951); P. Niewalda, *Sakramentssymbolik im Johannesevangelium* (Limburg 1958); E. Lohse, *Wort und Sakrament im Joahannesevangelium:* NTSt 7 (1960-1) 110-25; R. Schnackenburg, *Die Sakramente im Johannesevangelium:* SPag II 235-54; R. E. Brown, *The Johannine Sacramentary Reconsidered:* ThSts 23 (1962) 183-206.

[50] Cf. X. Léon-Dufour, *Actualité du IV év.:* NRTh (1954) 449-468; F. M. Braun, *Où en est l'étude du IV év.:* EThL 32 (1956) 535-46; J. Behm, *Der gegenwärtige Stand der Erforschung des Johannesevangelium:* ThLitZ (1948) 21-30. Cf. *Introducción* n.14: *Fuentes.*

acatólica. La razón interna de este interés hay que buscarla en el mismo libro escrito por el Discípulo a quien amaba Jesús y escrito con un criterio de selección y profundidad que lo hacen siempre actual e inagotable. El cristianismo va madurando en los hombres, y cuanto más madura más se interesa por estas obras que son de plena madurez. El cuarto evangelio es el libro de los iniciados que desean penetrar más y más en el misterio del Hombre Dios, en el misterio de la vida de Dios, en la trascendencia de la humanidad. Juan supone siempre conocidos los tres primeros evangelios [51]. Esto supone la tradición, cuando dice que Juan escribió el último, y el mismo plan y desarrollo del libro, que sólo se explica si se tienen presentes los datos aportados por los Sinópticos. Las omisiones de Juan se explican a base de lo que ya contaron los primeros y las cosas nuevas que aporta, a base de lo que ellos omitieron o dejaron impreciso. Estos hechos son necesarios para la interpretación de Juan. Las normas de interpretación las podemos reducir a las siguientes:

1.ª Juan no se puede interpretar de espaldas a sus tres predecesores Mateo, Marcos y Lucas. Porque sus lectores conocían los tres primeros evangelios se explica por qué Juan omite casi todo el ministerio galileo y por qué subraya el ministerio en Jerusalén. Cuando Juan narra algo que está en los tres primeros evangelios, hay que preguntarse el motivo. Así la expulsión de los vendedores la narra porque debía encuadrarse en los principios del ministerio jerosolimitano; la primera multiplicación de los panes, porque era la introducción histórica para el discurso sobre el pan de la vida.

2.ª Juan debe interpretarse a base de la predicación primera apostólica y de la misma vida cristiana primitiva. Juan supone un florecimiento cristiano como se revela en el libro de los Hechos y en las cartas de San Pablo. Prescindir del mundo interno cristiano en la interpretación de Juan no es científico. Así mirado Juan no acentúa la divinidad de Cristo. El Hijo de Dios era base de la fe cristiana en la comunidad de Jerusalén y en las iglesias de Pablo. En este mundo, que es el propio de Juan, adquieren plenitud de luz los textos eclesiológicos y sacramentarios. Fuera de ese mundo interior cristiano difícilmente se comprenderán [52]. Cada día se da más importancia al *kerigma* cristiano para el origen de los evangelios y hay que dársela igualmente para la interpretación de su mensaje.

3.ª Norma básica, que recogemos de nuestros dos grandes exegetas, Toledo y Maldonado, es que a Juan hay que interpretarlo con Juan. Hay que leer a Juan por sí solo y por los datos de sus escritos. Su pensamiento se desarrolla de una manera suficientemente concéntrica y su terminología es tan fija que ellos de por sí ya nos pueden revelar la mente de su autor mejor que cualquier compa-

[51] Cf. E. Kenneth-Lee, *St. Mark and the Fourth Gospel:* NTSt 3 (1957) 50-58; P. Gardner-Smith, *St. John's Knowledge of Matthew:* JournBiblStud (1953) 31-35; D. Buzy, *Le premier séjour de Jésus à Capharnaüm:* MélBR p.411-419; Feuillet, o.c. p.676-678; D. Buzy, *Jésus comme il était* (París 1964) 5-20.

[52] Cf. C. H. Dodd, *Le Kérygma apostolique dans le IV Ev.:* RevHPhR (1951) 265-74; M. F. Wiles, *The Spiritual Gospel. The Interpretation of the Fourth Gospel in the Early church* (Cambridge 1960); R. Bultmann, *Zur Interpretation des Johannesevangelium:* ThLitZ 87 (1962) 1-5; P. Benoit, *Paulinisme et Johannisme:* NTSt 9 (1963) 193-207.

rativismo extraño, que sólo debe servir de norma lejana y accidental [53].

4.ª Los estudios modernos han llevado a la convicción de que Juan depende más del mundo bíblico y judío palestinense que del exterior helénico y oriental. Por esto hay que consultar a la Biblia y a los escritos postexílicos, sobre todo, tanto canónicos como no canónicos. Juan autor del Apocalipsis conocía perfectamente esta literatura. A ella puede deber su afición por el simbolismo. Los libros sapienciales eran muy conocidos de todos los judíos y Juan refleja un gran conocimiento en sus escritos.

5.ª El estudio de los medios paganos griegos y orientales puede ayudar algo. Pero creemos que se ha exagerado mucho y con poco resultado. Hoy se nota más moderación y equilibrio, aun en los mismos medios acatólicos, y los críticos se vuelven más hacia los medios internos y propios del evangelista. Cuando Juan llega al Asia ha madurado plenamente su teología y su fe. Lleva su estilo y su mentalidad hecha y sólo la elección de algunos términos o el acento de puntos determinados podrán ser deudores a tales medios.

6.ª En el conocimiento del evangelio hay que distinguir con el mismo Juan dos tiempos: el que precede a la resurrección y venida del Espíritu Santo, cuando a los discípulos suenan a enigmas muchas sentencias (16,25), y el que sigue a la resurrección y comunicación del Espíritu, que había de introducir a los discípulos en el pleno conocimiento del mensaje de Cristo (14,26). En el medio activo de la resurrección y, gracias al nuevo principio de conocimiento, que es el Espíritu, Juan y con él los cristianos penetran en las profundidades del pensamiento de Cristo. Por esto distingue justamente Léon-Dufour [54] entre los oyentes de Jesús y los lectores de Juan. En su libro Juan se mueve entre estos dos puntos: el tiempo del pasado, tiempo de recuerdos y de los oyentes del Maestro, y el tiempo de la penetración perfecta, el del escritor y el de los lectores. A veces se funden los dos tiempos en una misma línea; otras veces él mismo los separa y hace su comentario (7,30; 11,51; 12,33). No vale decir que «Hijo de Dios» era un puro título mesiánico en la mentalidad de los contemporáneos de Jesús para ver el sentido que tiene en Juan. Hay que ir más allá y ver cómo entendían al Mesías los creyentes en el segundo tiempo, cuando se escribe y se lee el evangelio. Lo mismo se diga del sentido que tienen las palabras de Jesús a su Madre en Caná o al pie de la cruz. Una cosa es lo que entendió el evangelista en el primer tiempo que precede a la resurrección y venida del Espíritu Santo, y otra cuando escribe a fines del siglo I cristiano, cuando María ha entrado en la Iglesia con categoría privilegiada de «Madre de Jesús».

[53] Cf. O. Cullmann, *Der johanneische Gebrauch doppeldeutger Ausdrücke als Schlüssel zum Verständnis des vierten Evangelium:* ThZ 4 (1948) 360-72; E. Boismard, *L'évangile a quatre dimensions. Introduction à la lecture de St. Jean:* LumVie (1952) 98ss; M. Mollat, *Rémarques sur le vocabulaire spatial du IV Ev.:* StEvang p.321-28; R. Bultmann, *The Interpretation of the Fourth Gospel:* NTSt (1954-5) 77-91.

[54] X. Léon-Dufour, *Le Signe du Temple selon St. Jean:* RScR 39 (1951-2). Cf. L. Cerfaux, *Le thème littéraire parabolique dans l'Ev. de St. Jean:* RecLC 195 II p.17-26.

7.ª Es importante para la interpretación histórica tener presente cómo el cuarto evangelio, al igual de los Sinópticos, está formado por perícopas completas en sí e independientes de las otras con que se unen por partículas de valor más o menos cronológico o literario. Esta estructura de sucesión material o histórica está subordinada a la principal «teológica», que puede haber motivado la unión material de tales o cuales perícopas, porque servían para iluminar una misma idea teológica. En cada caso se impone el estudio particular de la situación histórica propia. Los motivos que determinen deben ser siempre objetivos. La desvalorización del orden histórico, que hoy preside en muchos exegetas, la juzgamos exagerada. La estructura general del libro la consideramos cronológica, como la sucesión de las fiestas y el alcance de los números. El simbolismo de un número no le quita su sentido matemático, si no se prueba lo contrario. Si la teología tiene un valor esencial, esto no autoriza para pensar que Juan maneja la cronología, las horas, la topografía y el orden arbitrariamente. Si le da menos importancia o una importancia secundaria, no quiere decir que no le dé ninguna. Y si los hallazgos arqueológicos le han dado razón histórica en lo que se refiere a la topografía, ¿por qué se la hemos de quitar en los números y en la cronología?

8.ª Los discursos de Juan no son un mosaico de sentencias independientes. Cada uno desarrolla un tema determinado. La idea central o motivo va reapareciendo con frecuencia en forma a veces invariable: «Yo soy el Buen Pastor», «Yo soy el pan de vida...» Los discursos están unidos a los hechos, como se ve en el discurso sobre el pan de la vida, unido al milagro de la multiplicación. El discurso sobre la unidad con el Padre se une a la curación del paralítico, y el del Buen Pastor a la curación del ciego.

En los discursos, Jesús es interrumpido por los oyentes, cosa que no ocurre en los Sinópticos. Piénsese en las interrupciones de los judíos en el discurso sobre el pan de la vida. Que estas interrupciones sirven para que la idea progrese, es claro. Que sean un puro recurso literario, no se demuestra. Son interrupciones que responden a la psicología del momento, a las tradiciones pedagógicas en Israel.

El lenguaje es abstracto, monótono, culto y aun metafísico. Distinto del otro más sencillo y familiar de los Sinópticos. Para explicar esta diferencia se apela a la diversidad de oyentes. Pero en Juan también Jesús habla con el pueblo y en los Sinópticos con los judíos. En Juan los temas son siempre los mismos, el lenguaje el mismo. Todo elevado. Esto quiere decir que la obra de Juan es manifiesta. A veces no se puede decir si es Jesús o es Juan el que habla [55].

14. Bibliografía selecta

Los autores que comentan los cuatro evangelios (v.gr., Maldonado) figuran en la bibliografía general del principio.

[55] Cf. C. H. Dodd, *Some johannie «Herrnworte» with parallels in the Synoptic Gospels:* NTSt 2 (1955-6) 75-86.

A) Fuentes

R. Cornely, *Historica et critica Introductio in U. T. libros sacros*. Vol. III, *Introductio specialis in singulos N. T. libros* (Parisiis 1886). *De praecipuis in evangelia commentariis catholicis* p.302-313 (da una idea justa sobre cada uno de los comentarios desde los orígenes hasta el siglo xix); Hoepfl-Gut-Metzinger, *Introductio* p.258-59; W. F. Howard-Barret, *The Fourth Gospel in Recent Criticism and Interpretation* (Londres 1955); Ph. H. Menoud, *L'évangile de Jean d'après les recherches récentes* (Neuchâtel-París 1947); *Les études Johanniques de Bultmann à Barret*, en *L'Evangile de Jean. Etudes et problèmes* (Brujas 1958) p.11-40; J. Schmitt, *Le Quatrième Evangile:* RevScR 23 (1949) 78-96; E. B. Allo, *Jean:* DBS IV col.815-43; bibliografía col.842-3; L. Bouyer, *Etudes Johanniques:* BVieCh 2 (1954) 98-102; A. González, *Bibliografía sobre San Juan:* CultB 12 (1955) 306-12; D. M. Stanley, *The Johannie Literature:* ThSt 17 (1965) 516-531; W. F. Howard-C. K. Barret, *The Fourth Gospel in Recent Criticism and Interpretation* (London [3] 1955); R. Schnackenburg, *Neuere englische Literatur zum Johannesevangelium:* BZ 2 (1958) 144-54; E. Haenchen, *Aus der Literatur zum Johannesevangelium 1929-55*: ThRs 23 (1955) 295-335; D. Mollat, *Rassegna di lavori cattolici su Giovanni dal 1950 al 1961:* RivB 1-(1962) 64-91.

B) Principales comentarios católicos

San Agustín, *In Ioannis Evangelium tractatus:* ML 35,1379-1976; F. Toledo, *In Sacrosanctum Ioannis Evangelium* (Romae 1588); F. Ribera, *In S. I. Ch. Evangelium sec. Ioannem* (Lugduni 1623); J. Corluy, *Commentarius in Ev. S. Ioannis* (Gandavi 1889); L. Murillo, *San Juan. Estudio crítico-exegético* (Barcelona 1908); Th. Calmes, *L'Evangile selon St. Jean* (París 1904); J. Knabenbauer: CSS (1925); M. J. Lagrange: EtB (1927); A. Durand: VS (1938); F. Tillmann: HSNT (1931); J. M. Riera: BM (1933); F. M. Braun: SBPC (1935); A. Wikenhauser: RNT (1948); D. Mollat: BJ (1953); E. Schichk: EBi (1956); W. Leonard: VbD (1957); M. Overney, *Evangile selon St. Jean* (Friburgo-París 1946); L. Bouyer, *Le quatrième Ev.* (Tournai-París 1955); H. van den Bussche, *L'évangile du Verbe* 2 (París 1959-61); P. Guichou, *Evangile de St. Jean* (París 1962).

C) Principales estudios católicos

I. M. Vosté, *Studia Ioannea* (Romae 1930); W. Grossow, *Pour mieux comprendre St. Jean* (Malinas 1946); E. B. Allo, *L'évangile spirituel de St. Jean* (París 1944); J. Dupont, *Essai sur la cristologie de St. Jean* (Brujas 1951); J. Bonsirven, *Le témoin du Verbe. Le Disciple Bien Aimé* (Toulouse 1956); M. E. Boismard: *L'évangile de Jean:* Etudes et problèmes: «Journées Bibliques de Louvain» (Brujas 1958); K. Aland-F. L. Cross, *Studia Evangelica. Papers presented to the International Congress on «The Fourth Gospels in 1957»* (Berlín 1959) (colaboran católicos y acatólicos); A. Feuillet, *Le quatrième évangile. Introduct. à la Bible. N. T.* p.613-83. 890-14; F. M. Braun, *Jean le Théologien et son évangile dans l'Eglise ancienne* (París 1959); *L'évangile de Jean et les grandes traditions d'Israel:* RevTh 59 (1959) 421-50; 60 (1960) 165-84.325-63; M. Lepin, *L'origine du IVe Ev.* (París 1910); *La valeur historique du IVe év.* (París 1910); W. Thuesing, *Die Erhögung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium* (Münster 1960); D. Mollat, *Introductio in exegesim scriptorum S.Ioannis* (Romae 1962. Ad usum privatum); A. Feuillet, *Etudes Johanniques* (Bru-

ges 1962); M. BALAGUE, *Jesucristo, Vida y Luz. Estudio de los doce primeros capítulos del evangelio de S. Juan* (Madrid 1963).

D) Comentarios y estudios acatólicos

J. H. BERNARD: ICC (1948); W. BAUER: HNT (1933); F. BÜCHSEL: NTD (1934); H. STRATHMANN: NTD (1955); W. HENDRIKSEN: NTC (1953); R. BULTMANN: MKNT (1957); *Theologie des N. T.* (Tübingen 1958); R. V. TASKER: TNTC (1960); B. F. WESTCOTT, *The Gospel according to St. John* (Londres 1908); D. A. SCHLATTER, *Der Evangelist Johannes* (Stuttgart 1930); ID., *Das Evangelium nach Johannes* (Stuttgart 1962); C. H. DODD, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge 1953); C. K. BARRET, *The Gospel according to St.John* (Londres 1955); A. RICHARDSON, *The Gospel according to St. John* (Londres 1959); R. H. LIGHTFOOT, *St. John's Gospel. A Commentary* (Oxford 1956); F. GODET, *Commentaire sur l'Ev. de St. Jean* 3 tom. (Neuchâtel 1902-03); E. C. HOSKYNS, *The Fourth Gospel* (Londres 1950); O. MERLIER, *Le Quatrième évangile* (París 1961); F. C. GRANT, *The Gospel according to John:* NBC (New York 1962); J. A. BAILEY, *The Traditions Common to the Gospels of Luke and John* (Leiden 1963).

CAPITULO 1

Este capítulo consta del prólogo (1-18), que es teología y donde Juan reflexiona sobre la historia, dando su visión personal y la clave de las palabras y hechos de Jesús. Luego empieza la historia con los diversos testimonios del Bautista y el resultado que tuvieron en los primeros discípulos (19-51).

El Verbo encarnado. 1,1-18

1. **Importancia del prólogo.**—En la historia cristiana ha sido muy estimado. Orígenes lo comenta en cuatro volúmenes [1]. Mal-

[1] MG 14,188. Cf. B 23 (1942) 20. La bibliografía del prólogo siempre ha sido abundante. Cf. TH. CALMES, *Le prologue du IVe évangile et la doctrine de l'Incarnation:* RB 8 (1899) 232-48; ID., *Etude sur le prologue du IVe évangile:* RB 9 (1900) 5-29.378-99; 10 (1901) 512-21; VAN HOONACKER, *Le prologue du IVe évangile:* RevHE 2 (1901) 5-14; J. M. BOVER, *El prólogo del IV Ev. Su desenvolvimiento lógico:* RevE 36 (1915, I) 201-15.258-67; *Jesús, Estudios cristológicos* (Barcelona 1916) p.61-95; A. MÉDÉBIELLE, *In principio erat Verbum* (1,1-10). *In propria venit (1,11-13). Et Verbum caro factum est (1,14-18):* VD 2 (1922) 3-9.38-42.137-144; I. M. VOSTÉ, *De prologo S. Ioannis et Logo* (Romae 1925); *Studia Ioannea* (Romae 1930) p.30-78; B. GOÑI, *Prólogo del evangelio de San Juan:* EstB (1,1) 1 (1926) fasc.4 p.3-12; U. HOLZMEISTER, *Prologi iohannei idea principalis et divisio:* VD 11 (1931) 65-70; J. DILLERSBERGER, *Das Wort vom Logos* (Salzburg-Leipzig 1935); J. LEAL, *La unidad del prólogo de S. J. según Toledo y Maldonado:* ATG 4 (1941) 65-118; E. BERBUIR, *Zeugnis für Christus. Eine Auslegung des Johannes Prolog* (Freiburg 1949); R. BERNARD, *Jean le théologien du Verbe Incarné:* RevTh 51 (1951) 524-52; J. DUPONT, *Essais sur la christologie de Saint Jean* (Bruges 1951); J. GENNARO, *Exegetica in prologum Joannis secundum maximos Ecclesiae doctores antiquitatis christianae* (Romae 1952); M. E. BOISMARD, *Le prologue de Saint Jean* (París 1953); E. MARTÍN NIETO, *Introducción al IV Ev. y exégesis del prólogo* (Avila 1958); W. BARCLAY, *John 1,1-14:* ExpT 70 (1958) 78-82.114-17; S. CHULZ, *Die Komposition des Johannesprologs und die Zusammensetzung des IV Ev.:* StEvang p.351-62; C. SPICQ, *Le Siracide et la structure littéraire du prologue de St. Jean:* MémLag p.181-90; H. C. GREEN, *The Composition of St. Jn. Prologue:* ExpT 66 (1954-5) 291-94; M. F. LACAN, *Le prologue de St. Jean, ses thèmes, sa structure, son mouvement:* LumVie 33 (1957) 91-110; D. MOLLAT, *Prologus:* Introductio in exegesim, p.1-60; A. GONZÁLEZ MORFIN, *Jesucristo-Palabra y palabra de Jesucristo. Algunos elementos para la teología de la palabra en el Evangelio* (México 1962); M. A. AUCOIN, *Augustine and John Chrysostome Commentators on St. John's Prologue:* ScEccl 15 (1963) 123-31; J. A. T. ROBINSON, *The Relation of the Prologue to Gospel of St. John:* NTSt 9 (1963) 120-29; W. F. RYAN, *John's Hymn to the Word:* Wor 37 (1963) 285-92; K. WENNEMER, *Theologie des «Wortes» im Johannesevangelium. Das innere Verhältnis des verkündigten logos Theou zum persönlichen Logos:* Schol 38 (1963) 1-17; A. DÍEZ MACHO, *El Logos y el Espíritu Santo:* Atlántida 1 (1963) 381-96.

donado dice que la devoción por él ha degenerado en cierta superstición [2]. Se llevaba colgado, como hoy las medallas. Se leía sobre los enfermos, los moribundos, los niños recién bautizados, como hoy en el ritual Toledano. En la misa entra como parte de la bendición final [3]. El sentido cristiano ve en él condensada la obra salvadora de Cristo. Porque el prólogo es esencialmente soteriológico. La trascendencia del Logos y el hecho de la encarnación se ordenan a la obra de Cristo. Juan nos da aquí la llave para abrir su libro, la luz con que él mismo miraba los hechos y las palabras del Señor. Si el prólogo de Lucas es crítico-histórico, el de Juan es espiritual y teológico. Si el cuarto evangelio es llamado espiritual [4], porque da el alma de los hechos y describe las intenciones de sus personajes, el alma de todo el evangelio es el prólogo. Si la flor de los evangelios es el de Juan, el prólogo es la flor del evangelio de Juan [5].

2. **Dificultad.**—En la exégesis del prólogo es posible la desorientación, si lo juzgamos con nuestra mentalidad occidental. Maldonado escribe a propósito de 1,5 que «sería menos oscuro si nadie lo hubiera comentado: *Nam per se facilem varietas interpretum difficilem reddit*». A propósito de 1,10 dice también: «Veo claro cuando prescindo de lo que dicen los demás». En 1,9 rechaza una sentencia, porque es demasiado sutil para que la dijera Juan. Y Toledo dice a propósito de 1,7: «No todo lo que es verdad es conforme al pensamiento de Juan, sino lo que entra en su contexto». Con motivo de 1,13 dice Maldonado: «esta sentencia sería verdadera si estuviéramos explicando a Aristóteles».

3. **Normas de interpretación.**—*a*) Lo que Juan propone concisamente en el prólogo tiene relación con el resto del evangelio, porque las ideas del prólogo se repiten en los discursos de Cristo o en las cartas de Juan (Tol. en 1,10).

Es lo que dice Maldonado en 1,4: el mejor intérprete de Juan es el propio Juan.

b) No hay en el prólogo un orden cronológico, sino sucesión de las mismas ideas, que se repiten en círculos concéntricos de amplitud creciente (Bover) [6]. La obra y manifestación del Logos se refieren a la gran manifestación de la encarnación y redención. Los versos 1-3 sirven para presentar la persona que se encarna y redime. Toledo y Maldonado identifican toda manifestación y acción del Logos con la misión histórica de Jesucristo [7]. En el prólogo no hay más que un sujeto: el Verbo «ensarkon», Jesucristo. Juan en el

[2] In Jn 1,1. Cf. C. Wessely: PO 18,398-423. Entre otros amuletos, sobresalen los del cuarto evangelio.

[3] Cf. J. A. Jungmann, *El sacrificio de la misa. Tratado histórico-litúrgico* (Madrid 1953) II n.652-60. En el Ritual Romano se conserva para la bendición de los niños enfermos. Apénd. n.48.

[4] Clem. Al. en Euseb., HE 6,14; MG 20,552.

[5] Cf. Oríg., *In Io I, praef.*: MG 14,32.

[6] Cf. J. M. Bover, *Jesús* p.65; VD 11 (1931) 65-70; M. F. Lacan, *L'oeuvre du Verbe Incarné*: RScR 45 (1957) 61-78; A. Feuillet, *Introduction* II, p.628.

[7] Cf. ATG 4 (1941) 65-118. Ya Ireneo *(Adv. H.* 1,9,3: MG 7,541) dice que los primeros versos se explican por 1,14. Para el estilo de Juan cf. J. M. Bover, *El estilo del IV ev.*: RF 29 (1911, I) 193-202; *El Sermón de la Cena* (Barcelona 1915) p.35-39; *Comentario al Sermón de la Cena* (Madrid 1951) p.231-35; D. Buzy, *Un procedé littéraire de St. Jean*: BullLE 39 (1938) 61-75.

prólogo hace teología y no historia, con un estilo cíclico, de espiral, de contemplación, que mira repetidas veces la misma cara.

4. **Extensión y división.**—Sobre este punto podemos decir que existe unanimidad.

El prólogo se extiende hasta el v.18. Desde el v.19 Juan no habla ya como teólogo, que resume su visión teológica de la historia, sino que empieza a hablar como testigo e historiador. La división es tripartita: 1-5; 6-13; 14-18. Se basa, más que en la lógica y sucesión de las ideas, en la forma literaria. El Logos de los v.1.14 determina dos partes bien concretas. La parte intermedia (6-13) es un sumario de la misión histórica del Verbo unida al testimonio de Juan. 6-8 se unen con 9-13 por la repetición literaria del sujeto central, que es la Luz.

5. **Ideas.**—Las ideas esenciales se pueden reducir a cinco:

a) Excelencia, trascendencia, divinidad del Verbo.

b) Acercamiento a los hombres, manifestación, vida tangible del Verbo eterno.

c) Acción salvadora del Verbo a favor de los creyentes.

d) Actitud diversa de los hombres: fe de unos, incredulidad de otros.

e) Misión de Juan, como testigo del Logos encarnado.

Las tres primeras ideas atraviesan todo el prólogo. La actitud negativa de los hombres figura en 1-5.6-13; el testimonio de Juan, en 6-13; 14-18. La trascendencia del Verbo está muy acentuada en 1-3; 8-9; 14.17.18. *La manifestación* del Logos tiene diversas fórmulas: luce entre los hombres, viene al mundo, está entre los suyos; se hace carne, se deja contemplar en su gloria, revela al Padre. *La acción salvadora* es la más importante y da al prólogo un carácter marcadamente soteriológico: luz de los hombres, luz verdadera, que hace hijos de Dios a los creyentes, de cuya plenitud reciben todos, que revela al Padre. *La actitud de los hombres,* en su doble aspecto de fe y de incredulidad, es la misma que irá figurando en el resto del libro. *La misión oficial de Juan* tiene gran importancia, como corresponde a las promesas del *Benedictus* y a los recuerdos psicológicos de la infancia espiritual del evangelista. Figura en los v.6-8.15. Los autores que colocan 1,15 después de 1,19 no comprenden que la repetición está conforme con el plan lógico y literario del prólogo y con toda la crítica textual.

6. **Estilo.**—En el estilo debe distinguirse ante todo el carácter cíclico (1-5; 6-13; 14-18), en virtud del cual las mismas ideas o hechos se van repitiendo con fórmulas de claridad más o menos amplia. Dentro de esta orientación se debe observar: a) *La anáfora* o concatenación, en virtud de la cual la palabra propia de un miembro reaparece o da principio al siguiente: En el principio existía *el Verbo* y *el Verbo* estaba... y *el Verbo* era... b) *La parataxis,* que evita la subordinación gramatical y une las proposiciones con la conjunción «y». En el principio existía el Verbo. *Y* el

1 1 En el principio existía el Verbo, y el Verbo estaba en Dios, y el

Verbo... *Y*... c) *El paralelismo* de los miembros, que se logra con la yuxtaposición de proposiciones semejantes o antitéticas (v.1.3. 4.8.9.11.13.18). d) *El climax* o ascensión y progreso del pensamiento.

Presentación del Logos y de su obra. 1,1-5

El Logos preexistente es presentado como eterno y como Dios creador en función de su encarnación y de su obra de salvación.

1 Conforme al estilo sencillo de la Escritura, este verso consta de tres proposiciones unidas entre sí por la conjunción *y*. La sintaxis más perfeccionada de los griegos hubiera recurrido a la subordinación: «El Verbo, *que estaba* en Dios desde el principio, era Dios». En el griego, la última palabra de una proposición *(Verbo, Dios)*, se toma como primera de la siguiente. Para conservar esta figura gramatical, se debería traducir así la tercera proposición: «Y *Dios* era el Verbo». La conjunción καί sirve para unir y marcar el progreso de la descripción del Verbo. La proposición última es la más importante de las tres y a la que se subordinan lógicamente las dos primeras.

1a *En el principio*. Alusión clara al principio del Génesis, sobre todo si se compara con los LXX. Identidad material de términos: en el principio, creación, palabra, luz, tinieblas. En Génesis se cuenta lo que hizo Dios, aquí lo que existía *en el principio* que, sin genitivo que lo determine, tiene un sentido absoluto y se refiere al de todas las cosas, que han empezado, al general de la creación.

Existía, ἦν. El tono principal de la proposición recae en este verbo, que, por carecer de predicado, hace él mismo de cópula y predicado. Por esto traducimos: *existía*, aunque en las dos siguientes proposiciones traduzcamos por *estaba* y *era*. Nosotros expresamos con tres verbos distintos los tres matices que expresa el verbo εἰμί.

Cuando empezó el mundo, ya *existía* el Verbo. Jesús existía antes que Abrahán (8,58). Tenía la gloria, antes que el mundo existiese (17,5.24). Sin la precisión de una fórmula escolástica, esta proposición afirma la eternidad del Verbo, que existía cuando empezaron todas las cosas creadas. Todas las cosas que han empezado, fueron creadas por El. Luego El nunca empezó. Todo lo que ha empezado queda al lado de acá. El Verbo está al otro lado. El sentido trascendente del imperfecto ἦν sobresale más si se compara con el aoristo de γίγνομαι, que se aplica a las criaturas.

El Verbo, con artículo y sin explicación, porque se refiere a una persona concreta y conocida de los lectores, que se hizo hombre en el tiempo (1,14), autor de la economía cristiana contradistinto de Moisés (1,17), la luz verdadera (1,8.9), Unigénito (1,18), Jesucristo (1,17). El Verbo de la vida (1 Jn 1,1). El contenido de esta palabra es claro: es la persona divina del Hijo, que ha venido de arriba, enviado por el Padre, para dar la vida a los hombres.

¿Por qué el evangelista, que no vuelve a llamar a Jesús Verbo si no en 1 Jn 1,1 *(Verbo de la vida)* y Ap 19,13 *(Verbo de Dios)*, le ha dado este nombre en el prólogo? Por dos razones: *a)* una material, el término *logos* estaba muy extendido en el medio ambiente culto de la época y del mundo asiático en que escribe el autor.

b) Otra formal, porque la palabra de Dios tiene grande importancia en el AT y Cristo consideró su mensaje como la palabra del Padre y le dio una eficacia divina de salvación y de vida (14,24; 15,3.7-10; 17,6.14.17). Al final del prólogo parece indicar Juan por qué ha escogido este término: Jesucristo es el único que ha visto al Padre y nos *ha hablado* de él.

¿Cuál es el origen del Logos y de su contenido? Se deben considerar solamente los factores razonables que han influido de hecho en el evangelista y entre ellos están: la lectura del AT, donde la palabra de Dios es uno de sus intermediarios, la importancia que Cristo le ha dado a este término en su predicación y la extensión que tenía en los medios de Asia Menor. Esto explica el origen de la palabra materialmente considerada. Su contenido, auténticamente cristiano y evangélico, se debe exclusivamente a la fe del propio evangelista, que ha pasado por tres estadios fundamentales: su fe de judío y discípulo del Bautista, su fe de discípulo de Jesús y su fe de apóstol, que recibió el Espíritu de Verdad en el día de Pentecostés. Estos son los pasos históricos por donde el evangelista ha llegado al contenido divino, mesiánico y soteriológico del Verbo.

1b *En Dios*, πρὸς τὸν θεόν. Dios con artículo tiene aquí sentido personal. Es el Padre de 1,14.18; 17,5; 1 Jn 1,2. La preposición indica la unión, la vida del Verbo en el Padre y con el Padre. Corresponde a la metáfora del seno (1,18). La unión íntima, filial, eterna de Jesús con el Padre trasciende todo el cuarto evangelio. Es el punto de partida de la encarnación, de la misión de Cristo, y el punto terminal y ascensional. Si los judíos son de abajo, El es de arriba (8,23). Si el maná caía del cielo, El viene del cielo verdadero de Dios mismo y da la vida al mundo (6,32.33). Si el origen auténticamente divino escandaliza a los judíos, más les tiene que extrañar que Jesús suba arriba, adonde estuvo antes (6,62). Jesús tiene conciencia de que había venido del Padre y de que se iba al Padre (13,1).

La preposición πρὸς con acusativo tiene el mismo valor que παρά con dativo: estático, de habitación, convivencia, unión. El movimiento que expresa no depende de la preposición, sino del contexto, el que nace y se da en toda unión vital o filial. No se excluye que exprese el misterio de la relación de origen. En la *koiné* no se distingue el término del movimiento y del reposo.

Toledo resume la teología de esta proposición: «El Verbo no está fuera de Dios, como las criaturas. Está dentro de él y en él. Es persona divina y distinta del Padre».

1c *Era Dios*. El sujeto es el Verbo, como indica el artículo. En cambio, el predicado es Dios, por el sentido y porque carec

Verbo era Dios. [2] El estaba en el principio en Dios. [3] Todas las cosas

de artículo. Su sentido es esencial y no personal. El Verbo participa de la esencia divina; es tan Dios verdadero como el Padre (1 Jn 5,20). Una cosa con el Padre (10,30). La ausencia del artículo no es casual, como no lo es en 4,24.

2 *El*, οὗτος, con sentido personal y enfático (cf. 1,15; 6,46; 7,18; 15,5). La Vg traduce por *hoc*, porque *Verbum* es neutro. Este verso resume las tres proposiciones del v.1 y resalta la principal: la vida eterna del Verbo en el Padre. Esta idea reaparecerá muchas veces en el evangelio. No es, pues, una repetición redundante. Nótese cómo repite «en el principio», que afecta gramaticalmente a las tres proposiciones del v.1. El v.2 sirve también de lazo de unión entre el v.1 y el v.3, entre la eternidad del Verbo y el tiempo de la creación.

3 Seguimos la puntuación de Merk, Bover y Nestle, que coincide con la actual de la Vulgata. Tanto por el sentido como por la crítica externa nos parece segura. Los $P^{66,75}$ confirma esta elección. Este verso se une por mera yuxtaposición al anterior y afirma la acción creadora universal del Verbo con un paralelismo antitético muy bíblico y que coincide con la fórmula con que los manuscritos del mar Muerto describen la creación. Hay una correspondencia perfecta entre los dos hemistiquios:

a) *Todas las cosas existen por él* (afirmación).
b) *Y sin él de cuanto existe nada empezó* (negación).

Todas las cosas = *nada de cuanto existe; existen* = *empezó; por él* = *sin él*. Un mismo verbo γίγνομαι se repite tres veces, como en el v.1 se repite εἰμί. El contraste es tanto más significativo cuanto que los dos verbos se repiten tres veces y uno se refiere al ser eterno del Logos y otro al devenir temporal de las criaturas [8].

3 *Todas las cosas*, πάντα, sin artículo, porque se refiere a todas y a cada una de las criaturas, sin excluir ningún género o especie. Con artículo designaría el universo. *Por él*, διά con genitivo. Podía indicar la causa instrumental, pero también puede indicar la causa principal y única, la acción del Padre (Rom 11,36; 1 Cor 1,9) y la acción intermedia, pero principal y única del Verbo. En la *koiné* se amplía el sentido de δία con genitivo. El Verbo no es causa instrumental del Padre, pues es igual a él. Tampoco es cierto que se considere aquí como agente principal intermedio. El texto atribuye toda la creación al Verbo llana y sencillamente. La idea de que el Padre crea por el Hijo está en Hebr 1,2.

Existen, ἐγένετο, aoristo singular porque el sujeto es neutro. Considera la creación como un hecho nada más, mientras que en 3,9 se considera como acción pasada, que perdura en sus efectos, *cuanto existe*, ὃ γέγονεν. *Sin él*, χωρὶς con genitivo puede significar: *a)* separación en general; *b)* separación de lugar, fuera, extra; *c)* separación virtual, como aquí y en 15,5. Así tenemos la creación natural (1,3) y la sobrenatural (15,5) atribuida a Cristo. *Nada*,

[8] Cf. F. Bruce Vawter, *What Came to be in Him was Life*: CBQ 25 (1963) 401-406.

existen por El, y sin El nada empezó de cuanto existe. [4] En El estaba

---

οὐδὲ ἕν, la lectura es cierta. Ni una sola cosa. Puede tener el mismo sentido que οὐδέν.

4a *En él.* Con sentido locativo y no causal, que antes ha expresado con διά. Se trata de la vida que hay en el Verbo. Por esto usa el verbo εἰμί, que usó en el v.1. Cuando habla de las criaturas se sirve del verbo «llegar a ser». La vida se identifica después con la luz, que es el Verbo. El Verbo tiene la vida en sí, como la tiene también el Padre (5,26). *Estaba,* imperfecto de eternidad y duración como en 1,1 y como corresponde a lo que es divino. *La vida,* lit. *vida,* sin artículo, a modo de predicado, atendiendo más a la cosa en su esencia. ¿Qué vida es ésta? La vida que Cristo tiene como hombre se llama ψυχή (10,11.15), lo mismo que la vida natural de los hombres (12,25). Pero la vida que tiene del Padre eternamente es ζωή, vida divina, eterna (1 Jn 1,2; 5,11.12). El Padre comunica esta vida al Hijo (5,26; 6,57), con plenitud. Por esto es «la vida» (Jn 14,6). ¿Por qué se dice ahora que en el Verbo está la vida eterna, si esto ya lo dijo cuando afirmó que existía en el principio y que era Dios? Porque ahora entra a tratar del Verbo como fuente y principio, como causa de la vida de los creyentes. Tiene, pues, aquí «vida» un sentido divino, relativo y causal; el mismo que tiene cuando Cristo dice que es la resurrección y la vida (11,25). Toledo dice muy bien: Cuando presentó al Verbo como principio del orden natural, de la vida natural, dijo: *todo fue hecho por él.* Ahora, cuando lo presenta como principio del orden sobrenatural, dice: «En él estaba la vida». Damos, pues, a «vida» el sentido que tiene en todo el resto del evangelio (Toledo).

4b *Y la vida.* La conjunción progresiva sirve para declarar el sentido de la vida. Hasta ahora el sujeto ha sido el Verbo. Ahora la misma persona del Verbo es designada con un nombre nuevo: *la vida.* Por esto y porque es sujeto lleva artículo. *La luz* con artículo, aunque es predicado, porque, según Toledo, se refiere al mismo Verbo, a la luz verdadera, a la luz única, la luz anunciada por los profetas. De hecho, «la luz» empieza a personificar al Verbo desde ahora. *Vita non sum, nisi iis quibus lux sum* (Toledo). Con la fórmula *cuanto existe,* que parece pleonástica, cerró definitivamente lo que se refiere a la creación natural. Ahora con las dos ideas nuevas de vida y luz, atributos fundamentales de Cristo Salvador, entra en el orden de la redención. Todo el que es iluminado por el Verbo recibe «la luz de la vida» (8,12). La acción de Cristo como salvador es la de iluminar, la de dar la vida. Dios es luz (1 Jn 1,5) y todo el que participa de su ser se hace luz. El Verbo nos da participación en el ser de Dios y nos ilumina. Aunque el Verbo como creador se puede llamar luz de los hombres, esta terminología no es del evangelio. Tanto la luz como la vida pertenecen al plano de lo sobrenatural. Luz como vida, tiene un sentido ontológico.

¿De qué tiempo trata este verso? Aunque se puede referir al Verbo antes de su encarnación, se trata principalmente del Verbo

la vida, y la vida era la luz de los hombres. 5 Y la luz luce en las tinie-

---

ya encarnado *(ensarkon).* Así se deduce del resto del evangelio. «Yo soy la luz del mundo» (8,12), se refiere al Verbo encarnado. Cf. 3,19; 12,46. Es luz del mundo, mientras está en el mundo (9,5; cf. 12,35-36). Antes de la encarnación la luz se atribuye al Padre (5,37-39). El Padre prepara para Cristo lo mismo a los individuos (6,37.44.45.65) que a la humanidad en general (4,34-38). Y en este sentido es luz. El Hijo viene a continuar la obra del Padre. *Era la luz.* El imperfecto indica la potencia iluminadora del Verbo encarnado y toda la duración de su misión. En el período histórico del Verbo encarnado engloba toda su acción iluminadora a través del Espíritu y de la Iglesia. Aun antes de la encarnación todos los bienes sobrenaturales se daban por méritos del futuro Redentor. Así se explica que el Cordero fuera inmolado desde el principio del mundo (Ap 3,8).

El empleo de la metáfora *luz*, para significar la vida que el Verbo redentor da a los hombres, está justificado por el lenguaje del Antiguo Testamento y por la naturaleza misma de la vida sobrenatural. La luz en el AT se aplica a Dios como salvador de los hombres y se dice también de la misma salvación. A veces alterna con vida (Sal 35,10). La luz-salvación es un don mesiánico (Is 8,22-9,2; 60,1-3.19-22; Miq 7,8s.). Puede alcanzar a todos los pueblos (Is 42, 6; 49,6; 60,3). Sin metáfora podríamos traducir: y la vida era la salvación de los hombres, la causa de su salvación.

La salvación mesiánica es de hecho una luz y transformación eminente, como participación de la gloria y de la santidad de Dios (1 Jn 1,5). Los que conocen al Padre y al Hijo poseen la vida eterna (17,3). Cristo luz transforma todo el ser del hombre: su inteligencia, su voluntad, su vida entera, llenándolo de la gloria, que le ha quitado el pecado (Rom 3,23). La justificación es una iluminación. Nótese que la acción iluminadora de Cristo no consiste sólo en su magisterio, sino en el conjunto de toda su obra, por la cual nos da el ser nuevo de hijos de Dios, hijos de la luz (12,36). Maldonado dice que el genitivo *de los hombres* tiene sentido pasivo: *qua homines illuminatur.* Da tres razones para el sentido *sobrenatural* de *luz: a)* su identidad con la vida; *b)* el contexto inmediato, a saber, v.5.9, y el contexto remoto, 3,19; 8,12; 9,5; 12,35s; *c)* las tinieblas que se oponen a la luz se refieren a la corrupción de costumbres y a los errores morales (Rom 13,12; 2 Cor 6,14; Ef 5,8; 1 Jn 1,5.6; 2,9).

5a *La luz* con artículo tiene sentido concreto y personal. Es el Verbo encarnado. La conjunción une esta proposición a la precedente y marca un progreso en la descripción de la luz y del fin por que se ha puesto. *Luce* no es un simple presente histórico que refiere un hecho pasado con viveza. Comparado con el aoristo del segundo hemistiquio, está lleno de fuerza y de duración y expresa toda la acción iluminadora del Verbo en su historia temporal y en la de la Iglesia. Se puede llamar presente *trascendente,* que expresa el sentido universal del tiempo en la acción iluminadora del Logos.

Cristo *es* la luz del mundo, porque con su vida y con su palabra ha dejado en el mundo la fuente de la energía sobrenatural. Después de su partida al Padre sigue siendo la luz por medio de su Espíritu y de sus apóstoles, que dan testimonio de él, transmiten su palabra y ejercen sus poderes. Aun después de la Ascensión *la luz verdadera luce* (1 Jn 2,8).

En las tinieblas. Es una metáfora para designar a los hombres sin Cristo o contra Cristo, sin Dios o contra Dios. Toda vida que vive al margen de Cristo o contra Cristo se llama tinieblas. Como la luz tiene un sentido vital y complejo, así las tinieblas, que se le oponen. Ya San Jerónimo menciona en primer plano a los judíos. La forma gramatical insinúa más bien una coexistencia entre la luz y las tinieblas, que implica resistencia por parte de las tinieblas y fuerza por parte de la luz. Aunque la luz, la verdad moral, la santidad y la fuerza de Dios está entre los hombres, ellos siguen bajo el influjo del pecado y del diablo, príncipe de las tinieblas.

5b *No la recibieron.* El tiempo aoristo propio de las criaturas, que contrasta con el presente, de fuerza y duración, propio de la luz. La resistencia de las tinieblas se considera como un hecho sin más. Καταλαμβάνω puede tener dos sentidos: *a)* comprender, entender, recibir, y *b)* coger, vencer, sofocar. Orígenes, muchos Padres griegos y bastantes modernos optan por el segundo sentido, que implica hostilidad y lucha de las tinieblas contra la luz. Es idea que está en el evangelio. El sentido sería: «la luz luce en las tinieblas, *porque* las tinieblas no lograron vencerla y ahogarla». Nosotros preferimos el sentido *a)* por la analogía con los v.9ss, que recogen esta idea, después de la digresión del Bautista. Jn 3,19-21 favorece también esta explicación: aunque la luz luce en medio de las tinieblas, las tinieblas no la han recibido. Muchos de los textos que se citan a favor de *b)* no tienen el sentido hostil que se pretende. Jn 12,35 trata de las tinieblas materiales; 6,17 no tiene una lectura cierta y trata también de las tinieblas materiales; 8,3.4 no tiene sentido hostil. Todo el verso tiene un fondo de ponderación y sentimiento grande. A Juan le ha herido, lo mismo que a Pablo, la actitud rebelde de su pueblo frente al Mesías [9]. Sobre el uso de los tiempos en toda esta perícopa (1-5) nótese con San Cirilo cómo contrapone el ser y acción de las criaturas con el ser y acción del Verbo. Para el ser y acción de las criaturas usa el aoristo. Para el ser y acción del Verbo usa del imperfecto y del presente. Tiempos de duración, que expresan una realidad eterna, siempre existente. San Cirilo llama ἀδιορίστως estos imperfectos del prólogo, porque carecen de determinación temporal, son indefinidos y eternos [10].

[9] Cf. W. Nagel, *Die Finsternis hat's nicht begriffen:* ZNTW 50 (1959) 132-37.
[10] *In Joh 1,1;* l.1 c.1: MG 73,29. Sobre el dualismo *luz-tinieblas* en Qumrân cf. L. Coporferri: VD 36 (1958) 228; J. Jeremias: ExpT 70 (1958-9) 68s.

blas, y las tinieblas no la recibieron. [6] Hubo un hombre, enviado por Dios, por nombre Juan. [7] El vino para dar testimonio, para dar

---

Testimonio de Juan. Acción de la luz en los creyentes. 1,6-13

En este segundo círculo se relaciona la misión de Juan con la del Logos-Luz de vida. La misión de Juan fue dar testimonio del Logos-Luz (6-8). La misión del Logos, en cambio, fue la de dar la vida a todos los que lo han recibido (9-13).

6. La persona de Juan y su misión dan un color más histórico a este párrafo. Los tres versos que tratan de Juan entran plenamente en el sentido del prólogo porque se relacionan histórica y lógicamente con la aparición del Logos. La parte central de esta estrofa (6-13) se centra en el Logos identificado con la luz (9-13). La misión de Juan es sólo introducción. En el v.6 la Vulgata distingue sólo *dos* proposiciones. Nosotros distinguimos *tres* con las ediciones críticas del griego. Así lo exige el sentido, que resalta más la importancia de la misión, y el paralelismo gramatical. El v.7 es también trimembre, como el v.1.

Hubo. Tanto el aoristo como el verbo ἐγένετο corresponden a los actos temporales y limitados de las criaturas. *Un hombre,* subraya el carácter puramente humano del personaje, en contraposición con el carácter trascendente del Logos (1,1). La historia del Bautista fue temporal, momentánea, como la de todos los hombres. Su misión divina le pone por encima de los demás. La misión de parte de Dios tenía gran importancia en Oriente y más en el pueblo hebreo, que mezcla su historia con la de sus profetas. *Juan* equivale al hebreo *Johana* = Yavé es benigno, misericordioso. Nombre escogido por Dios (Lc 1,13; 2,60-64) para anunciar la era de la misericordia y de la gracia. Zacarías alude a la etimología del nombre dos veces (Lc 1,72.78) [11]. Hasta diecinueve veces se menciona Juan en el cuarto evangelio, equivalente al «Bautista» de los sinópticos. En cambio, nunca se menciona Juan el Evangelista. Obsérvese el sentido ascendente de las tres proposiciones. Cada una da su nota propia determinativa de la persona. La última cierra la descripción personal.

7 La importancia de la misión de Juan aparece en este verso de tres proposiciones finales y ascendentes. La 1.ª general: *dar testimonio;* la 2.ª concreta el objeto del testimonio: *testimoniar sobre la luz;* la 3.ª especifica el fin del testimonio: *para que todos creyesen* por su medio; δι' αὐτοῦ difícilmente se puede referir a la luz con sentido final: para que todos creyesen *en la luz.* La preposición tiene sentido causal en 1,3. A veces se omite la persona en quien se cree, porque se entiende claramente, como aquí. *Testimonio, testimoniar* expresan conceptos fundamentales en el cuarto evangelio. Dar testimonio fue la misión propia y esencial de Juan. Los que le precedieron anunciaron al Mesías futuro. El lo señaló con el

[11] Cf. R. Laurentin, *Traces d'allusions étymologiques en Lc 1-2:* B 37 (1956) 435-56.

testimonio sobre la luz, para que todos creyesen en El. [8] El no era la luz, sino el testigo de la luz. [9] La luz verdadera existía, la que ilumina

---

dedo [12]. El testimonio lo da el que ve para los que no ven. Juan vio al Espíritu descender sobre Jesús (1,32s). El testimonio se relaciona con la fe, a la que precede y funda. La fe de los primeros discípulos empezó apoyándose en el testimonio de Juan (1,35ss). Πιστεύειν sale 98 veces en Jn y 9 en sus cartas, por un total de 241 en el NT *a)* Con dativo, creer a Dios o a Cristo, que hablan. *b)* Con acusativo y ὅτι o εἰς, cuando Dios o Cristo se consideran como objeto de la fe. Cuando no se expresa el objeto de la fe, se entiende que es Cristo y su evangelio. La fe de los primeros discípulos empezó apoyándose en su testimonio (1,35ss).

8 Por la forma bimembre y porque resume el v.7, este verso se parece al v.2. La énfasis recae en el hemistiquio negativo: *él no era la luz*. Cristo lo llamó lámpara (5,35). Es probable la intención apologética contra los que supervaloraron la misión de Juan (1,20; 3,26; Mt 9,14s). En Efeso encontró Pablo algunos que sólo habían recibido el bautismo de Juan (Act 19,1-6). Algunos lo tuvieron por Mesías.

9 El primer problema de este verso es su construcción gramatical. El participio ἐρχόμενον puede concertar con el nominativo φῶς o con el acusativo ἄνθρωπον. Los antiguos siguen esta segunda construcción con los Padres y las versiones (Toledo, Maldonado, Corluy, Knabenbauer, Schlatter, Wikenhauser, Leonard, Prat). La primera construcción es de Teodoro de Mops., reconocida como posible por los Padres y seguida por la mayoría de los modernos (Calmes, Lagrange, Bouyer, Tillmann, Durand, Vosté, Overney, Braun, Hendriksen, Bernard, Lightfoot, Barret, Bauer, Schick, Dorado, Orbiso, Fernández, Martín Nieto), y adoptada por todas las ediciones críticas (Bover, Merk, Vogels, Nestle, Nolli). Podemos distinguir tres explicaciones:

a) La luz verdadera existía, la que ilumina a todo *hombre que viene* al mundo (Vg).

b) *La luz* verdadera, que ilumina a todo hombre, *venía, vino* al mundo.

c) *La luz* verdadera existía, *la que ilumina* a todo hombre *con su venida* al mundo, *viniendo* al mundo.

a) Tiene a su favor: 1.º) las traducciones más antiguas y la explicación de los Padres y autores más antiguos; 2.º) la proximidad del participio ἐρχόμενον con el acusativo ἄνθρωπον; 3.º) «todos los que vienen al mundo», «los que vienen al mundo» era entre los rabinos sinónimo de hombre (cf. Schlatter y Maldonado). Zahn objeta a esta razón que el idiotismo *sustituye* a hombre en la literatura rabínica, pero nunca se *añade*. En nuestro verso habría un pleonasmo sin sentido; 4.º) recientemente T. F. Glasson hace notar

[12] AG., *In Io tr.* 4,1. Sobre el testimonio cf. A. VANHOVE, *Témoignage et vie en Dieu selon le IV év.:* Ch 6 (1955) 150-71; I. DE LA POTTERIE, *La notion de témoignage dans St. Jean:* SPag II 193-208; *L'emploi de εἰς dans St. Jean et ses incidences théologiques:* B 43 (1962) 366-87.

que en la literatura rabínica se habla de una preexistencia prenatal en la cual el hombre es instruido en la Torah. Juan contrapone el Logos a la Torah [13].

b) Las razones principales son de orden interno, de contexto próximo y remoto: 1.º) En el prólogo se habla de la venida del Verbo y de la luz al mundo (5.10.11.14). 2.º) En el resto del evangelio se habla de la venida de la luz (3,19; 12,46), más frecuentemente de la venida de Cristo. El Mesías es designado con el título de «el que ha de venir» (4,25; 6,14; 9,39; 11,27; 16,28; 18,37). 3.º) La gramática no se opone, pues en arameo y en griego es frecuente la forma perifrástica y equivale a un imperfecto de duración. Se encuentra en el NT y en Jn 1,28; 2,6; 3,23; 10,40; 18,18.

Contra esta razón se alega la excesiva distancia entre el participio y el verbo «era». Nunca se encuentra entre los dos una proposición relativa intermedia. Otra razón más seria es que la venida de la luz o de Cristo nunca se presenta en imperfecto con sentido de duración. Siempre se expresa con aoristo o perfecto (1,11.31; 3,2.31; 5,43; 7,28; 8,14; 9,39; 10,10; 12,47; 16,28; 18,37). Por esto, algunos autores traducen con perfecto, dejando el imperfecto. De hecho el imperfecto de εἰμί suple al aoristo. Pero esta explicación tropieza con el sentido de la forma *perifrástica*, que es de duración y continuidad, idea que no aparece cuando Juan habla de la venida de la luz o de Cristo.

c) Movidos por estas razones, otros autores renuncian a las dos explicaciones *a) b)* y distinguen tres miembros, bien haciendo sujeto expreso de todo el verso al Logos, y a la luz haciéndola predicado (Mollat, Boismard). El Logos era la luz, la que ilumina a todo hombre, la que viene al mundo. Bien dejando a la luz como sujeto (Murillo, Bover), que es la construcción adoptada en nuestra traducción. Esta explicación tiene a su favor las razones de contexto próximo y remoto, porque la venida se refiere a la luz, y salva la dificultad de la distancia entre el participio y el verbo «era», pues el participio no afecta al verbo «era», sino a toda la proposición relativa inmediata. También evita la dificultad del sentido de duración que se da a la venida con la forma perifrástica, pues no admite tal forma perifrástica en este caso. El participio no se une con el verbo «era», sino que forma por sí solo una oración explicativa o modal. ¿Cómo ilumina al hombre la luz verdadera? Viniendo al mundo o con su venida al mundo. El Verbo es luz de los hombres precisamente con su venida al mundo. De aquí la insistencia con que se habla de la venida, de la aparición de la luz (9,5). Otras dos razones de estilo favorecen esta explicación: 1.ª) el verbo «era» conserva su sentido de duración y perfección que tiene en el v.1 y que se armoniza muy bien con el sentido del adjetivo «verdadera», adjetivo de perfección, y con el v.8. Aunque Juan no

[13] Cf. ZNTW 49 (1958) 288-99; H. CLAVIER, *L'accès au Royaume:* RevHPhRel 22 (1942) 1-29.215-39, considera (p.237) como la más tradicional y gramatical la lectura de la Vg.

a todo hombre, viniendo al mundo. 10 Estaba en el mundo, y el mundo

era la luz, ésta existía. 2.ª) Este verso tiene tres miembros, como los dos inmediatos siguientes y como 1,7. Construimos, pues, así:

Existía la luz verdadera,
la que ilumina a todo hombre
viniendo al mundo.

La proposición participial la traducimos por el gerundio castellano, que tiene valor explicativo. Afecta inmediatamente a «ilumina».

Existía, imperfecto de duración y perfección como en 1,1, pero con más relieve histórico, porque se contrapone y coexiste con Juan, de quien ha negado que fuese (no era) *la luz. La luz verdadera* se aplica a Cristo. El adjetivo ἀληθινὸν, que sale 28 veces en el NT, se encuentra 9 en Jn, 4 en sus cartas y 10 en Ap, indica perfección, mientras ἀληθής indica realidad. Lo que ya indicaba *la luz,* ahora se subraya con el adjetivo. Juan no era *la luz,* sino el testigo de la luz. *La luz* es Cristo, la luz verdadera y única que puede iluminar a todo hombre. Dios verdadero es el auténtico, en oposición a los ídolos (17,3; 1 Jn 5,20); testigo verdadero se opone al falso (19,35); pan del cielo verdadero, reúne todas las cualidades del que ha bajado del cielo, en oposición al maná, que no era verdaderamente del cielo (6,32); la viña verdadera es la que tiene todas las condiciones para influir en los sarmientos y que den fruto (15,1). Jesús es la luz divina, mesiánica, que puede iluminar, dando la auténtica vida de Dios, a todos los hombres. *Ilumina,* conforme a lo que hemos dicho en 4-5, tiene un sentido amplio y vital, equivalente a *salva,* pues expresa figuradamente toda la misión y obra del Verbo Redentor. *Viniendo,* con su venida y encarnación. Abarca toda la actividad visible e histórica del Verbo encarnado, no sólo el momento de la misma encarnación. El uso del participio es frecuente para suplir a una oración relativa o de tipo circunstancial (4,6.9.14.31.39; 9,1.12.25; 10,1.12; 15,2).

10 El evangelista piensa en la presencia histórica del Verbo. Por esto el pronombre es masculino, aunque el sujeto inmediato anterior era la Luz, neutro en griego. Las tres proposiciones paratácticamente unidas tienen cierta unión lógica, siendo la principal la tercera. Que el mundo no conociera al Logos no tiene explicación, pues el Logos estuvo en medio de él y el Logos era su Creador. Las dos primeras proposiciones sirven para realzar la gravedad del pecado del mundo. Lógicamente se subordinan a la tercera. Verso cargado de profundo sentimiento.

El mundo, de un total de 185 ejemplos en el NT, corresponden a Jn 78, a sus cartas 24 y al Ap 3. Puede significar el universo (raro), los hombres (frecuente), los que no conocen o son enemigos de Dios y de Cristo (sentido peyorativo y moral). Los judíos representan esta actitud hostil y son el mundo enemigo de Cristo.

existió por El, y el mundo no le conoció [11] Vino a los suyos y los suyos
no lo recibieron. [12] Mas a cuantos lo recibieron, les dio poder para

---

En 9.10 se refiere principalmente a los hombres, como se ve por 10c (no le *conoció).* Para los griegos el *kosmos* era el universo como bello, para los judíos, como reflejo del poder y gloria de Yahvé, para Pablo y Juan la acepción específica es moral y soteriológica, la creación todavía no redimida, al margen de la luz o contra la luz, sin Cristo o contra Cristo [14]. *No le conoció* en sentido afectivo y voluntario más que intelectivo, por el significado del hebreo *iadah* y por el v.11 *(no le recibieron).* El aoristo expresa el hecho histórico. Todo el verso se refiere a la presencia histórica del Verbo entre los hombres.

11 Juan, como Pablo, siente en el alma la incredulidad de su pueblo. El desconocimiento del mundo se concreta aquí en la incredulidad del pueblo judío. En el NT τὰ ἴδια se refiere a las cosas propias de uno, sobre todo, la casa (16,32; 19,27). Oἱ ἴδιοι son los parientes y familiares, los compañeros (13,1; Act 4,23; 24,23; 1 Tim 5,8). El pueblo de Israel era especial propiedad del Mesías (5,58; 16,15; 17,10). Era el pueblo de Jesús, según la sangre [15].

Recibieron equivale al «no conocieron» del verso anterior y al creyeron del v.12. Tiene sentido moral, no aceptaron la misión, el mensaje de Cristo. La concisión y la repetición de «los suyos» reflejan el hondo sentimiento del evangelista y la gravedad del pecado de los judíos.

12 En 12.13 expone el lado positivo de la misión del Verbo: la vida que da a los que le han recibido. *Cuantos*, todos, ya sean judíos o gentiles. No hay más que una condición limitativa: *recibir, creer.* Esta única condición para la agregación al nuevo pueblo de Dios va en relieve gramaticalmente al quedar en un nominativo absoluto, puesto al principio de la frase (literalmente «mas cuantos le recibieron...»). El miembro último (*a los que creen...*) determina el sentido de *recibieron. Les dio*, gratuitamente. La vida es un don. *Poder*, ἐξουσίαν, facultad jurídica y real para una cosa. Este poder lo tienen objetivamente todos los hombres por la redención, subjetivamente y de hecho sólo los que creen y se unen a Cristo. El poder no se separa del hecho, como la fe no se separa de la vida o de la filiación. La fe es la entrega total a Cristo, inteligencia y corazón. El v.13, que habla del hecho del nacimiento divino, prueba que el poder supone la misma realidad y el hecho. «Poder para llegar a ser hijos de Dios» y «haber nacido... de Dios» son dos expresiones de una misma realidad, son aspectos de la misma vida divina. Aquí se mira en su lado jurídico y potencial

[14] Cf. D. Monleras, *El concepto ético-cristiano del mundo según San Juan:* EstF 53 (1952) 161-98.343-72; F. M. Braun, *Le monde bon et mauvais de l'évang. johannique:* ViSp 88 (1953, I) 580-98; 89 (1953, II) 15-29; Chr. Senft, *Monde:* VB 182-84; E. B. Allo, *L'évang. spirituel* p.177-83; W. Grossouw, *Pour mieux comprendre St. Jean* p.91-100; Ch. Hauret, *La despedida del Señor* (Madrid 1955) nota G p.309-314; ThWNT III 867-96.

[15] Cf. J. Jerwel, *Er kam in sein Eigentum:* StTh 10 (1956) 14-27. Los suyos son todos los hombres en la teología gnóstica.

llegar a ser hijos de Dios, a los que creen en su nombre. [13] Los cuales han nacido, no de la sangre, ni del deseo de la carne, ni de la voluntad

---

y luego se mira en su realidad objetiva. El estilo cíclico de Juan tiende a mirar un mismo objeto en todas sus caras.

Por el contexto se ve que el poder recibido es extrínseco a la naturaleza humana. En este sentido ἐξουσία se diferencia de δύναμις, poder inherente a la naturaleza. *Les dio poder* se podría traducir simplemente: *les concedió*. Un mismo verbo hebreo *natan* equivale a «conceder» y a «dar poder». Esta explicación filológicamente es más aceptable. *Hijos*, τέκνα, que indica mejor la realidad de la filiación (11,52; 1 Jn 3,1.2.10). La adopción se funda en la realidad ontológica de la gracia y unión con Cristo.

Los que creen, en participio presente, son los cristianos. *En su nombre* se podría traducir: *en El*. El nombre en hebreo equivale a «persona». *Creer, creer en él* tiene un sentido concreto en el NT. Es creer en *Jesús*. Por esto el nombre aquí no se refiere ni al Logos ni a la Luz, sino a Jesús, nombre histórico, que está latente en todo el prólogo y aparece por primera vez en 1,17. Los que creen son los que viven de hecho la unión con Jesús, tanto sus discípulos personales como los que llegaron a la fe por los discípulos (17,20) y forman la comunidad cristiana cuando Juan escribe.

13 *Los cuales han nacido. a)* Lectura plural. Hay otra lectura *b)* en singular: *el cual ha nacido*, y se refiere a la concepción y nacimiento virginal del Señor. La lectura *a)* refiere el nacimiento a los cristianos y trata de la regeneración por la gracia. Es cuestión debatida entre los mismos católicos [16]. La crítica externa está toda por *a)*, así los manuscritos como las versiones y Padres. Recientemente ha sido confirmada por P66 y P75. Sólo tiene en contra el codex b (Veronense) del siglo IV o V y a Tertuliano. Justino, Ireneo, Hipólito parecen también en contra, pero no es cierto. San Ambrosio una vez aplica a Cristo 1,13, pero las más lo aplica a los cristianos [17]. Todas las ediciones críticas leen en plural y la universalidad de los exegetas [18]. El contexto más bien exige el plural, porque se explica el v.12, que trata del nacimiento segundo de que habla Jesús a Nicodemo. Juan no menciona la generación virginal de Jesús y, en cambio, habla repetidas veces de la generación sobrenatural de los fieles. Este segundo nacimiento es el gran don que nos da Cristo. Lo acentuado que está el lado negativo (ni de san-

[16] Cf. Th. Calmes, *Étude sur le prologue du IV évang.*: RB 8 (1899) 233; 9 (1900) 391-396 F. M. Braun, *Qui ex Deo natus est (Joh 1,13)*: MélG p.11-31; J. Schmid, *Joh 1,13*: BZ (N. S.) (1957) 118-25; F. Spadafora: RivB 2 (1954) 222; G. Castellani, *De Jn 1,13 in quibusdam citationibus patristicis*: VD 32 (1954) 155-57; J. A. Oñate, *Qui non ex sanguinibus, sed e Deo nati sunt*: CultB 2 (1945) 311-12; R. Laurentin, *Luc I-II* p.137 not.2; Dorado, *Praei* n.254 p.75 también lee en plural; Braun: RevTh 57 (1957) p.81 reconoce que Bodmer I mantiene el plural con la masa de los manuscritos griegos; A. Houssiau, *Le milieu théologique de la leçon egenêthê*: SP II 170-88.

[17] *Explanat. in psalm.* 37,5 (CSEL 64,140) aplica a la generación de Cristo; a la generación de los cristianos en *Expl. in Ps. 36,32; Expl. in Ps. 48,5; Ps. 61,31*. Justino, Ireneo Hipólito han podido también hablar de la generación de Cristo, aun leyendo en plural Tertuliano ciertamente lee en singular, *De Carne Chr.* 18 y 19.

[18] Recientemente leen en singular Mollat (BJ); F. M. Braun: MélG; *La Mère des Fidèles* (París 1954) p.33-38.193; Boismard, *Prologue* y en RB 57 (1950) 401-408; Martín Nieto, o.c., p.71.

del hombre, sino de Dios. [14] **Y el Verbo se hizo carne, y habitó entre nosotros, y contemplamos su gloria, gloria como de Unigénito que**

---

gre... ni de carne... hombre...) se explica mejor si Juan alude a la generación natural y universal de todos los hombres, más bien que a la particular de Cristo.

El principio de la generación sobrenatural de los cristianos, si leemos en plural, como es moralmente seguro, lo expone doblemente, conforme a la ley del paralelismo hebreo: negativa y afirmativamente. La exposición negativa *(no de la sangre... ni del... ni de...)* se puede explicar doblemente: *a)* Independientemente del libro de la Sabiduría: *sangre* = semen del hombre, expresado en plural hebreo y eufemísticamente; *voluntad de la carne* = fuerza ciega de la concupiscencia; *voluntad del hombre* = fuerza racional y libre del hombre. Menciona sólo al hombre, porque natural y socialmente es la parte principal. La mujer en la mentalidad oriental engendra para el hombre. *b)* Pero Juan se inspira en Sab 7,1-2, que pone tres principios en la generación natural humana: *la sangre* de la madre, *el semen* del padre y *el placer*, compañero del sueño. Juan ha suavizado las dos expresiones que se refieren al padre y al placer y excluye los tres principios que concurren a la generación natural, la madre, el padre y la fuerza de ambos [19].

La causa positiva es *Dios*, el Padre, según el lenguaje del cuarto evangelio. Esta generación divina se menciona en 1 Jn 3,9; 4,7; 5,1.4.18. Somos hijos de Dios y Dios es nuestro Padre (20,17). En 3,5 la causa positiva se atribuye «al agua y al Espíritu». En 1 Jn 2,29 es Cristo. En resumen, Juan afirma que el principio de nuestra regeneración no es nada humano, sino que toda la fuerza viene de Dios.

La gracia y la verdad del Logos encarnado. 1,14-18

Tercer círculo. Juan contempla el mismo rostro del Logos encarnado: su trascendencia, su venida a los hombres, su influjo salvador en los fieles. Vuelve a recordar el testimonio de Juan. Sólo olvida en esta definitiva contemplación la infidelidad de los judíos.

14 Hemos llegado a la cumbre del prólogo y de la fe cristiana. Dios que vive visible entre los hombres, a través de las obras y palabras de su humanidad, para darles la gracia y la verdad, la salvación. El verso tiene cinco proposiciones: las tres primeras van precedidas de la conjunción καί, de sentido copulativo. Las dos últimas son más bien incisos y aposiciones, que explican «la gloria» del Logos encarnado. En los cinco miembros hay un trasfondo bíblico lógico y verbal, que es necesario tener presente para penetrar en la hondura del pensamiento.

a) *Y el Verbo se hizo carne*. Tenemos el mismo sentido progresivo del «kay» y la misma forma paratáctica del principio del prólogo. La conjunción «kay» suple al sujeto «Logos» en la proposi-

[19] Cf. A. Viard, *Singulier ou pluriel dans Jn 1,13?*: AmiCl 68 (1958) 516-20.

ción *b)* y *c)*. El «Logos» es el sujeto acentuado de todas las proposiciones, que ahora reaparece y marca el comienzo de la estrofa literaria definitiva. El aoristo ἐγένετο señala un momento de la historia y se aplica en el prólogo a las criaturas que empiezan (1,3.6.13). La misma persona, que es Dios (1,1), se hace hombre, sin transformarse, pues posee la gloria de Dios y sigue siendo el Unigénito (1,18).

Carne [20], en hebreo *basar*, tiene sentido concreto de hombre, designado según su parte frágil (Is 40,5; Lc 3,6; Mt 24,22; Jn 17,2). Tanto por el trasfondo bíblico (antítesis entre el pneuma y la carne, entre Dios y el hombre), como por la unión material del «Logos carne», dejando para el final el verbo, prueban un contraste y antítesis marcado, según Is 40,6-8. Los dos extremos, infinitamente distantes y antitéticos, se unen por la encarnación. El mismo que existe *ab aeterno* ahora empieza a existir como hombre. Pablo expresa lo mismo, diciendo que Cristo es hijo de David «según la carne» (Rom 1,3).

En la insistencia de Juan sobre la realidad humana de Cristo (1 Jn 4,2-3; 2 Jn 7) se puede ver cierta intención apologética contra el docetismo naciente, aunque la idea principal es el acercamiento de Dios a los hombres, que subraya el verbo *habitó*, que sigue a continuación y antes ha expresado con la frase «Estaba en el mundo» (v.10).

b) *Habitó* tiene un profundo sentido teológico, como prueba el trasfondo bíblico de la habitación de Yavé en medio de su pueblo, y el mismo verbo ἐσκήνωσεν. Existe una historia y teología de «la presencia» en la Escritura. Yavé habitaba en el tabernáculo (Ex 29,43-46; Lev 26,12; Sal 77,60) y más tarde en el templo (Sal 25,8; 3 Re 8,10-13). Los profetas han dado un sentido mesiánico a esta habitación de Yavé y alargado su perspectiva (Jl 4,17; Ez 37,26s; Zac 2,14). Siguiendo la proyección de los profetas, 2 Cor 6,16 habla de la habitación del Dios vivo en el templo vivo de los creyentes. En esta misma línea habla Juan de la habitación del Logos en medio de los suyos. Habitación que es real y sensible. Ahora se cumple el *Immanû-el* de Is 7,14.

A la misma teología de «la presencia» nos lleva el verbo σκηνόω, literalmente levantar la tienda; el uso le dio el sentido general de habitar. En Juan corresponde a una terminología bíblica concreta. Se encuentra cuatro veces en Ap 7,15; 12,12; 13,6; 21,3 con un sentido técnico, que se refiere a la presencia de Dios en medio de su pueblo, sensiblemente perceptible por su gloria (Ap 21,3-4). La misma acepción técnica tiene en Ecli 24,3-4.7-8, aplicada a la habitación de la Sabiduría, que ha bajado del cielo para estar en medio del pueblo escogido. Juan depende de Ecli. La presencia de Yavé en el tabernáculo o en el templo se expresa con *Sakan*, que tiene las mismas consonantes que σκηνόω y que Aquila, Síma-

[20] Cf. S. de Ausejo, *El concepto de carne aplicado a Cristo en el IV Ev.:* EstB 17 (1958) 411-27; SPag II p.219-34; J. Goitia, *La noción testamentaria de «Sarx» en sus consecuencias cristológicas:* EstF 62 (1961) 321-30.

co y Teodoción traducen con σκηνόω y los LXX más frecuentemente con ἐπισκιάζω. De *Sakan* deriva *Sekináh*, habitación o presencia, usada por los rabinos como sustitutivo de Yavé. La presencia divina se hace sensible por «la gloria». «*Miskan Kebôdekha*», *habitatio gloriae tuae*. Israel sabe que Yavé habita en medio de él, porque «ha visto su gloria» (Ex 40,34s; 3 Re 8,10s) [21].

Entre nosotros, aunque puede abarcar a todos los hombres, de una manera especial se refiere a los creyentes, a los que han recibido la luz. La presencia de Yavé era esencialmente dinámica, activa, a favor de Israel y en contra de sus enemigos. Israel veía la gloria de aquella presencia y experimentaba la acción salvadora de la misma. Esto mismo ocurre ahora. La presencia del Logos es activa y dinámica, a favor de los suyos, que son también los que contemplan su gloria.

c) *Contemplamos* con los sentidos, como cosa admirable y grata. El sentido físico y corporal es constante en Juan (cf. 1 Jn 1,1; Jn 1,32.38; 4,35; 6,5; 11,45); aunque no excluye la contemplación interior y espiritual de la fe, el ojo propio para ver la gloria del Verbo.

Gloria, δόξα, *kabôd* en hebreo, *yekara* en arameo, con un sentido ontológico y objetivo. Se puede identificar con el mismo *ser* de Dios, en cuanto se revela en obras y palabras. *Yekara* es también uno de los términos que sustituyen en la literatura rabínica el tetragrama divino. La presencia de Dios va siempre acompañada de la gloria. El templo es *Miskan kebôdekha*, habitación de tu gloria (Sal 25,8). La gloria de Yavé varía según sus manifestaciones. En el tabernáculo, en la nube, en el templo, en el arca y en los querubines se manifiesta a favor de Israel como poder salvador, gracia y fidelidad misericordiosa. Estamos, pues, ante un término esencialmente divino y soteriológico, propio también del Mesías, como Juan expresamente afirma, cuando aplica a Jesús Is 6,1-3. El carácter divino de esta gloria lo explicará en la proposición *d)* y el soteriológico y vital en la *e)*, cuando la declare por la gracia y la verdad. La encarnación—el Verbo se hizo carne—debe entenderse en el sentido que subrayan las frases que le siguen: «habitó entre nosotros y hemos contemplado su gloria». La gloria corresponde al Logos; la habitación y contemplación, a la carne. Porque Jesucristo era el Logos, tenía la gloria de Dios; porque el Logos se hizo hombre, habitó entre los hombres y los hombres pudieron contemplar la gloria de Dios.

La encarnación en este verso es toda la línea y realidad visible del Verbo en la tierra. Ni es sólo el principio, ni sólo el fin. La contemplación de la gloria culmina «en la hora de Jesús», en la pasión y resurrección, pero no excluye el resto de la presencia visible del Logos en la tierra. Toda su vida, desde la encarnación, refleja la gloria de Dios.

[21] Cf. D. FRANGIPANE, *Et gratiam pro gratia:* VD 26 (1948) 14-15; A. RIESENFELD, *Jésus transfiguré* (Lund 1947) p.182-84; R. LAURENTIN, *Luc I-II* p.136-40; L. BOUYER, *La Schékinah, Dieu avec nous:* BVieCh 20 (1957-8) 7-22.

d) *Como.* La Vg traduce *quasi*, que se presta a la idea de semejanza y limitación (casi), idea que excluye, con el contexto, el Crisóstomo. Aquí el adverbio es *non similitudinis neque parabolae, sed confirmationis* (βεβαιώσεως) *et definitionis* [22], es decir, la gloria que corresponde al que es Unigénito, Logos divino. La lectura que une ὡς con Unigénito es cierta críticamente [23]. *Que viene del Padre,* literalmente del Padre. La preposición παρὰ, ¿se une con gloria o con Unigénito? Unen con gloria Lagrange, Braun, Durand; con Unigénito, la mayoría (Toledo, Maldonado, Murillo, Dorado, Knabenbauer, Tillmann, Wikenhauser, Schich, Leonard, Bauer, Bultmann, Barret). La gramática les favorece, pues se une materialmente con Unigénito. La idea de que la gloria procede del Padre es de Juan (5,41.44; 17,22.24), pero del Unigénito se dice que ha salido del Padre (3,15-17; 1 Jn 4,9), o que está en el Padre (1,18). El Hijo ha venido del Padre y se expresa con la misma preposición (6,46; 9,16.33; 16,28; 17,8). Esta preposición no sirve para expresar *la generación* eterna, sino *la misión* temporal, el punto de partida de la misión del Logos. La idea de generación está incluida en el término de Unigénito y se expresa con la preposición ἐκ, *ex* (1 Jn 2,29; 3,9; 4,7; 5,1.4.18), aunque, como observa Bernard, en la *koiné* tiende a desaparecer la diferencia de estas preposiciones. Aunque *Unigénito* carece de artículo, tiene aquí un sentido concreto y trascendente, determinado por su coordinación con αὐτοῦ, el Logos, y por la δόξα, que es divina [24]. Μονογενής se aplica siempre a Jesús en Juan y corresponde al ἀγαπητός de los sinópticos y al hebreo *yahid*, que se refiere siempre a un hijo, según la naturaleza [25]. Los LXX lo traducen con μονογενής o ἀγαπητός indiferentemente [26]. La filiación de Jesús tiene todos los caracteres del orden ontológico. Es natural y distinta de la nuestra. Jesús, como hijo de Dios, nunca se coloca en el mismo plano de los demás (20,17). De la relación que guarda la gloria con la filiación única deduce Maldonado que es «natural y plena».

¿Es el Logos Unigénito por razón de una filiación eterna o temporal? El texto y el contexto exigen el primer sentido. A Cristo, como hombre, le corresponde ciertamente el título de Hijo de Dios en sentido propio, pero también como Logos *asarkos* es Unigénito. Si el ser Unigénito funda y da la medida de la gloria divina y exclusiva de Dios, se sigue que el ser Unigénito es independiente

[22] *In Ioh. homil.* 12: MG 59,82.

[23] Sobre la lectura crítica del verso y sitio del *ós* cf. P. KACUR, *De textu Ioh.* 1,14 «*glorian quasi Unigeniti a Patre*»: VD 29 (1951) 20-27. La crítica externa hace cierta la lectura d Merk, Nestle, Bover. La crítica interna inclina al autor a unir *ós* con gloria: «*quasi glorian Unigeniti a Patre*».

[24] Nos parece desacertada la traducción «gloria como la que *un* unigénito recibe de s padre». Aunque no haya artículo, se trata de *tal* Unigénito, de *tal* gloria y de *tal* Padre. Cf. ta men J. LEBRETON, *Hist. Dogm.* Tr.1 (1927) p.503 nota 6. El artículo no sigue un uso regula en la koiné. Si aquí Unigénito carece de artículo, lo tiene, en cambio, en 3,16 y 1 Jn 4,9

[25] En Sal 24,16 es el alma, el propio salmista abandonado y solo.

[26] Cf. Tob 3,15; 6,10.14; 8,17; Sal 21,20; 34,17; Sab 7,22; Bar 4,16; Jud 11,34 *Raq-Yahid*, hija muy única. *Primogénito,* πρωτότοκος, *Bekor*, tiene un sentido más genera y menos físico. Israel es primogénito de Yahvé (Ecli 36,14; Ex 4,22). Efraín (Jer 31,9), Crist (Rom 8,29; Col 1,15.18; Hebr 1,6).

de la encarnación. Como Unigénito viene del Padre al mundo. Es Unigénito en el seno del Padre (1,18). Dios entrega a su Unigénito (3,16), lo envía al mundo (1 Jn 4,9), la gloria la tiene antes de la creación (17,5). Es frecuente llamar a Dios, que envía, «Padre» (5,36.37; 6,44) y al que es enviado «Hijo» (5,23; 3,16s; 1 Jn 4,9s.14). Como el Logos y la vida, que estaban en el Padre, «se han dejado ver» (1,1; 1 Jn 1,2), así el «Hijo de Dios» se ha dejado ver (1 Jn 3,8).

e) *Lleno*, πλήρης. La Vg lo considera como nominativo *(plenum)* y lo concierta con *Verbum*. Pero es demasiada la distancia y, como en la *koiné*, πλήρης es indeclinable, puede concertar con el genitivo μονογενοῦς, *Unigeniti*, que está más próximo. Orígenes lo une con δόξαν. Es preferible unirlo con μονογενοῦς, porque πλήρης con genitivo se suele unir en el NT con una persona (Act 6,3.5.8; 7,35; 11,24; 13,10). El concepto de plenitud es relativo. Un grado de plenitud tiene Jesús (Lc 4,1) y otro Esteban (Act 7,55) y Bernabé (Act 11,24), aunque todos estén llenos. También podría ser una expresión hiperbólica para decir que tiene *mucho*. Aquí por razón del sujeto, el Logos y el Unigénito, hay que explicarlo en sentido propio y máximo. El Logos es Dios y recibe del Padre toda la gloria que corresponde al Hijo único suyo. Dios le ha dado al Hijo todo sin limitación (3,35). La plenitud que ahora se expresa con el adjetivo, luego en el v.16 se expresa con el sustantivo abstracto de πληρῶμα.

Gracia y verdad [27]. Toda la frase «lleno de gracia y verdad» va en aposición con «gloria como de Unigénito que viene del Padre» y sirve para explicar mejor la gloria del Logos, que han contemplado los discípulos de Jesús. «Gracia y verdad» se identifican objetivamente con «gloria». Tienen, pues, un sentido *objetivo* y real transcendente, lo mismo que gloria. Ese sentido *objetivo* se deduce también del adjetivo «lleno» y del verbo «hemos contemplado». Tanto la gloria como la gracia y la verdad del Logos han sido objeto de contemplación sensible. «La gracia y la verdad» tienen otra cualidad más: «han sido hechas por Jesucristo»; «la gracia» es también participada por los mismos que la han contemplado en el Logos (1,16.17). Es decir, que «la gracia y la verdad» son atributos *divinos* del Logos, *ensibles* y *comunicables*. Pertenecen *al ser* propio del Logos Unigénito y *al ser* propio de los que se unen a él. «Gracia y verdad» ntran aquí en el plano soteriológico, en el plano de la misión y bra del Logos. Como «la vida y la luz» se consideran en el Verbo or su relación con los hombres, así también «la gracia y la verdad». Están en el Logos como en causa, origen y fuente. Con toda razón elaciona Toledo *gracia* con *vida* y *verdad* con *luz* (1,4). Cristo es *ida* y *verdad* (14,6). «La gracia» es la misma vida denominada or uno de sus efectos: la complacencia que causa en el Padre. La verdad» es la luz sin el ropaje figurado y expresada en una

[27] M. Zerwick, *Veritatem facere:* VD 18 (1938) 338-41.373-77; I. M. de la Potterie, *e sensu vocis emeth in V. T.:* VD 27 (1949) 336-54; 28 (1950) 29-42; F. Asensio, *Miseordia et veritas* (Romae 1949); A. Augustinovic, *Aletheia nel IV Vangelo:* StBFLA 1 950) 161-190; P. Bonnetain, *Grâce:* DBS III p.701-1319; en S Jn 716-1293; cf. *Excursus VI.*

viene del Padre, lleno de gracia y de verdad. [15] Juan da testimonio
de El, clama y dice: Este era Aquel de quien dije: El que viene des-
pués de mí, es superior a mí, porque existía antes que yo. [16] Porque
de su plenitud hemos recibido todos nosotros, a saber, gracia por

---

forma más lógica y helénica. Como la luz se convierte en vida, así la verdad se convierte en gracia en los que la reciben. La fórmula *hesed we-emeth* que los LXX traducen con «misericordia y verdad», «gracia y fidelidad», no responde exactamente al lenguaje de Juan. *Gracia* tiene en el prólogo un sentido técnico y teológico, que ya tiene en San Pablo, y corresponde a *vida*. *Verdad* no corresponde exactamente a la fidelidad, sino que equivale a «palabra», «mandamiento», «revelación» y doctrina. Es todo el mensaje divino y la ciencia de salvación que trae el Logos encarnado, de cuya aceptación depende en el hombre la gracia y la vida. Cristo, como Unigénito, vive en Dios y conoce todos los secretos de Dios. El solo nos ha podido revelar todo el misterio divino de gracia y salvación (1,18). *Gracia* es un término esencialmente paulino. Raro en Juan (1,14.16.17; 2 Jn 3; Ap 1,4; 22,21). El hecho de que no la use en el evangelio y solamente en el prólogo favorece el contenido teológico y técnico que le hemos dado. En el evangelio se sirve del equivalente «vida», que es el término histórico usado por Cristo. *Verdad* es muy frecuente en el evangelio y alterna con *palabra*, preceptos. Siempre tiene un sentido esencialmente religioso.

15 Conforme al estilo cíclico, reaparece en esta tercera estrofa el testimonio de Juan, que se mencionó en 6-8, pero tiene ahora un colorido más vivo y más histórico. Se determina más el contenido. *Da testimonio*, presente histórico. *Clama*, en griego perfecto con significación de presente, propio de la *koiné*. La voz de Juan sigue resonando para el evangelista, como recuerdo de infancia. *Era*, eco de un testimonio pasado, al que alude. En 1,30 se sirve del presente. Juan había hablado de Jesús antes de que lo señalara con el dedo, como presente. Entre el bautismo de Jesús y Jn 1,29ss, Juan habló repetidas veces del Señor. *Después*, la preposición griega ὀπίσω puede tener sentido local (detrás) o temporal, que cuadra mejor aquí. *Superior*, la preposición ἔμπροσθέν tiene en el NT sentido de dignidad y excelencia. *Es*, γέγονεν, el verbo de las cosas que empiezan, alude al nacimiento temporal de Jesús. La preexistencia eterna está expresada con el ἦν, existía. *Antes que yo*, πρῶτός μου, positivo con sentido de comparativo, propio de la *koiné*. El conocimiento de la preexistencia de Jesús prueba que Juan ha conocido su divinidad. Entre los judíos el concepto de preexistencia se confunde con el de eternidad.

16a El testimonio del Bautista termina en el v.15. En los v.16.17 y 18 habla el evangelista. En el v.17 aparece el nombre de Jesucristo, que es nombre totalmente cristiano. En el 18 el nombre de Unigénito, como en el 14, también es del evangelista. El v.16 está estrechamente unido por la forma y el contenido con los dos versos siguientes. El aoristo y el sujeto «todos nosotros» se explica mejor si habla el evangelista. Así lo interpretan hoy todos los autores.

Porque, ὅτι, como el final del v.15 y el principio del 17. En 15 tiene un sentido abiertamente causal. Aquí y en 17a conserva su sentido causal con tendencia a explicar por qué Jesús está por encima del Bautista, porque de su plenitud todos reciben. La Vg tiene *et*.

Plenitud, πληρῶμα. Tanto por la terminación como por el uso este nombre tiene un sentido pasivo: una persona o cosa que está llena. En San Pablo y en la literatura hermética y estoica tiene un sentido propio y técnico, con un sentido ambivalente. Por una parte es algo pasivo: el *kosmos* es *plerôma* porque está lleno de un espíritu vivificador; Dios es *plerôma* porque es el conjunto vital del bien y de la vida. Pero precisamente porque Dios está lleno, puede también llenar. Es una plenitud desbordante. San Pablo dice que en Cristo reside todo el *plerôma* (Col 1,19), que en él habita el *plerôma* de la deidad (Col 2,9), que es el *plerôma* de Dios (Ef 3,19), que llena todas las cosas (Ef 4,10). Sentido también ambivalente. Cristo está lleno y se desborda para llenar. De su plenitud todos hemos recibido [28]. Aquí San Juan se une con San Pablo, para quien la Iglesia (todos nosotros) es el *plerôma* de Cristo, porque está llena de sus riquezas (Ef 1,22-23; 4,12-13). Más que a la esencia de Cristo, se refiere a lo que San Pablo llama sus «riquezas» (Ef 2,7; 3,8). Aquí en concreto la plenitud de Cristo se refiere a la gracia y a la verdad.

Todos nosotros. El evangelista se identifica con sus lectores.

16b *A saber*, corresponde al καὶ, que tiene sentido explicativo, como el *wau* hebreo. *Gracia por gracia* [29]. El sentido de gracia es el mismo que le hemos dado en el v.14; el sentido técnico y teológico de San Pablo y de la literatura cristiana. La frase quiere explicar lo que «hemos recibido» de la plenitud del Verbo. Así se deduce de la aposición, del *kay* explicativo y del acusativo χάριν, que se refiere a algo nuestro. El sentido más particular depende de la explicación que se dé a toda la frase. Hay varias interpretaciones: *a)* la gracia del Espíritu Santo en lugar de Cristo. Así D'Alès. Es una idea del evangelio, sobre todo en el sermón de la cena, pero impropia del contexto presente. *b)* La economía nueva de la gracia, la presencia actual de Cristo en lugar de la antigua ley y de la *Shekinah* o presencia de Yavé en Israel. Así el Crisóstomo con bastantes antiguos. Modernamente Frangipane. Explica el sentido de la preposición, pero choca con el contexto. En el NT nunca se llama gracia a la antigua economía y en el v.17 expresamente se opone la ley a la gracia. *c)* Hoy es frecuente considerar como un modismo toda la frase y traducir con Lagrange: «gracia sobre gracia», multitud de gracias, abundancia de gracias. Las dos veces tendría «gracia» el mismo sentido de gracia creada. En este sentido se cita un ejemplo de Filón y otro del poeta griego

[28] Cf. J. M. González R., *Cartas de la Cautividad* (Madrid 1956) *exc.3, Plerôma* p.345-6; J. Dupont, *Gnosis* (Louvain-París 1949) p.469 niega en Juan el sentido técnico.

[29] Cf. A. d'. Alès, *Charis anti cháritos:* RScR 9 (1919) 384-86; J. M. Bover: B 6 (1925) 54-60; Joüon: RScR 22 (1932) 206; D. Frangipane, *Et gratiam pro gratia:* VD 26 (1948) 3-17.

gracia. [17] Porque la ley fue dada por Moisés; la gracia y la verdad

---

Geognis [30]. Esta sentencia tiene gran probabilidad. Responde al contexto y puede salvar el sentido y uso de la preposición. Siempre queda por explicar por qué Juan usó ἀντί y no usó ἐπί, que es la preposición indicada para este modismo de abundancia. *d)* Toledo salva mejor el contexto y el valor de la preposición admitiendo un sentido de causalidad [31], proporción y relación entre la gracia nuestra y la de Cristo. Sentencia que hace suya Bover citado por Blass-Debrunner y W. Bauer. Es la sentencia de Joüon y Bernard, que cita también a J. A. Robinson. Gramatical y filológicamente supera a *c)*. El contexto inmediato le favorece más: la gracia que nosotros recibimos se debe a la gracia de Cristo (1,14), corresponde y se proporciona a ella. Esta idea está clara en el prólogo y se encuentra abiertamente expuesta por San Pablo. Toledo cita Rom 5,15; Ef 1,6. Directamente expresa la relación causal y proporcional de nuestra gracia con la de Cristo. Indirectamente expresa también la abundancia de nuestra gracia. A la plenitud de Cristo corresponde la abundancia de la nuestra. El hemistiquio *b)* corresponde plenamente al *a)* de esta manera: *por gracia, pro gratia* (de Cristo) corresponde a *de su plenitud;* gracia (*gratiam*) nuestra corresponde a *hemos recibido*. En el v.14 el Logos está lleno «de gracia».

17 Por primera vez se menciona el nombre solemne de *Jesucristo*, que volverá a salir en 17,3. *Jesús* es el nombre = Jesua = Yehôsuach = Yavé es salvación, ¡Yavé salva! *Cristo* es sobrenombre o Ungido = Mesías, Mesiah. Los dos forman un mismo nombre compuesto y personal. El contenido funcional de Ungido o Mesías casi ha desaparecido en el lenguaje cristiano. *Porque* tiene sentido causal-explicativo. ¿Por qué hemos recibido todos de la plenitud del Verbo? ¿Por qué hemos recibido la gracia? ¿Por qué hemos recibido del Verbo y no de otro? Porque la gracia y la verdad son obra de Jesucristo = Verbo encarnado. Si algún otro pudiera entrar en cuenta, sería Moisés, autor de una economía religiosa. Pero esa economía no fue la de la gracia, sino la de la ley.

Aquí Juan se une con Pablo tanto en el sentido amplio que tienen ley y gracia como en su contraste. *Ley* es toda la economía religiosa precristiana de los judíos. *Gracia, verdad* resumen la economía cristiana. Tienen un contenido de plenitud y perfección por razón de su oposición a «ley» y por razón de su autor, Cristo «lleno de gracia y de verdad». Parecida antítesis existe entre el maná, dado por Moisés, y el *verdadero, perfecto* pan del cielo, dado por Cristo (6,32). La antítesis es completa: entre las dos personas y los dos términos. Moisés fue siervo y ministro; Cristo, Hijo y Señor; Moisés dio la ley, Cristo la gracia y la verdad.

30 Filón, *De poster. Caini* 145; Op. Ed. Cohn-Wendland, II p.32; BDG p.135; WB p.146; M. Zerwick, *Gr.* (1955) p.26; A. T. Robertson, *Gramm. Grek N. T.* (London 1914) p.573.

31 El sentido causal de ἀντί lo admiten todas las gramáticas y vocabularios. Cf. Grimm, *Lexicon;* J. Bover, art. cit.

vinieron por Jesucristo. [18] A Dios nadie lo ha visto. Dios Unigénito, el que está en el seno del Padre, El lo ha revelado.

---

18 Tres lecturas: *a)* Ὁ μονογενὴς, *b)* Ὁ μονογενὴς υἱός, *c)* μονογενὴς Θεὸς. *a)* Tiene a su favor San Efrén, Cir. Jer., Victoriano, Ambrosio. Los críticos modernos no le dan valor ninguno. Boismard, con todo, la admite.

b) Es la lectura ordinaria de Jn 3,16.18; 1 Jn 4,9 de las antiguas versiones lat.sir.cur.Vg, Atanas,Cris.Greg Nz, PP. Latinos, Tisch. Bover, Barret.

c) Es la lectura de los mss. S B C L 33. Versiones sah boh eth, Pesch, P 66.75, Clem Al, Oríg.Epif.Didim.Basil.Greg.Nis.Cir. Al. y de los críticos WH, Nestle, Vogels, Harnack, Zahn, Merk, Lagr, Durand, Bauer, Bernard, Braun, Hendriksen.

Es la lectura de los mejores códices y la más difícil de explicar. En los otros pasos siempre leemos *Unigenitus filius* (3,16.18; 1 Jn 4,9). «Dios» se aplica al Padre y al Logos en 1,1. En el prólogo el Logos es Dios. Como Dios está en el seno del Padre y puede conocer a Dios [32].

18a El primer hemistiquio alude claramente a los textos en que la Escritura dice que Moisés vio a Dios. Juan precisa. No fue visión propiamente tal. La visión propia sólo le corresponde al Unigénito. La misma precisión hace en 6,32. Por el contexto se trata de visión directa e inmediata de Dios. *Dios* es el padre, considerado según su esencia, por la que es invisible (cf. Ex 33,18.20.23). La misma afirmación en Jn 5,37; 6,46; 1 Jn 4,12.20.

18,b De la regla general se excluye el Unigénito, que es Dios y por eso está en el seno del Padre (cf. Jn 6,46; 8,38; 3,11-13). *Está,* ὁ ὢν, presente de duración. Estuvo y está. Es la razón de por qué pudo hablar de Dios. *En el seno,* frase figurada para indicar la intimidad e igualdad (cf. Lc 16,22; Núm 11,12; Dt 28,54.56; 2 Sam 12,3). Cicerón dice de su hijo: «Iste vero sit in sinu semper et complexu meo» [33].

Ἐν, εἰς alternan y casi no se diferencian en la *koiné.* Por esto «in sinum = in sinu». *El,* ἐκεῖνος, con sentido enfático, él solo. *Ha revelado,* en el griego falta el pronombre *lo.* ἐξηγήσατο, propiamente sacar fuera, *educo, foras educo;* por extensión, narrar, explicar. Como término técnico se aplicaba a la revelación de un misterio hecha por los sacerdotes, los profetas. El verdadero y único «mistagogos» es Jesucristo, quien, como Dios e Hijo de Dios, está dentro de todos los misterios divinos. La revelación supone la encarnación. Aunque expresamente sólo habla de la ciencia divina, el texto no se opone a que la humanidad participase en la ciencia inmediata de Dios. La comparación con los demás hombres y la antítesis

[32] Cf. F. Amiot, *Deum nemo vidit umquam:* MélBR 470-77; G. Gennaro, *Il Dio «Invisibile» e il Figlio «Unigenito»* (Jo 1,18) *secondo la interpretazione patristica:* RivB 4 (1956) 59-78; RB 59 (1952) 23-39.

[33] *Epist. Fam.* 14,4,3. Cf. A. Orbe, *El primer testimonio del Bautista sobre el Salvador Jn 1,15-18) según Heracleón y Orígenes:* EstE 30 (1956) 5-36; B. M. F. Van Ierzel, *Tradition nd Redaktion in Joh 1,19-36:* NT 5 (1962) 245-67; M.-E. Boismard, *Les Traditions johanniques concernant le Baptiste:* RB 70 (1963) 5-42.

[19] **Y éste es el testimonio de Juan, cuando los judíos le enviaron desde Jerusalén sacerdotes y levitas para preguntarle: «¿Quién eres**

---

favorece más bien la ciencia de visión de la misma humanidad. Cristo conoce por visión inmediata, no sólo por revelación, los secretos divinos. Esta ciencia de Cristo y esta revelación apoyan el sentido que hemos dado a la verdad, que se identifica con la palabra, con el evangelio y la revelación.

El prólogo se termina con una idea clave del evangelio: Dios-hombre que revela a Dios. Ya Dios no está escondido en las nubes. Con esta idea se abre la carta a los Hebreos: ahora Dios nos ha hablado por su Hijo. El contenido de la revelación se resume en una sola palabra: Dios. Esto es lo que Cristo nos ha traído: la ciencia de Dios, el conocimiento de Dios, y por este conocimiento, la vida de Dios (17,3).

El testimonio de Juan. 1,19-34

Aquí empieza la narración histórica de la vida pública. Los Sinópticos han hecho un resumen de la predicación de Juan, sin distinguir tiempos ni escenas y lo han puesto antes del bautismo (Mt 3,7-12; Mc 1,7-8; Lc 3,7-18). El cuarto evangelio precisa más, como siempre. El primer testimonio es general y se dirige a los enviados del sanedrín (19-28). El segundo (29-34) se dirige al grupo de los discípulos. El tercero (35-36) se concreta a dos discípulos. *El tiempo* es posterior al bautismo y al ayuno. En 1, 30.34 se alude a la escena del bautismo como cosa pasada. Estos testimonios se unen temporalmente con las bodas de Caná, con la ida a Cafarnaúm y con la primera Pascua. Si esta Pascua es la del año 27, el 14 de nisán fue el 10 de abril. Estas escenas del Jordán pudieron suceder a principios de marzo, cuando allí está en su plenitud la primavera. El mundo renace a la vida natural y a la sobrenatural, que trae Cristo. *El lugar* es delicioso: el valle del Jordán, cerca de su desembocadura en el mar Muerto. Aunque el bautismo tuvo lugar en la ribera occidental, que es la región del desierto de que hablan los Sinópticos, confirmada hoy por los manuscritos de Qumrân, estos testimonios hay que situarlos en la ribera oriental (1,28). El Bautista se fue desplazando en su ministerio. *La ocasión* del primer testimonio la dieron los enviados del sanedrín (1,19). *El contenido* del testimonio es doble: negativo, Juan no es ni el Mesías, ni Elías, ni el profeta, y positivo, Juan es el heraldo del Señor. Es admirable la fidelidad de Juan a su misión y a la verdad.

19 *Los judíos* son aquí los dirigentes del pueblo. *Sacerdotes* eran los descendientes de la familia de Aarón y *levitas* todos los que pertenecían a las restantes familias de la tribu de Leví. Sus funciones en el templo eran más materiales y más secundarias.

¿Quién eres? Pregunta con sentido de acusación. ¿Por qué obras independientemente del sanedrín?

tú?» 20 Y confesó y no negó. Y confesó que «yo no soy el Mesías».
21 Y le preguntaron: «Entonces ¿qué? ¿Eres tú Elías?» Y respondió:
«No soy». «¿Eres tú el profeta?» Y contestó: «No». 22 Entonces le di-
jeron: «¿Quién eres, para que demos una respuesta a los que nos
han enviado? ¿Qué dices de ti?» 23 Respondió: «Yo soy la voz del
que clama en el desierto: enderezad el camino del Señor», como dijo
el profeta Isaías.

---

20 Este verso tiene dos ideas: una general, expuesta en la forma del paralelismo antitético: Juan fue fiel a la verdad. La otra expone parte del contenido de la confesión de Juan: que no era el Mesías esperado. *Cristo* es término griego, que significa «ungido» y equivale al hebreo de mesías. Algunos pensaron que Juan era el Mesías. Por esto ha conservado el evangelista este término del mismo Juan.

21 *Elías* debía volver a la tierra, según la tradición judía, para preparar el establecimiento del reino de Dios [34]. Jesús explicó que Juan había desempeñado el papel de Elías (Mt 17,11.12; Mc 9,12. 13). Juan niega, porque responde en el sentido en que le hacen la pregunta. No es Elías en persona. En Lc 9,8 distinguen entre Juan, del que dicen que ha resucitado, y Elías, del cual dicen que se ha aparecido. *El profeta* se contradistingue del Mesías y de Elías (v.20.25). En 6,14 se aplica al Mesías y en 7,40. En Dt 18,15.18 promete Dios un profeta como Moisés. De este texto los rabinos hablan con oscuridad. Unos lo referían al Mesías, otros a un profeta grande y excepcional, bien lo identificasen con alguno de los antiguos, como Jeremías, bien con otro nuevo, pero excepcional. Así se explica el artículo en nuestro texto. En los primeros días de la Iglesia Dt 18,15.18 se aplica al Mesías (Act 3,22; 7,37). En 1 Mac 14,41 se alude a la esperanza que abrigaba el pueblo judío de un futuro profeta. El sentido de la pregunta era: si no eres el Mesías, serás Elías o el profeta fiel que esperamos para preparar la venida del Mesías. Juan era de hecho este profeta, pero en su modestia no acepta el título de profeta y se reduce a su función de siervo.

23 La persona de Juan desaparece ante la misión que desempeña. Todo predicador es como él, la voz que prepara la venida de Dios. Juan afirma la proximidad del Mesías, pues se describe a sí como su precursor, el que anunciara Is 40,3. El lenguaje de Isaías se inspira en los usos reales de la época. Cuando el emperador disponía una expedición lejana, un ejército de esclavos preparaba los caminos. Los mismos pueblos del tránsito tenían que cooperar. Un heraldo real activaba los trabajos. El poeta bíblico compara el regreso de su pueblo a una de estas expediciones. Yavé marcha al frente de su pueblo, como su rey. Todos los católicos ven en la redención de Israel una imagen real de la redención

[34] Cf. Str.-B., IV 2 p.779-98; DBS I 456-58; M. E. Boismard, *Elie dans le N. T.*: tudes Carmelitaines (París 1956) p.116-30; A. de Guglielmo, *Dissertatio exegetica de reditu liae* (Jerusalén 1938); W. Michaus, *Les cycles d'Elie et Elisée*: BVieCh 2 (1954) 76-99; Giblet, *L'attente du Messie* (Bruges 1954) p.85-130; G. Richter, *Bist du Elias?*: BZ (1962) 238-56; 7 (1963) 63-80.

[24] Y algunos enviados eran de los fariseos. [25] Le preguntaron,
pues, y le dijeron: «¿Entonces, cómo bautizas, si tú no eres el Mesías,
ni Elías ni el profeta?» [26] Juan les contestó: «Yo bautizo con agua.
En medio de vosotros está el que vosotros no conocéis, [27] el que viene
detrás de mí, de cuyas sandalias no soy digno de desatar la correa».
[28] Estas cosas sucedieron en Betania, al otro lado del Jordán, donde
Juan bautizaba.
[29] Al día siguiente ve a Jesús que viene hacia él y dice: «He aquí

---

universal obrada por Cristo. Basta la aplicación del Bautista y la de los evangelios para admitir, por lo menos, el sentido típico. *Enderezad* tiene un sentido amplio de preparar.

24 *Algunos enviados*, sin artículo con los mejores códices gr. SBCA... Esto prueba que volvemos a la misma legación anterior. Aunque hubiera artículo, la pregunta que le hacen en el v.25 prueba lo mismo. Entre los enviados, sacerdotes y levitas, había algunos que eran del partido de los fariseos, y éstos son los que atacan abiertamente.

26 *Con agua:* solamente con agua, con un bautismo material, que sólo sirve para excitar el arrepentimiento. Responde indirectamente a la pregunta: yo no me excedo en mi misión. Soy mero precursor del que viene detrás de mí y que es superior a mí [35].

27 *Desatar la correa*. Los judíos, como los romanos, cubrían la planta del pie con una suela que sujetaban por encima del tobillo con correas. Sujetar esta correa era oficio de siervos. Como tal se considera Juan con respecto al Mesías.

28 *En Betania*. Algunos pocos códices leen Betabara y las versiones sy-sin., sy-cur.arm.gg. y, sobre todo, Oríg., el cual reconoce que la generalidad de los manuscritos lee Betania. Entre los modernos, Boismard defiende también Betabara. Además de la autoridad y número de los códices, confirma el nombre de *Betania* la observación geográfica de que estaba al otro lado del Jordán. Así se distingue de la Betania de Lázaro, que está del lado de acá. Debía de ser un pueblo pequeño. La Betania de Lázaro se llama por los talmudistas Beth-hene = casa de los dátiles. Y esta de Juan puede, según algunos, significar «casa de la nave» (Bêth-Anîyah). El Bautista recorrió toda la región del Jordán entre el lago de Galilea y el mar Muerto. El lugar preciso de esta Betania no es fácil determinarlo. No debía de distar mucho de la desembocadura del Jordán ni del actual puente Allenby. Buzy y Dalman la sitúan a ocho kilómetros norte del mar Muerto [36].

29 *Al día siguiente* de la escena anterior. El griego ἐπαύριον no admite la traducción vaga de «otro día». Esta precisión cronológica se repite en 1,35.43 y es fruto de un recuerdo de infancia espiritual y del primer contacto del evangelista con Jesús. Tomar estas notas cronológicas como mero marco literario es desvirtuar la narración y quitarle su colorido y frescura histórica. Toledo

[35] Cf. P. van Imschoot: EThL 13 (1936) 653-66.
[36] Cf. DBS I 968-70; Abel, II 242.266s; Du Buit, p.188; Kopp, p.153-166; P. Parker, *Bethany beyond Jordan:* JBLit 74 (1955) 257-61.

el Cordero de Dios, que quita el pecado del mundo. [30] **Este es de quien yo dije: Detrás de mí viene un hombre que es superior a mí,**

---

señala tres notas de este segundo testimonio de Juan: *a)* La espontaneidad. Juan, sin que nadie le pregunte, da testimonio en favor de Jesús. *b)* El tiempo. *c)* La ocasión o el paso de Jesús. El público no se determina, pero se trata del auditorio ordinario y benévolo de Juan. Este testimonio se debe distinguir del otro del bautismo, que cuentan los sinópticos. Esta es la opinión ordinaria de los autores Lagrange, Godet, Westcott, Bernard. La interpretación contraria de Boismard es una nota discordante, poco justificada. En el v.30 se alude al testimonio del bautismo como cosa pasada.

El Cordero de Dios, el cordero que Dios (genit. sujeto) ha escogido para víctima. Este sentido es preferible al de «cordero divino». El cordero era la víctima ordinaria en los sacrificios oficiales y particulares. El cordero pascual era un verdadero sacrificio; el sacrificio perpetuo consistía en dos corderos, uno que se inmolaba por la mañana y otro por la tarde. El evangelista, que escribió primero el Apocalipsis, considera el cordero como símbolo de redención y sacrificio por los pecados (Ap 5,6.9; 7,14; 12,11; 13,8). En el mismo evangelio relaciona la muerte de Jesús con la del cordero pascual (19,36). El sentido de pureza está incluido, pero no es exclusivo. La idea fundamental es la de sacrificio [37]. *Quita*. El original griego podría traducirse también por «toma sobre sí». De hecho así es como Jesús quitó los pecados del mundo: tomándolos sobre sí. Se hizo pecado y maldición, según San Pablo. La relación del cordero con el pecado confirma el sentido fundamental y sacrifical de la metáfora. El sacrificio era el modo ordinario de borrar los pecados en la liturgia hebrea. *El pecado* en singular y con artículo con sentido de universalidad, todo lo que es ofensivo a Dios. La maldad. *Del mundo* confirma el sentido universal. El cordero de los israelitas quitaba algunos pecados, los de los israelitas. El Cordero de Dios quita todos los pecados, los de todos los hombres. El tiempo presente *quita* indica la virtud y sentido constante de este cordero. El Bautista ha previsto el alcance expiatorio de la encarnación y muerte de Jesús. Con luz especial ha penetrado en el sentido profundo y verdadero de las profecías mesiánicas.

30 *Dije*, probable alusión al testimonio del bautismo. El cuarto evangelio presupone que los lectores conocen los tres primeros evangelios. *Superior a mí*, lit. nació, llegó a ser delante de mí. No en sentido cronológico, pues viene detrás, sino en la dignidad. La

[37] Cf. E. May, *Ecce Agnus Dei* (Wáshington 1947); J. Leal, *El sentido soteriológico del cordero de Dios en la exégesis católica:* EstE 24 (1950) 147-82; VD 28 (1950) 98-109. Braun, que excluía el sentido expiatorio en la 1.ª ed. (1936), lo admite en la 2.ª (1946) y, sobre todo, en RevTh 48 (1948) 349-50. Cf. tamen S. Lyonnet: VD 35 (1957) 272, quita el pecado, porque da gracia para que no se cometa. El Bautista habla del pecado que existe. Según Boismard «Cordero» puede ser una falsa traducción del arameo «siervo». Una misma palabra *talía* puede significar cordero o siervo. El Bautista quiso decir «siervo»; pero Juan lo ha interpretado como «cordero». Esta teoría pudiera tener probabilidad si Juan se hubiera escrito en arameo. Pero se escribió en griego y Juan conocía la mente del Bautista y tradujo por cordero. Cf. LumVie 36 (1958) 91-104; CBQ 22 (1960) 292-98; H. Strakowski, *Cristo, cordero de Dios en la Escritura* (en polaco, con resumen inglés) (Lublín 1961); RB 69 (1962) p.616; E. K. Taylor, *The Lamb of Got:* ClerR 48 (1963) 285-92.

porque existió antes que yo. 31 Y yo no le conocía, pero he venido
a bautizar con agua para manifestarlo a Israel». 32 Y Juan dio testi-
monio diciendo: «Vi al Espíritu que bajaba del cielo como una pa-
loma, y se posó sobre él. 33 Yo no le conocía, pero el que me envió
a bautizar con agua me dijo: Aquel sobre quien veas bajar el Espí-
ritu y permanecer sobre él, ése es el que ha de bautizar en el Espíritu
Santo». 34 Y yo he visto y doy testimonio de que él es el Hijo de Dios.

---

razón que da de esta excelencia es *porque existió antes que yo*. Alusión clara a la preexistencia de Jesús, como se ha descrito en el prólogo y se describirá en el resto del evangelio. El Bautista ha conocido la divinidad de Jesús, al conocer su preexistencia. No se olvide que Juan era un alma iluminada ya antes de nacer. Compararlo con el resto del pueblo judío no es objetivo ni crítico.

31-33 El primer problema que plantean estos versos nace de su comparación con la narración de los sinópticos. En éstos Juan conoce a Jesús antes del bautismo, pues se resiste a bautizarlo. Aquí v.31.33 parece que no lo conoce hasta después del bautismo. La solución de esta aparente contradicción está en el punto de vista de cada evangelista. Si Juan no llegó a rozarse personalmente con Jesús hasta la escena del bautismo, es cierto que, al par del anciano Simeón y de Ana la profetisa, reconoció en Jesús al Mesías antes del bautismo. Este conocimiento fue personal y particular. Para su uso privado. El cuarto evangelio se coloca en otro ángulo de visión: habla del conocimiento oficial, que recibe como testigo calificado, que debe dar testimonio público. Este conocimiento ministerial se le da después del bautismo, por medio de la señal del Espíritu que se posa sobre Jesús. Juan es el único que penetra en todo el alcance de esta señal. Desde entonces es *testigo público* del Mesías. Habla de lo que ha visto y habla con investidura pública. La relación del conocimiento de Juan con su función de testigo público está expresada en el v.34. La primera revelación antes del bautismo fue privada y preparó la segunda posterior pública.

El texto del cuarto evangelio subraya con insistencia el carácter sobrenatural, directo y público del conocimiento de Juan. Se lo ha dicho «el que lo envía» y se lo ha dicho por medio del símbolo de la paloma, de una manera directa y sensible. *Yo no le conocía* puede referirse al conocimiento personal y natural que Juan hubiera podido tener sobre Jesús.

En el Espíritu Santo es una alusión al carácter superior del bautismo de Jesús, que los sinópticos describen como bautismo de espíritu y de fuego (Mt 3,11; Lc 3,16). Mc 1,8 contrapone el bautismo de agua al del Espíritu.

34 *El Hijo de Dios* en todo el marco precedente rebasa el sentido puramente mesiánico y alcanza la esfera de lo divino. El conocimiento que Juan tiene de la preexistencia de Jesús y su humildad profunda ante Jesús sólo se explican si en el Mesías hombre ha visto también a Dios. El alcance de mayor o menor trascendencia que tiene este título depende de la persona que lo utiliza. No es lo mismo que lo use Jesús o el Bautista y los demás

35 **Al día siguiente estaba nuevamente Juan y dos de sus discípu-
los.** 36 **Habiendo mirado a Jesús, que pasaba, dice: «He aquí el Cor-**

---

que no están inspirados. Juan conoce la preexistencia de Jesús, la eficacia suprema de su bautismo. Y esta confesión se propone como fruto de una visión divina. Hemos leído *El Hijo de Dios* con todas las ediciones críticas (Merk, Bover, Vog, Nest, Tisch, Hort, Soden), todos los manuscritos (B.P66, P75, menos S 77, 218, c, SirSin., SirCur, que leen *El Escogido* y Bibl. de Jer, Boismard, con Lagrange.

Vocación de los primeros discípulos. 1,35-51

Los primeros discípulos del Señor salen de la escuela del Precursor, a quien cabe la gloria de haberlos puesto en relación con el Mesias. Se distinguen dos grupos: el de Andrés, Pedro y Juan (35-42) y el de Felipe y Natanael (43-51).

35 *Dos* con sentido afirmativo, no exclusivo. Los dos de la narración, aunque hubiera más.

Estaba, εἱστήκει, pluscuamperfecto con sentido de imperfecto. «Como quien espera», comenta Toledo. Juan espera que vuelva Jesús. Es uno de los momentos cumbres de su vocación. Va a poner en contacto con el Mesías a dos de sus mejores discípulos. La continuidad de los planes de Dios se revela aquí en el hecho de que los principales discípulos de Jesús salen de la escuela de Juan. También se revela en esto la grandeza de la vocación de Juan. Toda esta narración, la más detallada del cuarto evangelio, tiene el aspecto de un recuerdo primero largamente acariciado en la memoria, como sucede con los hechos que cambian el rumbo de nuestra vida. En la historia de los santos y de los apóstoles siempre hay un Bautista que los ha puesto en contacto con Jesús. Son las gracias externas de que Dios se vale para la salvación y santificación de los suyos.

36 *Habiendo mirado* con sentido de fijeza y atención. Juan mira para que miren los discípulos. Era lo que esperaba Juan. Es profunda esta narración en su brevedad. El apóstol de Jesús debe empezar él por mirarlo primero. *Que pasaba*, lit. «que caminaba». Es un caminar intencionado junto a Juan. Así son los pasos de la gracia junto a nosotros. Intencionados. Hay tránsitos definitivos en la historia de las almas. Dios y la gracia no están quietos, pasan junto a nosotros. Es posible que, después del testimonio anterior, Juan hubiera ampliado a los discípulos su lección sobre el Mesías. En los discípulos se había encendido el deseo de volverlo a ver y de tratarlo. Es la ocasión para que Juan vuelva a señalarlo, resumiendo en una frase todo lo que les había dicho de él. Con este nuevo testimonio Juan revela su desprendimiento. Es una verdadera exhortación a que sus discípulos pasen a una escuela superior.

dero de Dios». [37] Y los dos discípulos que lo oyeron hablar, siguieron
a Jesús. [38] Volvióse Jesús y, viendo que le seguían, les dice: «¿Qué
buscáis?» Ellos le respondieron: «Rabbi, que traducido significa:
Maestro, ¿dónde habitas?» [39] Díceles: «Venid y veréis». Fueron, pues,
y vieron dónde habitaba y se quedaron con él aquel día. Era alrededor
de la hora décima. [40] Andrés, el hermano de Simón Pedro, era uno
de los dos que habían oído a Juan y le habían seguido. [41] El encontró
primero a su hermano Simón y le dijo: «Hemos encontrado al Me-

---

El primer encuentro con Pedro. 1,37-42

37 *Oyeron*, comprendieron el alcance de la exhortación y la obedecieron. Sin duda que la gracia tocó internamente los corazones de los dos privilegiados. La mirada de Jesús se anticipó a ellos.

38 *Volvióse* con su mirada corporal, pero antes los ha mirado con la de la gracia. «Frustra nos sequimur, nisi ipse se convertat» (Agust.).

¿Qué buscáis? es la primera palabra que pronuncia Jesús en el cuarto evangelio, que tantas palabras suyas nos ha conservado. Y es la pregunta que hace a todos los hombres deseosos de la luz.

¿Dónde habitas? La pregunta, como explica Toledo, revela un deseo en los dos jóvenes: estar y hablar despacio con Jesús.

39 *Venid y veréis* es la invitación de Jesús, accediendo a lo que pretendían. *Se quedaron con él*, quiere decir que pasaron con él la noche. La razón está en la frase siguiente: *la hora décima*, como las cuatro de la tarde. El día tiene doce horas en el cómputo de Juan. Y la hora décima equivale a las cuatro de la tarde de nosotros. En hora tan avanzada los orientales invitan al huésped a pasar juntos la noche. La hora favorecía los deseos de los dos nobles discípulos. ¿Quiénes eran? Después se da el nombre de Andrés. El otro pudiera ser muy bien el propio Juan apóstol, autor de la narración que, por su vivo colorido, revela al testigo.

41 *Hemos encontrado al Mesías.* Grito de júbilo que descubre el corazón de un israelita auténtico, interesado por la esperanza de Israel. Los dos se han persuadido de que Jesús era el Mesías anhelado. Unas horas de trato directo y personal han bastado. Nota característica de esta narración es la fuerza persuasiva de Jesús. *Se interpreta*, esta frase, como la equivalente del v.38, no es de los discípulos, sino del evangelista, que explica a sus lectores griegos el sentido de las palabras arameas. *Primero*, primeramente, πρῶτον, adverbio con parte del texto alejandrino (B 33), el texto cesariense, el texto antioqueno y una parte de la VL (a c ff l), las dos versiones coptas (Boh Sah) y la armenia, P^{75}. Entre los críticos están Hort, Weiss, Soden, Vogels, Lagrange, Merk y Bover. La otra lectura rival, πρῶτος, el primero, se encuentra en parte del texto alejandrino (S* W L), en la *koiné* y Tischendorf. Favorece más la idea de que el otro discípulo anónimo encontró también a su hermano, que sería Santiago. La lectura adverbial nuestra se explica con los encuentros posteriores. Bernard y Braun leen πρωΐ, por la mañana temprano.

sías», que se interpreta Cristo. 42 Y lo llevó a Jesús. Fijando en él su
mirada, dijo Jesús: «Tú eres Simón, el hijo de Juan; tú te llamarás
Kefa», que se interpreta Pedro.
43 Al día siguiente quiso salir para Galilea y encontró a Felipe.
Y Jesús le dice: «Sígueme». 44 Felipe era de Betsaida, la ciudad de

---

42 *Fijando en él su mirada* como gesto revelador de la penetración y de predilección. A Pedro se le grabará esta mirada, que señala su primer encuentro con Jesús. El evangelio de Marcos, que es el de Pedro, será el evangelio de la mirada de Jesús. Jesús se impone desde un principio a Pedro. Conoce su nombre propio de Simón. Sabe que es hijo de Juan. *Hijo de Juan* equivale entre los hebreos a nuestro apellido paterno. Le anuncia el nombre que ha de llevar en la historia, como símbolo de su misión. *Kefas* equivale al griego de Pedro. El cambio de nombre está en los cuatro evangelios. Mc 3,16 y Lc 6,14 lo refieren con motivo de la elección de los Doce. Mt 16,13-20 con motivo de la promesa del primado. El cuarto evangelio unirá generalmente los dos nombres y dirá hasta diecisiete veces *Simón Pedro*. Este nombre compuesto sólo aparece una vez en Mt 16,16 y otra en Lc 5,8. *Kefas* es familiar en Pablo, 1 Cor 1,12; 3,22; 9,5; 15,5 y en Gál 1,18; 2,9.11.14. Al final del siglo I el nombre de Pedro es exclusivo. El cambio de nombre en el AT marca el principio de una vocación divina especial. Jacob es llamado Israel (Gén 32,28), Abram se convierte en Abrahán (17,5). No tiene probabilidad la teoría reciente de que Kefas era un discípulo del Señor distinto de Simón [38].

Felipe y Natanael. 1,43-51

43 *Encontró*. Interesa el hecho. Menos las circunstancias. Determina el tiempo: *al día siguiente* de la escena con Pedro. El encuentro parece que se relaciona no sólo con la voluntad de salir para el norte, sino también con el principio del viaje. Por esto es más probable que el lugar fuera también la ribera del Jordán. Felipe era uno de aquellos galileos honrados que se habían interesado por la predicación de Juan. Paisano de Pedro y Andrés, debía de estar unido con ellos. Si prescindimos de la lista de los apóstoles, Felipe no figura en los sinópticos, mientras que en el cuarto evangelio sale hasta doce veces. Predicó en Asia Menor, donde se escribe el cuarto evangelio. *Sígueme*. Es la invitación que dirige Jesús a todos los que escoge para discípulos. A Pedro y Andrés (Mt 4,19), a Santiago y a Juan (Mt 4,22), a Mateo (Mt 9.9), a todos los hombres de buena voluntad (Mt 8,22). El discípulo de Jesús se distingue esencialmente en este seguir al Maestro: en la vida, en la muerte y en la gloria.

44 *Betsaida*. Numerosos exegetas (Prat, Fill., Buzy...) admiten la existencia de dos Betsaidas, una al oriente, Betsaida Julias, y otra al occidente del lago, que sería la patria de Pedro, Andrés

[38] Cf. M. HENZE, *Cephas seu Kephas non est Simon Petrus:* DTh 61 (1958) 63-67; H. CLAVIER, *Petros kay Petra:* BZNTW 21 (1957) 94-109.

Pedro y Andrés. 45 Felipe encuentra a Natanael y le dice: «Hemos encontrado a aquel de quien escribieron Moisés en la Ley y los Profetas, a Jesús, hijo de José el de Nazaret». 46 Dícele Natanael: «¿De

---

y Felipe. Andrés Fernández, eminente geógrafo palestinense, sólo admite Betsaida Julias al NE del lago [39].

45 *Natanael.* Este nombre sólo aparece en el cuarto evangelio. Parece muy probable que es el apóstol Bartolomé de los sinópticos. Bartolomé es un nombre patronímico (Bar-Tolmai, hijo de Talmai) como Bar-Yona y Bar-Timeo. El nombre patronímico supone otro personal, que sería Natanael, don de Dios, como Bar-Yona supone otro, que es Simón. De hecho en Jn 21,2 Natanael figura entre los apóstoles. Los sinópticos no mencionan a Natanael, pero mencionan a Bartolomé. Juan, al contrario. Jesús promete a Natanael que va a ser testigo de su gloria, lo cual es la característica de todos los apóstoles. En la lista de los apóstoles Bartolomé figura unido con Felipe y con los primeros discípulos [40].

¿Dónde encuentra Felipe a Natanael? No lo precisa el texto, pero parece más probable Galilea. De hecho Felipe conoce bien a Jesús. Tiene conciencia de la fuerza de su persona, cuando le dice al amigo renuente: «ven y ve». Esto supone que Felipe lleva ya algún tiempo en compañía de Jesús. Natanael es de Caná de Galilea (21,2), adonde se dirige precisamente el Señor. Natanael, siguiendo la costumbre de los estudiosos en Israel, lee la Escritura debajo de su higuera y medita. Esto supone que está en su casa, más bien que en Judea.

Hijo de José, por este sobrenombre o apellido se distinguía al Señor y así se le conocía en el pequeño círculo de sus familiares y paisanos. El nombre de Jesús era bastante frecuente entre los judíos y necesitaba una determinación [41]. *El de Nazaret* se une inmediatamente con José, pero el sentido afecta más a Jesús. *Escribieron,* lit. escribió, pero, como tiene también por sujeto a *los profetas,* es preferible el plural. Es interesante la creencia que existía entre los judíos de que tanto Moisés como los profetas habían escrito sobre el Mesías. Esta misma creencia persiste en los primeros cristianos y, en particular, entre los apóstoles y primeros predicadores del Evangelio. Y si en algunos pasos de Moisés y de los profetas se habla del Mesías, ningunos tan seguros y claros como los que tradicionalmente ha considerado como mesiánicos la exégesis católica. Por *ley* se entienden aquí los cinco libros de Pentateuco, y los restantes del AT entran en la denominación general de *profetas.* Así los Salmos, en particular.

46 *De Nazaret.* Natanael duda que Jesús sea el Mesías por dos motivos: *a)* porque se lo presentan como hijo de José; *b)* y natural de Nazaret. Y según la tradición judía el Mesías debía nacer de

39 Cf. *Geografía* p.128s; M. Buit, p.176s; Koop, p.230-43; Abel, II 279s.

40 Cf. U. Holzmeister, *Nathanael fuitne idem ac S. Bartholomaeus apostolus?:* B 21 (1940) 28-38; VD 20 (1940) 94-5.

41 Cf. W. L. Dulière, *Inventaire du 41 porteurs du Nom de Jésus dans l'histoire juive écrite en grec:* NT 3 (1959) 180-217; J. Enciso, *La vocación de Natanael y el sal. 24;* EstB 19 (1960) 229-36.

Nazaret puede haber algo bueno?» Dícele Felipe: «Ven y ve». 47 Vio
Jesús a Natanael, cuando venía hacia sí, y dice de él: «He aquí un
israelita de verdad, en el cual no hay mentira». 48 Dícele Natanael:
«¿De dónde me conoces?» Jesús le respondió y dijo: «Te vi antes de
que Felipe te llamase, cuando estabas debajo de la higuera». 49 Res-
pondióle Natanael: «Rabbi, tú eres el Hijo de Dios, tú eres el rey de
Israel». Jesús respondió y le dijo: 50 «¿Porque te he dicho que te vi

---

una manera misteriosa y permanecer oculto hasta su aparición en Israel. La dificultad estaba, sobre todo, en que la patria del Mesías debía ser Belén. Natanael habla también con desdén de la vecina aldea de Nazaret. El origen humano de Jesús será siempre piedra de escándalo para los judíos.

Ven y ve es una respuesta que indica dos cosas: *a)* Felipe no se considera capaz de discutir con su amigo; *b)* está convencido de la fuerza persuasiva de Jesús y de que verdaderamente es el Mesías. Natanael se convencerá apenas hable con Jesús.

47 *Un israelita.* En arameo el adjetivo *israelí* se empleaba muy poco. Se usaba más bien el sustantivo «Israel» o «hijo de Israel». Este nombre se lo impuso a Jacob el ángel, como premio de su constancia en pedir la bendición de Dios (Gén 35,9.10). Es nombre de honor, que se transmite a sus descendientes. Pablo llama a los cristianos el «Israel de Dios» (Gál 6,6). *De verdad,* el adverbio como atributo equivale al adjetivo: verdadero. El sentido concreto de este apelativo dado por Jesús nos revela la fidelidad de Natanael para con Yavé. Un israelita de verdad es aquel que no tiene otro Dios y Señor que a Yavé (Is 44,5-7). El distintivo de Israel como pueblo debe ser el culto y gloria de Yavé. Esta es la virtud que el Señor alaba en Natanael: es un verdadero siervo de Yavé. *Mentira* no tiene en la Escritura el sentido restringido que le da la moral. Su alcance bíblico es más dogmático que moral. Los dioses falsos son mentira y sus adoradores son mentirosos. En la vida religiosa de Natanael no hay mentira, porque toda ella es para Yavé. Los escribas y fariseos profesaban el culto de Yavé, pero no vivían conforme a Yavé. Su corazón estaba lejos. Natanael busca sinceramente a Yavé. Es curioso que todos estos primeros discípulos de Jesús se distinguen por su verdad, son verdaderos amantes de la luz.

48 *Estabas debajo de la higuera.* Alude a un hecho secreto de la vida de Natanael, del que sólo Dios sería testigo. Los rabinos solían sentarse bajo un árbol para enseñar o meditar la Torah. La higuera es un árbol familiar en Palestina y por marzo está en plena exuberancia.

49 *Hijo de Dios* aquí en labios de Natanael parece que es sinónimo de *Rey de Israel* o de Mesías. Le ha tocado tan hondo la ciencia misteriosa de Jesús, que se rinde al momento. Tenía razón Felipe cuando cortó la discusión y dijo: *ven y ve.*

50 *Cosas mayores.* La ciencia de los secretos del corazón es un milagro, pero Jesús va a hacer delante de sus discípulos otros más llamativos. A estos milagros futuros alude Jesús. Con ellos

debajo de la higuera, crees? Verás cosas mayores que éstas». [51] Y añade: «En verdad, en verdad os digo, veréis el cielo abierto y a los ángeles de Dios subir y bajar sobre el Hijo del hombre».

---

revelará ante sus discípulos su gloria, que Dios Padre está en él y obra por él.

51 Es cierto que el Señor alude al sueño de Jacob (Gén 28,12) y a Dan 7,13. Las explicaciones principales son tres, según que se tome: *a)* En sentido histórico, propio y literal, la profecía y el ir y venir de los ángeles se concrete en uno o varios casos de la vida del Señor, v.gr., la transfiguración, la resurrección o ascensión. Esta explicación está hoy desacreditada, porque no hay hecho conocido que realice la profecía a la letra. *b)* En sentido escatológico y se refiera a la segunda venida de Jesús, de que hablan los ángeles el día de la Ascensión. Maldonado la refiere expresamente al día del juicio. Pero el Señor se refiere a algo que tendrá lugar a lo largo de su vida. *c)* En sentido figurado, en cuanto que la vida de Jesús en la tierra será un abrirse el cielo por su doctrina, su obra de salvación y sus milagros. Natanael, como testigo de la vida de Jesús, va a ver cómo el Padre está con él, cómo el cielo se ha abierto para bien de los hombres. Los milagros serán un aspecto de ello. Los ángeles no tienen aquí un sentido propio, sino que figuran el poder y la gloria divina, que se revelará en Jesús (Dorado, Prat, Lagrange). Recientemente Fritsch ha hecho una elaboración muy clara y precisa de esta explicación, inspirado en Dubarle, Léon-Dufour, Congar y Mollat. En el sueño de Jacob, como en todos los sueños bíblicos (3 Re 3,5.6; Est 10,5-9; 11,5-13; 2 Mac 15,12-16; Mt 1,20; 2,13-19; Act 16,9), interesa, más que la visión en sí misma, la interpretación, que suele ser figurada. Jacob vio en Betel, por donde probablemente ha pasado Jesús, una escala tendida entre el cielo y la tierra, y los ángeles que subían y bajaban. Esta fue la visión. El sentido de la figura era la presencia de Yavé en aquel lugar. Por esto Jacob se llenó de temor y llamó a aquel lugar Betel o casa de Dios. Y ahora se promete a los discípulos que van a ver esta nueva casa de Dios en la persona del Maestro, verdadero tabernáculo (1,14) o templo (2,19) de Dios.

El tercio de la comparación entre el sueño de Jacob y la visión de los discípulos de Jesús está en la realidad misma de lo que significaba la escala misteriosa: Dios estaba en Betel y Dios estaba en Jesús. Jacob ha visto en cierta manera a Dios en la tierra y los discípulos también lo han visto en la persona de Jesús. Por esto dice Juan que el Verbo *habitó* entre nosotros. Las teofanías de Dios a Abrahán, a Jacob, a Moisés y a los profetas fueron muy pequeñas comparadas con la gran teofanía de Jesús, de la que van a ser testigos privilegiados los discípulos. Cf. 1,14.17; 8,56; 5,27; 17,5.24; 12,41; 19,37. Los discípulos son los herederos de Jacob y ahora es cuando se van a cumplir plenamente las promesas antiguas, cuando Dios va a estar en la tierra [42].

[42] Cf. I. Fritsch, *Videbitis... angelos...*: VD 37 (1959) 3-11.

El Hijo del hombre se relaciona en Juan con la exaltación y glorificación del Señor (3,14; 8,28; 12,22-34; 13,31). En Dan 7,13 el Hijo del hombre aparece sobre las nubes del cielo, de donde viene para tomar posesión de su reino en la tierra. Jn 6,26 habla de la ascensión del Hijo del hombre al cielo, donde estaba antes, y 3,11-13 dice que nadie, fuera de él, puede subir al cielo. La idea de que el Hijo del hombre debe volver al cielo, porque ha venido de allí, se encuentra en Juan y en Daniel. La idea de la glorificación aparece clara en la promesa que Jesús hace ahora a los discípulos. Van a ver a Dios en el Hijo del hombre. La forma gramatical «Hijo del hombre» es extraña al griego, como versión literal que es del arameo *Bar-nasha*, que, aunque de por sí sólo significa «hombre» (Sal 8,5; 11,9; Gén 11,5), de hecho se refiere a un hombre concreto, como indica el contexto y el doble artículo que lleva tanto en griego como en arameo. Su contenido es, pues, mesiánico y aun divino. En los Sinópticos también se relaciona con el tema de la glorificación y hasta tiene un marcado sentido escatológico cuando se refiere a la parusía [43].

Excursus 1.—Contenido y origen del Logos

1. El término «logos» es frecuente en el NT, pero pocas veces se identifica con Cristo. En Ap 19,13 se llama a Cristo *Logos de Dios*. Para algunos se trata de una función escatológica de Cristo y no de Cristo como revelación. En cambio, para otros es la realización suprema y síntesis de toda la misión y obra de Cristo.

En 1 Jn 1,1 Cristo se llama *el Logos de la vida*. Generalmente se admite la dependencia literaria de 1 Jn con respecto al prólogo del Evangelio. La mención de Logos en 1 Jn supone que este término ha sido ya empleado antes en el mismo sentido.

En el prólogo de Jn sale tres veces la palabra *logos* que, sin ninguna determinación, es presentado como preexistente, como creador en el orden natural (1,1.3), como principio de vida sobrenatural (1,4), como hombre en el tiempo (1,14). Expresamente se dice que el Logos es Dios (1,1.18).

El contenido personal del Logos en estos versos es doble: a) *cristológico*, en cuanto que dice quién es Jesucristo (1,17), eterno, Dios como el Pa-

[43] F. Tillmann, *Der Menschensohn* (Freiburg i. Br. 1907); F. Roslaniec, *Sensus genuinus et plenus locutionis «Filius Hominis»* (Romae 1922); H. Dieckmann: VD 8 (1928) 295-301; J. Bouman, *Son of man:* ExpT 59 (1948) 283-85; W. Hendriksen in Jn 12,34 cuenta 83 ejemplos en los evangelios. De ellos, 13 en Juan. Siempre es autodesignación de Jesús, excepto 12,34. No se puede dudar que deriva de Dan 7,13.14. Jesús lo emplea para designar su naturaleza celestial y trascendente y que no es el Mesías político y terreno que esperaban los judíos. Expresa también su parentesco con todo el género humano. Con todo, siempre es único entre los hombres. Por eso es *el* Hijo del hombre. Como hombre sufre. Es el varón de dolores, pero la pasión es camino de gloria. Su gloria se revela al final de los tiempos (escatológica) y también durante su vida. Es *siempre* el glorioso Hijo del hombre. Su origen celestial aparece en Jn 3,13.14; 5,27; 6,27.53; 8,28; 9,35; 12,23.34; 13,31. Cf. H. Kruse, *Compositio libri Dan et idea Filii Hominis:* VD 37 (1959) 147-61.193-211; J. A. de Fraine, *Adam et son linage* (París-Brujas 1959) p.172-78. Explica la doble personalidad del Hijo del hombre colectiva (= pueblo escogido) e individual (= Rey Mesías); E. Schweizer, *Der Menschensohn:* ZNTW 50 (1959) 185-209; F. M. Braun: RevTh 59 (1959) 428-30; W. Michaelis, *Jn 1,51, Gen 28,12 und das Menschensohn Problem:* ThLitZ 85 (1960) 561-78; J. Coppens-L. Dequeker, *Le Fils de l'homme et les Saints du Très-Haut en Daniel VII, dans les Apocryphes et dans le Nouveau Testament* (Gembloux 1961); J. Coppens, *Le Chapitre VII de Daniel:* EThL 39 (1963) 87-113; Y. B. Trémel, *Le Fils de l'Homme selon St. Jean:* LumVie 12 (1963) 65-92; E. Schweizer, *The Son of Man again:* NTSt 9 (1963) 256-61; L. M. Orrieux, *Le problème du fils de l'homme dans la littérature apocalyptique:* LumVie 12 (1963) 9-31.

dre, creador de todo, Unigénito, hombre, y b) *soteriológico,* en cuanto que se determina su misión y acción respecto a los hombres, la de dar la luz, la vida, la revelación del Padre. Este segundo contenido está más desarrollado y debe considerarse como el principal.

2. Para conocer el origen del Logos conviene tener presentes tres esferas de influencia: la del helenismo, la del judaísmo y la del NT, tributaria del AT,

Desde el tiempo de Heráclito el término *logos* tiene sentidos diversos, según las diferentes escuelas de los filósofos griegos. El concepto estoico de *logos* (el principio divino que penetra y gobierna el cosmos) había llegado a todos los ámbitos. Jn, que vivía en Efeso, podía servirse de este término tan conocido y darle su significación teológica cristiana. Para Filón el *logos* era el νοῦς divino, es decir, el cosmos perceptible y la primera crialtura de Dios, Dios de segundo orden. Si Jn ha conocido directa o indirectamente el Logos de Filón, le ha añadido un correctivo esencial, subrayando la igualdad del Logos con el Padre. Muchos críticos, dada la importancia que tiene el Logos en los diversos sistemas gnósticos, han creído que todos ellos, incluso Jn, se pueden enfilar bajo un sistema gnóstico común, en cuyo centro hay un ser divino, enviado por el Dios supremo para revelar a los hombres la sabiduría de Dios y darles la salvación. Aunque ésta es todavía la teoría de Bultmann, hoy se da por cierto que no se conoce ningún texto gnóstico que haya podido servir de fuente al cuarto evangelio, mientras que es cierto que muchos gnósticos dependen de Juan. La existencia de una gnosis judía precristiana es una pura hipótesis. Se debe admitir que el Logos término filosófico en un principio, se fue enriqueciendo en el decurso del tiempo, por una especie de sincretismo, con toda clase de ideas mitológicas, máxime en Egipto y en Asia Menor. En la religión de los misterios el Logos encierra una doctrina esotérica. Cualquiera que pueda haber sido la dependencia de Juan con respecto al mundo filosófico de la época, es un hecho que su Logos se diferencia radicalmente en cuanto al contenido estrictamente cristológico y soteriológico y ha sido plenamente bautizado en las aguas del Jordán cristiano.

3. En los círculos judíos se recurre a la noción de la «Menra (= palabra) del Señor», en la literatura targúmica «Menra» se emplea en lugar de «Yavé», con el fin de mantener la transcendencia de Dios. En ningún caso se puede considerar la «Menra» como una hipóstasis divina. Se trata simplemente de una sustitución del nombre divino, a la manera como «Cielo», «Poder» se usaban también para no pronunciar el nombre «inefable» de Yavé. «Menra» puede ser una personificación poética. Es muy posible que Juan oyera esta expresión en el culto de la sinagoga, cuando se parafraseaban en arameo la ley y los profetas. Así se podría explicar Ap 19,13.

4. Mucho mejor se explica el origen del Logos, si se piensa en la noción veterotestamentaria de la revelación divina, «palabra de Dios» (cf. Dt 30,11-14; Sal 147,19), tal y como aparece en el NT. En los Sinópticos, logos designa el mensaje del Evangelio. Jesús es la palabra, no el predicador. En Actos, logos se encuentra doce veces con sentido de «evangelio». Dios envía su «logos» y anuncia así la paz por Jesucristo (Act 10,36), es decir, que Dios hace proclamar su mensaje por Jesucristo. San Pablo designa el mismo mensaje, el evangelio, con frases como éstas: «el logos» (1 Tes 1,6), «el logos del Señor» (1 Tes 1,8), «el logos de Dios» (1 Tes 2,13). Dios revela su palabra por la predicación (Tit 1,3). El contenido de la predicación es «la salvación en Cristo» (Col 1,25-7; 4,3). En el cuarto evangelio las fórmulas «permanecer en la palabra» (8,31), «permanecer en Jesús, en Dios» (6.56; 15,4-7; 1 Jn *passim)* se corresponden mutuamente.

Por tanto, si el NT aplica el nombre de *logos* a la obra salvadora de

Cristo, que es el objeto del Logos, del mensaje, se comprende que diera el paso definitivo identificando Logos con Jesucristo. «El Logos de la vida» de 1 Jn 1,1, a pesar de las diferencias, se puede considerar como paralelo de Flp 2,16 «teniendo firmemente la palabra de la vida».

El Logos del prólogo es el revelador supremo del Dios invisible por una parte, y por otra, en él, en su persona, igual a Dios, está el contenido mismo de la revelación.

5. Algunos modernos pretenden que Juan no es el autor del prólogo y del Logos. Pero la personalidad literaria de Juan en el prólogo se manifiesta tan acusada y su relación con el resto de la obra y los temas fundamentales que en ella se tratan es tan íntima, que tiene muy poca probabilidad esta teoría litúrgica que considera el prólogo como un himno preexistente, anterior a la obra de Juan [1].

Excursus 2.—El final de 1,3

1,3 *Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil, quod factum est.* 1,4 *In ipso vita erat, et vita erat lux hominum.*

Esta es la lectura A) de Bover, Merk, Vogels, Nestle, Tisch., Lagr., Knab., Braun, Dorado, Durand, Tillman, Riera, Murillo, Tol., Mald., Lightfoot, Barret, Hendriksen, Zahn, Bauer.

Con todo, hay otra lectura, B), antigua y moderna, que lee así:

1,3 *Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil.* 1,4 *Quod factum est in ipso, vita erat, et vita erat lux hominum* B1). *Quod factum est, in ipso vita erat et vita erat...* B2).

Lo fundamental de esta lectura B) es la separación del *quod factum est* del v.3 y su incorporación al v.4. Así leen Soden, W. H., Calmes, Wikenhauser, Boismard, Mollat, I. de la Potterie [1], Bernard.

Los gnósticos, maniqueos, arrianos y macedonianos siguen B1. En Dios hay algo creado, ya sea el Verbo, ya sea el Espíritu Santo. Orígenes aceptó esta lectura, pero «lo creado» lo refería a la humanidad del Verbo, sentido ortodoxo, como dice Ambr. [2] La generalidad de los Padres que se citan a favor de B) no son claros. Muchos omiten la frase *quod factum est* y así no se puede saber a qué parte la aplican. La lectura A) es del Crisóstomo, Teodoro Mop., Epifanio, Teofilacto, Eutimio, Ambrosio, Cipriano [3]. San Agustín lee según B2, influenciado por las ideas ejemplares de Platón. Por su medio pasa a los autores medievales. San Jerónimo en sus homilías al evangelio de San Juan (400-410) refuta la lectura B) y acepta, razonando, A). La mayoría de las veces omite el inciso *Quod factum est* y es posible que hasta la composición de sus homilías a San Juan no se hubiera formado idea propia [4].

[1] Cf. R. J. Tournay..., A. Robert, *Logos:* DBS 5 (1952) 425-97; V. Larrañaga, *El Verbo de Dios en S. Juan:* MisCom 1 (1943) 279-328; T. Wilheilm, *Logos:* RevB 5 (1943) 256-63; M. J. Lagrange: RB 32 (1923) 96-107.161-84.321-71; W. Barclay: ExpT 70 (1958-9) 78-82; J. Goitia, *Noción dinámica del pneuma:* EstB 15 (1956) 147-85; 16 (1957) 115-59; E. Tobac: RevHE 25 (1929) 213-38; E. May, *The Logos in the O.T.:* CBQ 8 (1946) 438-47; V. Hamp, *Der Begriff «Wort» in den aramäischen Bibelübersetzungen* (München 1938); S. de Ausejo, *¿Es un himno a Cristo el prólogo de S. Juan?:* EstB 16 (1956) 223-77.381-427; R. Schnackenburg: BZ(NS) 1 (1957) 69-109. En contra M. Pohlenz: ZNTW (1949) 98-101; A. Feuillet, *Introd. à la Bible* II (1959) p.627.

[1] *De interpunctione et interpretatione versuum Jn 1,3.4:* VD 33 (1955) 193-208. Cf. G. M. Castellini: RivB 3 (1955) 232-4.

[2] In Ps 36,35: ML 14,1030; *De fide* 6: ML 16,598.

[3] *Testimonia* II, 3: CSEL III, 65.

[4] Cf. J. Mehlmann, *De mente S. Hieronymi circa divisionem versuum Jn 1,3s:* VD 33 (1955) 86-94; *Homil in Jn 1,1-14:* Anecdot. Maredsol. III pars II p.387; *Lib. Comicus:* ib. vol.1 p.60.

Los manuscritos antiguos, por carecer de puntuación, no pueden orientar. El P66, muy pródigo en signos, no puntúa después de *nihil*, con lo que se coloca de parte de la lectura A) en el siglo III, cuando más auge estaba B) [5].

La lectura original de la Vulgata, si juzgamos por la mente de San Jerónimo, debió de ser A). Así lee la edición de 1590. La Sixto-Clementina de 1592 se quedó imprecisa, pero favoreció con un asterisco la lectura A), que fueron imponiendo las ediciones posteriores, hasta quedar la única. Los misales conservan B) hasta fines del XVII. La edición de W-W adopta B), conforme con la mayoría de los manuscritos antiguos de la Vulgata.

El sentido interno no decide en favor de B), sino que favorece A). Según Maldonado, es la única lectura que da un sentido conforme a todo el contexto. El inciso *quod factum est*, cerrando el hecho de la creación natural, no es pura redundancia, sino frase intensiva, que sirve para subrayar la totalidad de la creación. El v.4 se une al v.3 por medio del pronombre *in ipso* que corresponde al *per ipsum, sine ipso* del v.3. En los manuscritos de Qumrân se describe de forma parecida la creación: «Omnia quae facta sunt, in beneplacito tuo facta sunt... Scientia eius facta sunt omnia — Et omnia quae sunt, consilio suo stabilivit ea, — Et sine ipso non fit quidquam» [6]. San Juan, como advierte Lagrange, no sigue leyes férreas en su ritmo o paralelismo. Los partidarios de la lectura B) no logran dar un sentido adecuado y ponerse de acuerdo entre sí.

Excursus 3.—1°. El concepto de vida

1. En los sinópticos, *vida*, ζωή, es más bien raro: siete veces en Mateo cuatro en Marcos y cinco en Lucas. El adjetivo «eterna», que le suelen añadir, demuestra que se trata de una vida distinta de la presente terrena. Aun en los casos en que falta el adjetivo, salvo Lc 12,15; 16,25, los sinópticos se refieren a una vida futura, que consideran como la vida por excelencia.

En cuanto a la naturaleza, esta vida coincide con el reino de Dios. «Se entra en la vida». Para obtenerla hay que observar los mandamientos, aunque sea preciso renunciar a los valores humanos más preciados, incluso a la misma vida temporal. Por eso Jesús, con frase hebrea, dice que el camino que lleva a la vida es «estrecho». Los que abandonan todas las cosas por el Reino de Dios, por Cristo, por el Evangelio serán bien recompensados en la vida eterna, que, por la descripción del juicio final, no parece empezar hasta el fin de los tiempos.

En los sinópticos no se desarrolla la relación que existe entre «la vida eterna» y Cristo «el príncipe de la vida».

2. En S. Pablo sale 37 veces y dos en Hebreos. En las primeras cartas se considera la vida por antonomasia casi exclusivamente como un bien futuro, pero con esta diferencia: él ya la relaciona con Cristo,pues declara que la vida eterna es fruto de la muerte y resurrección de Cristo (1 Tes 5,10). Cristo, el segundo Adán, es «un ser viviente» y «un espíritu vivificante» (1 Cor 15,45).

Más tarde el acento lo pone sobre la actualidad de la vida eterna en el mismo estadio terreno. El bautismo no sólo garantiza la vida futura (Rom 6,8), sino que ya desde ahora nos hace vivir en Cristo y para Dios (Rom 6,11). La vida escatológica de Jesús actúa ya en el cristiano (Gál 2,20; 2 Cor 4, 10-11), gracias a la fe en la palabra (Flp 2,16). El Espíritu de aquel que ha resucitado a Jesús habita en nosotros (Rom 8,11). Hemos resucitado, pero

[5] Cf. F. M. Braun, *Un nouveau papyrus johannique: le papyrus Bodmer II (Jn 1,1-15,15)*: RevTh 57 (1957) 79-84.

[6] Cf. F. M. Braun, *L'arrière-fond judaique du IV évang. et la Communauté de l'Alliance*: RB 62 (1955) 15.

nuestra vida está escondida en Cristo y en Dios y se ha de revelar en la parusía (Col 3,1-4). Poseemos la vida en esperanza, pero en esperanza segura, como herederos (Tt 3,7).

3. *Juan*, el evangelista de la vida, hasta 36 ejs. en Jn, 13 en las cartas y 17 Ap, acentúa más que ninguno que la vida eterna es ya una realidad presente (5,24; 11,25). La vida ha aparecido en el cosmos (1 Jn 1,2) en Cristo, que posee la vida por el Padre (5,26), que es vida (11,25; 14,16) y puede darla a quien él quiere (5,21). El fin de la encarnación es precisamente la comunicación de la vida eterna (3,16; 6,40; 10,10; 17,2).

La vida eterna es luz (1,4; 8,12), porque consiste en el conocimiento del verdadero Dios (17,3). El conocimiento de Dios es privilegio del Hijo (1,18; 3,13; 6,46). Por esto el único camino para llegar a esta vida es la fe en la palabra de Jesús, fe que debe traducirse en obediencia, particularmente al mandamiento del amor (5,29; 8,5; 1 Jn 3,14). Este camino hacia la vida es accesible a todos (1,4.7.12; 3,15). Jesús da su vida física (ψυχή) por la vida del mundo (10,11-18), dejándose alzar sobre la tierra (3,14; 12,24). Su cuerpo y su sangre son verdadero pan de vida. Quien lo come y lo bebe, ya posee la vida. Pero esta vida eterna, que poseemos como en germen, sólo llegará a su plenitud por la resurrección (5,28; 6,40; 11,25).

2º. El concepto de luz

1. La luz natural aparece raramente en el NT. En cambio, es frecuente el uso metafórico y simbólico, sobre todo en Pablo y en Juan. Su origen remonta al A.T., como se ve por las citas. La antítesis *luz-tinieblas* tiene sentido moral, conforme al AT La luz pone término al reino de las tinieblas (12,46; Act 26,18; 2 Cor 6,14). La venida de la luz es un juicio (3,19-21; Ef 5,13) y trae consigo la renovación de la vida moral (8,12; Rom 13,12; Ef 5,8s). Esta renovación moral prepara al hombre para la salvación y la vida que trae Cristo (1 Jn 1,7). Cristo trae la luz. Los que le siguen son hijos de la luz, por oposición a los hijos de las tinieblas (12,36; Lc 16,1; 1 Tes 5,5; Ef 5,8). Este tema se encuentra en «El combate de los hijos de la luz contra los hijos de las tinieblas» de la secta de Qumrân. Los que colaboran activamente a la propagación del Evangelio se comparan con la luz o son una luz (5,35; Act 13,47; Mt 5,14-16), pero la luz por antonomasia es Cristo (1,7-9; 3,19; 12,46), luz del mundo (8,12; 9,5). Es la Luz (1,5).

2. *Cristo luz* define el sentido de su misión, no sólo como palabra del Padre, sino como principio de vida. Es luz en cuanto a su papel de revelador del Padre (1,18), pero esta revelación afecta no sólo a la inteligencia, sino principalmente a la voluntad. Revela al Padre, para que los hombres lo conozcan de una manera vital y práctica. En el lenguaje de Juan y de Pablo «conocer» afecta a la inteligencia y a la voluntad, porque se conoce también «amando», según el sentido bíblico de «yada». Jesús es luz porque es «camino» de vida.

Pero adviértase bien el sentido vital que tiene la luz aplicada a Cristo. Da la vida y obra la vida dentro del creyente. En cuanto que permanece dentro de cada uno (15,4; 1 Jn 2,27). Por eso Jesús es «la luz de la vida» (8,12).

3.º Relación entre la luz y la vida

La luz se identifica con Dios (1 Jn 1,5), con Cristo (1,8; 8,12), lo mismo que la vida (11,25; 14,6). La vida se identifica con el mandamiento del Padre (12,50), con las palabras de Cristo (6,63); con la luz misma (1,4; 8,12). En un sentido vertical, tanto la luz como la vida están:

a) En el Padre (5,26; 12,50).
b) En el Hijo (1,4; 17,10; 16,15), recibida del Padre.
c) En los creyentes, comunicada por el Hijo (14,6).

Los hombres llegan a la luz de la vida por la acción interior del Padre (6,39), por la unión con el Hijo, que se logra por la fe, por el bautismo, por la práctica de la palabra de Cristo (3,3; 14,21.23; 1,9-13). Los griegos llaman a los bautizados *fotizomenoi, pefotismenoi, neofotistoi;* al bautisterio, *fotisterion* [1].

Excursus 4.—La fe en el cuarto evangelio

1. La fe trasciende todo el libro. No sale el substantivo abstracto «fe», πίστις, pero sale el verbo «creer», πιστεύειν, y otros equivalentes en todos los capítulos. La bibliografía es rica [1]. Las ventajas de la fe y su relación con la vida aparecen ya en el prólogo (1,12) y se resumen en el primer epílogo (20,31).

2. «Creer» sale de 241 en el NT, hasta 98 en Jn y 9 en sus cartas. Puede ir sin complemento (3,18; 5,44) o con complemento en acusativo precedido de preposición: creer en él (2,11), en su nombre (1,12; 2,23). La fe es esencialmente cristológica. Tiene como objeto que *Jesús* es *el Cristo* y el Hijo de Dios. «Como creéis en Dios, creed en mí» (14,1).

Otros verbos dicen lo mismo que «creer»: *recibir* (1,12), *ir, venir* (5,40;

[1] Cf. F. C. Burkitt, *Life, dsoe, hayyîm:* ZNTW 12 (1911) 229-30; J. B. Frey, *Le concept de vie dans l'évang. de St. Jean:* B 1 (1920) 37-58.211-39; A. Charue, *Vie, Lumière et Gloire chez St. Jean:* CNam 29 (1935) 65-77.229-41; E. Bardessona, *Vita aeterna in S. Giovanni:* DTh 39 (1936) 15-34; J. C. Bott, *De notione lucis in scriptis S. Ioannis:* VD 19 (1939) 81-90. 117-22; Cuadrado Maseda, *El concepto de vida eterna en los escritos de S. Juan:* CT 67 (1944) 33-51; A. J. Trepat, *San Juan. Ideas características:* CultB 3 (1946) 305-07; 4 (1947) 39-40; J. P. Weissengoff, *Light and its Relation to Life in St. John:* CBQ 8 (1946) 448-51; J. M. Bover, *Illuminavit vitam:* B 28 (1947) 136-46; A. Segovia, *La teología bíblica de la Luz* (Granada 1948); V. Laridon, *De notione lucis in IV ev.:* CBrug 45 (1949) 355-58.409-14; J. Leal, *La vida eterna en San Juan según Toledo y Maldonado:* ATG 14 (1951) 5-40; P. Gutiérrez, *Conceptus lucis apud S. Ioh. in relatione ad conceptum veritatis:* VD 29 (1951) 3-19; F. Mussner, *Die Anschaung vom «Leben» im vierten Evangelium* (München 1952); C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel* p.144-50.201-212; ExpTim (1954) 129; A. Viard, *Jésus, lumière du Monde:* ViSp 88 (1953) 115-33; V. Tylor, *The Names of Jesus* (London 1954) p.131-36; R. Fúster, *Luz y tinieblas:* CultB 12 (1955) 282-87; A. Vanhove, *Témoignage et Vie en Dieu selon le IV Evang.:* Ch 2,6 (1955) 150-71; Ph. Seidensticker, *Frucht des Lebens. Die sittlichen Wirkungen des Lebens nach Johannes:* StBFLA VI (1956) 5-84; R. Bultmann: ThWNT II 833-877; P. Evdokimov, *Le mystère de la lumière dans la Bible:* BVieCh 4 (1953) 40-52; B. Bussmann, *Der Begriff des Lichtes beim hl. Johannes* (Münster 1957); A. Feuillet, *La participation actuelle à la vie divine:* StEv p.295-308; H. Muller, *La vida eterna en el Ev. de Jn, ¿un beneficio presencial o escatológico?:* RevB 21 (1959) 68-70,130-36; E. R. Achtemeier, *Jesus-Christ, the Light of theWorld:* Interpretation 17 (1963) 439-49.

[1] Cf. J. Huby, *De la connaissance de la foi dans St. Jean:* RScR (1931) 385-421; *Le discours après la Cène* p.145-191; P. Antoine, *Foi dans l'Ecriture:* DBS III (1938) 302-304; C. Logiudice, *La fede degli Apostoli e l'incredulità giudaica di fronte alla rivelazione del «Figlio di Dio» nel IV Vangelo:* B 28 (1947) 59-82.264-80; A. Wickenhauser, *Evang. nach Johannes, Glauben und Erkennen* p.198-203; M. Boningues, *La foi dans l'évangile de St. Jean:* MélScR 9 (1952) 294-95; M. Braun, *L'accueil de la foi selon St. Jean:* VieSp 92 (1955) 345-63; D. Mollat, *La foi dans le IV Evangile:* LumVie 22 (1955) 91-107; A. Decourtray, *La conception johannique de la foi:* NRTh 81 (1959) 561-76; E. Haenchen, *Faith and Miracle:* StEvang. p.495-98; Ch. Hauret, *La despedida del Señor,* nota c, p.293-96; J. Alfaro, *Fides in terminologia biblica:* Greg 42 (1961) 463-505; R. Schnackenburg, *Concepción bíblica de la fe:* SelTeol 2 (1963) 245-52; I. de la Potterie, *La unción del cristiano por la fe:* ib. 263-74; P. Grelot, *Le problème de la foi dans le Quatrième évangile:* BVieCh 52 (1963) 61-71.

6,35-37-44), *caminar* (3,21; 8,12; 9,5; 12,35), *morar en él* (6,56; 15,4), en sus palabras (8,31), aceptar su testimonio (3,11.32), recibir su palabra (12,48; 17,8), oírle (5,24; 8,43-47; 10,16; 12,47), ser su discípulo (8,31). Esta variada terminología de acción indica lo que es la fe: entrega personal a Jesús: intelectual y vitalmente. El discípulo en las escuelas rabínicas era como una cisterna, que recibía del rabino las enseñanzas teóricas y prácticas, aceptaba sus palabras y sus ejemplos. Por esto Jesús tuvo que decir: «Haced lo que os dijeren, pero no hagáis conforme a sus obras».

La fe tiene dos actitudes vitales: la pasiva de la receptividad y la activa de la imitación, de la práctica. El magisterio de Cristo es religioso y vital. El discípulo acepta su doctrina y la practica. De ahí el término activo de «caminar» en la luz de Jesús.

3. El objeto fundamental de la fe es *Jesús*, que es el Cristo y el Hijo de Dios (20,31). El Cristo es el enviado de Dios, que trae el mensaje y la obra de Dios, que revela los misterios de Dios, que salva, que ilumina, vivifica. Cuando se reciben u oyen sus palabras, su testimonio, es el mismo Cristo a quien se recibe y oye, pues sus palabras y su testimonio no son puras nociones, sino una realidad viva, que vivifica (5,24; 8,51), que libera (8,31), que purifica (15,3), consagra (17,17) y salva (12,47). Pero Cristo es el enviado del Padre y es el Hijo de Dios. En el prólogo y en el epílogo «Hijo de Dios» tiene sentido trascendente y propio (1,18; 20,31).

Esta entrega del creyente a Jesús es personal, total. A Jesús se le recibe con todo el ser. Es discípulo todo el hombre. La fe, pues, tiene un sentido vital y existencial que abarca todo el ser humano y todas las manifestaciones de la vida humana. La fe es una decisión existencial. El pecado es peor que la no existencia. Los que rechazan a Jesús son «como si no fueran». A Judas le hubiera sido mejor no haber nacido. El que no cree es un esclavo (8,33s), su luz es la del ciego (9,37-40), que no ve; su verdad es mentira (8,44). En cambio, el que cree tiene «la vida», la de Dios, la verdadera (1,12; 20,31). El carácter dramático de la fe consiste en pronunciarse en pro o en contra de la vida. El que cree, tiene y escoge la vida (5,24); el que no cree, escoge la muerte (8,24).

Así la fe es una actitud total del hombre frente a Jesús, fuente de vida y de luz, que repercute también en todo el ser y destino del mismo hombre. El creyente acepta a Jesús, acepta su mensaje, sus planes e instituciones. Creer en Jesús es, por tanto, entrar en su redil, vivir la vida de sus ovejas, comer el pan de la vida, someterse a la autoridad de su vicario. La fe es «un camino» frente al antiguo de la sinagoga. En este sentido complejo la fe va unida al amor, a la práctica de la caridad. Quien cree en Jesús, vive en él, está en él.

4. El mundo de la fe no es el mundo de los sentidos ni el de la pura razón. Es el mundo de Jesús, el mundo de Dios, Jesús no es de acá abajo: ha venido de arriba. Es quien ha visto al Padre y nos trae las palabras del Padre, la salvación del Padre. La fe tiene un punto de apoyo en lo sensible y natural, pero da un salto a lo invisible y sobrenatural. Los discípulos creen «porque han visto». Han visto el exterior del milagro. Pero «creen» en la autoridad de Jesús, en la obra de Jesús, en el ser divino de Jesús, que no se ve. Tomás lo ha visto resucitado, lo ha tocado y «cree» que es «su Señor y su Dios». Los discípulos de Tomás no lo verán resucitado, pero creerán en la resurrección, en el señorío y divinidad de Jesús «por la palabra de Tomás» (20,29; 17,20). A sus contemporáneos y discípulos Jesús les da el argumento y la luz de sus obras, pero también les exige que crean «a su palabra», «a su testimonio». En Juan, y en el tema de la fe, tiene gran importancia la idea del «testimonio». Jesús tiene a su favor a los profetas y a la Escritura, que dan testimonio de él. Tiene al Precursor, tiene sus propias palabras, a los

discípulos o apóstoles, al Padre y al Espíritu Santo. Por fin, dice: «Si no creéis a mis palabras, creed a mis obras, que dan testimonio de mí» (5,36; 10,25.38). No se pueden catalogar en el mismo plano estas siete especies de testimonios. El Espíritu testimonia por sí y por los apóstoles (14,17.26; 15,26; 16,13; 20,22); el Padre late en todos los testimonios, y de manera especial en las obras (5,17.19.20.36; 8,28; 10,25.32.37; 14,10-12; 15,24). Habla cuando habla Jesús (8,28.38; 12,50) o el Espíritu, que procede de él (15,26), el Bautista, hombre enviado por Dios (1,6), y las Escrituras, inspiradas por Dios (2,22; 5,39). El conjunto de testimonios es aplastante y da la certeza de la fe, aunque se mueva en un mundo extraño al hombre y propio de Dios, del más allá.

5. La fe, por el hecho de ser entrega, implica un acto y conciencia de humildad, de propia insuficiencia. Un acto de pobreza bíblica. El hombre no se basta, es insuficiente para salvarse. Esta es la raíz psicológica de la incredulidad y de la fe: la propia suficiencia o la propia insuficiencia. Juan señala otro fundamento psicológico de la fe o de la incredulidad: las propias obras, la rectitud y limpieza del corazón, el egoísmo, el respeto humano (3,19-21). Finalmente, en el fondo de la fe y de la incredulidad está la docilidad a la voz interior de Dios (6,44-45). Pero, por la parte de Dios, está siempre su gracia, la luz interior de su magisterio, la fuerza interior de su atracción (6,44.45); Espíritu de la verdad que enseña, glorifica a Jesús, predica a los discípulos (16,13-15).

Excursus 5.—El tema de la «gloria» en Juan [1]

1. La gloria es tema clave. Δόξα sale hasta 18 veces y 23 el verbo δοξάζω. No se encuentra en las cartas de Juan. En el griego profano *dóxa* es siempre una noción subjetiva: «lo que me parece», «lo que uno cree o piensa». «Opinión, reputación», normalmente en el sentido bueno. El verbo significa «opinar». Rara vez «honrar, glorificar». Los LXX traducen con *dóxa* el *kabod* hebreo, que tiene siempre un sentido objetivo: expresa una cualidad del ser, especialmente el peso; secundariamente, importancia, honra. El hebreo no significa «opinión», aunque puede expresar la idea de honra y fama.

En el griego bíblico desaparece la idea de opinión y se impone el sentido objetivo de *kabod*, majestad, grandeza, peso, aunque perdura también la idea de honra y fama.

2. En Juan, δόξα, δοξάζω tienen un sentido complejo y cristológico muy profundo, que aparece en 1,14; 2,11. La gloria del logos se deja ver y se esconde, al mismo tiempo. Porque se deja ver, «la hemos contemplado»; porque se esconde, solamente la hemos contemplado *nosotros*, los creyentes. Los judíos incrédulos no la ven (9,41). La gloria del Hijo no se puede separar de la del Padre, le corresponde como a Unigénito. La gloria del Logos es la *kabod* de Yavé. La misma expresión de «contemplar la gloria» indica su carácter hebreo. Se trata de una frase eminentemente bíblica. En 2,11 nos dice que Jesús ha manifestado su gloria a los discípulos, a los que creen.

3. En 5,41ss *dóxa* aparece con un sentido griego de honor, que se dan los hombres unos a otros. En casi todo el c.5 se refleja este matiz griego, que reaparece en 7,18; 8,50.54. Es el sentido ordinario y profano de *dóxa*. No el bíblico.

4. A partir de 12,20 la *dóxa* reviste un sentido más profundo, que ya se insinúa en 7,39. Juan piensa en la gloria de la resurrección y ascensión,

[1] Cf. Riesenfeld, p.97-114; A. Charue, *Vie, lumière et gloire chez St. Jean:* ColltNam 29 (1935) 65-77.229-41; G. Kittel: ThWNT II, 235-58; A. M. Ramsay, *La gloire de Dieu et la transfiguration du Christ:* Dieu Vivant 15 (1950) 17-27; J. Dupont, *La Christologie de St. Jean* p.244-52.278-93; W. Grossouw, *La glorification du Christ dans le quatrième évangile, L'Evangile de Jean* p.131-45.

que será el sentido normal en el cristianismo primitivo (cf. 12,16 con 2,22; 20,9). La muerte entra plenamente en la glorificación de Jesús. 12,20ss cierra la manifestación de Jesús al mundo; 13,31.32 abre el discurso de despedida y el 17 lo cierra. Aquí *dóxa* reúne los dos sentidos de honra y de fuerza divina.

¿En qué consiste la próxima glorificación de Jesús? Se expresa en la metáfora del grano de trigo que muere y fructifica (12,32). La gloria de Jesús es ante todo un acto del Padre, glorificando a su Hijo. La gloria definitiva de Jesús será la glorificación perpetua del Padre y del Hijo por la Iglesia, la gran obra de Jesús. En 13,31.32 Juan ve la glorificación del Hijo unida a la del Padre. En 17 resuena el tema de la glorificación desde el principio (1-5) y vuelve al fin (22.24). La glorificación se une a «la hora», el momento de la partida de Jesús (12,23ss; 13,1-13; (cf. 2,4). Todo se ha ordenado hacia esta hora. En 2,4; 7,39ss la hora no había llegado. Ahora llega y Jesús entra en el estadio definitivo de «su gloria». En este estado de potencia y de gloria se consuma su obra: es el redentor, el revelador. Es cuando el Espíritu introduce a los discípulos en los misterios y en toda verdad (16,13). Es cuando Jesús ya no está en este mundo (17,11), y se va al Padre. Por su muerte deja el mundo y vuelve a su eternidad, cuya característica es la *doxa*.

5. La gloria implica un modo de ser, un estado y también una actividad, como la *kabod* de Yavé significaba frecuentemente el poder de Yavé a favor de su pueblo. Es notable que Jesús une su glorificación con el poder sobre toda carne, que el Padre le ha dado (17,1.2). Este poder es esencialmente salvador, a favor de los hombres, para dar la vida eterna. En la oración sacerdotal es el único aspecto que se manifiesta. Por lo demás, Jesús siempre dice que él sólo ha venido a salvar.

6. La gloria y glorificación no pierden tampoco su matiz griego de honor, que le corresponde a Jesús como enviado del Padre, siempre unido al honor del Padre. La obra del Espíritu aportará esta gloria (16,8-12). La gloria de Jesús no termina con su existencia terrena. Se puede decir que entonces es cuando empieza. Cuando él es conocido y su obra de salvación se va realizando. Si Juan nos presenta la actividad terrestre de Jesús, como manifestación de la gloria del Unigénito, esta manifestación va subiendo conforme Jesús se va alejando de la tierra. Es lo que dice la voz del cielo: «Le he glorificado y le glorificaré» (12,28).

Excursus 6.—La verdad

1. La verdad es una de las doce ideas que considera Dodd fundamentales en el cuarto evangelio. Según Bernard, es una de las palabras claves [1]. Ἀλήθεια en un total de 109 veces en el NT, se lee 25 en Jn y 20 en sus cartas. Para ver su sentido conviene atender también a los adjetivos ἀληθής, ἀληθινός, y al adverbio ἀληθῶς.

2. Ἀληθής aplicado a las cosas expresa realidad, verdadero, real, no fingido o soñado. Comida verdadera, bebida verdadera es real (6,55). Aplicado al testimonio, se opone a falso y es lo mismo que verídico (4,18). El mismo sentido cuando se aplica a una persona: Dios es veraz, amante de la verdad (3,33; 8,26).

Ἀληθινός indica que una cosa o persona es genuina, perfecta en su grado. Dios verdadero es el real y no fingido. También puede significar veraz, digno de fe [2]. Según Dodd, *alêthês* puede tener significación de real (6,55)

[1] Cf. C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourt Gospel* p.170-78; Bernard, *St. John* vol.1 p.25.

[2] Cf. Zorell, *Lexicum graecum*; Arnd-Gingrich, *A Greek-English Lexicon of the N.T.*;

y *alêthinós* la de verídico (4,37), pero lo contrario es más frecuente. Es decir, que *alêthinós* se refiere más al orden real y óntico, y *alêthês* al lógico [3].

3. Para el estudio de *aletheia* conviene distinguir la mentalidad hebrea y la mentalidad griega. La verdad bíblica difiere esencialmente de la verdad filosófica [4]. El término equivalente hebreo *'emet* lo ha estudiado muy bien I. de la Potterie. Indica ante todo idea de firmeza, estabilidad y fijeza en las cosas. En las personas expresa fidelidad, en virtud de la cual se puede uno fiar de otro. En los preceptos, autenticidad o validez [5]. Para un griego la verdad es el objeto y norma del conocimiento, de la expresión, no del obrar. En Juan (y Pablo) el concepto de verdad sobrepasa los límites del AT y tiene una mezcla de sentido griego y hebreo. El sentido bíblico le viene directamente de la Biblia. El griego le viene a través de la literatura sapiencial bíblica, de los apócrifos y de la literatura apocalíptica, como Daniel y Henoch. La literatura de Qumrân converge con Juan, y la tradición literaria a que se unen no es griega ni gnóstica, sino la judía postexílica, que desarrolla ciertos aspectos de la verdad bíblica. Este judaísmo no es tanto rabínico cuanto sapiencial y apocalíptico. Por esto la verdad en Juan es un tema de *revelación* y un tema de *sabiduría*. La verdad es la revelación definitiva que trae Cristo, Logos del Padre. El mismo en persona es la palabra, la verdad, porque es quien revela a Dios y es la revelación perfecta [6].

La verdad se relaciona primariamente con la norma objetiva del conocimiento y de la expresión, pero en Juan y en Pablo tienen fundamentalmente un sentido vital y moral. La fórmula «practicar la verdad» (Jn 3,21; 1 Jn 1,6) responde a una concepción ordinaria. A esta fórmula se contrapone la de «practicar la mentira» (Ap 21,27; 22,15), propio de los idólatras, los asesinos y deshonestos. También se le opone «practicar el mal» (Jn 3,20). Es decisiva la antítesis entre verdad y pecado que hay en 8,32-35. Pablo contrapone verdad a injusticia (1 Cor 13,6; Rom 2,8). La verdad se une también con la bondad y la justicia (Ef 5,9) [7].

4. *La revelación cristiana* es el contenido formal de la verdad, aunque no se concrete en ninguna cosa particular. Es la verdad religiosa y revelada en general. La revelación se considera bajo la razón formal de verdad. En su afán de que el cristianismo penetre en todo el mundo, Juan habla al mundo griego de Cristo como de Logos, de Luz y de Verdad. Pero en Juan la revelación es la verdad por antonomasia, lo único necesario, lo único que importa saber. Podemos decir que en su radicalismo oriental y evangélico, inspirado en el mismo magisterio de Jesús, Juan da a la verdad un sentido afirmativo y exclusivo. La revelación o palabra de Cristo es la verdad y la verdad única. Jesús se había llamado la luz verdadera, la vid verdadera.

Y es que la sobreeminencia del mensaje cristiano no se podía describir sino con estos colores radicales de exclusivismo. Fuera del Evangelio no hay otra verdad.

5. *La verdad como vida*. La verdad en Juan no es algo externo y muerto, como lo es el conocimiento de un teorema, como lo es la verdad o la ciencia

G. Kittel: ThWNT I 248-51.233-48; R. Bultmann, *Untersuchungen zum Johannesevangelium:* ZNTW 27 (1928) 113-63; F. Buechsel, *Der Begriff der Wahrheit in dem Evangelium und den Briefen des Johannes* (Guetersloh 1911).

[3] Cf. ThWNT I p.248-51.

[4] Cf. J. Alamen, *Das Wahrheits probleme in der Bibel und in der griechischen Philosophie:* KerD 3 (1957) 230-39.

[5] Cf. I. de la Potterie, *De sensu vocis Hemet in V.T.:* VD 27 (1949) 336-54; 28 (1950) 29-42; Kittel, art.cit., p.233-38.

[6] Cf. I. de la Potterie, *L'arrière-fond du thème johannique de vérité:* StudEvang 277-94.

[7] Cf. M. Zerwick, *Veritatem facere:* VD 18 (1938) 338-42.373-77; A. J. Trepat, *San Juan. Ideas características. La verdad:* CultB 3 (1946) 355-56; J. Lozano, *El concepto de verdad en S. Juan* (Dissertatio) (München 1960); J. Blank, *Dei Johanneische Wahrheitsbegriff:* BZ 7 (1963) 163-73.

humana. Cuando Cristo se identifica con la verdad, lo hace también identificándose con la vida (14,6). La verdad es vida y como la vida es operante y activa. La práctica de la hospitalidad en el cristiano es una *colaboración* con la verdad (3 Jn 8). La verdad da testimonio juntamente con los otros cristianos en favor de Demetrio (3 Jn 12). El estilo sencillo de Juan no admite una personificación retórica de la verdad, y más cuando la verdad actúa como redentora (8,32) y está en paralelismo con el mismo Hijo (8,36).

Para indicar la semejanza que tienen los buenos con Dios, se dice de ellos que son de Dios; los malos son del diablo, del maligno, del mundo. La verdad tiene también sus semejantes; los que la siguen están modelados a su imagen (Jn 18,37). Como Dios o Cristo está en el creyente, así también la verdad está en él (1 Jn 1,8; 2,4). Para comprender el sentido de estas fórmulas puede servir Jn 8,43.44 por vía de antítesis. La verdad es un principio vivo de vida y acción, una norma activa de conducta y de ser.

6. *La verdad, poder de Dios.* Pablo llama al Evangelio y a la palabra de la cruz virtud o poder de Dios, porque la doctrina sobre Cristo crucificado es activa con actividad y fuerza divina. Juan participa de este punto de vista cuando habla de la verdad. La verdad es el poder de Dios. Cuando entra en el creyente, Dios obra allí. Es muy significativo Jn 3,20.21.

Se distinguen en estos versos dos sujetos: *a)* el hombre bueno (que obra la verdad) y el hombre malo (que obra el mal); *b)* dos conductas contrarias (ir a la luz, no ir a la luz); *c)* dos fines contrarios (para que no se vean las obras, para que se vean).

La verdad aquí tiene un sentido marcadamente moral. Se contrapone al mal. Pero lo más interesante es que la verdad o la justicia es algo que está hecho en Dios y por Dios. Nótese que en este texto se trata de la verdad o justicia que se practica antes de venir a la luz, antes de entrar en el Evangelio y en la revelación cristiana. Practicar la verdad en este texto es lo mismo que obrar fielmente o conforme a la verdad conocida. Y este obrar fielmente se debe a Dios (en Dios, *en* con sentido causal). Dios obra cualquier conocimiento y acto bueno que nos lleva a la salvación. No solamente el conocimiento de la revelación o los actos que en ella se apoyan. Que Dios obra en el conocimiento eficaz de la verdad, es claro en 18,37 comparado con 8,47. Dios está siempre con la verdad y está de forma activa y operante, ejerciendo aquel misterioso atractivo y magisterio de que habla en 6,44.45.

7. *La verdad y Cristo.* En Jn 14,6 Jesús se identifica con la verdad, como se identifica con la vida y también con la luz. No basta para esta identificación decir que Jesús conoce toda la verdad. No basta el mero conocimiento. La verdad en Jn hay que vivirla y practicarla. De hecho Cristo practica toda la verdad, toda la voluntad del Padre. La voluntad del Padre ha sido la norma constante de su vida y predicación (Jn 4,34). Jesús ve toda la verdad en el Padre y Jesús conforma su querer y sus obras a la voluntad del Padre (5,19.20).

Cristo en este sentido es la verdad *en sí.* Pero parece que se identifica con la verdad en un sentido que se relaciona con los discípulos, como se relaciona la vida y el camino. Y es lo que confiesa delante de Pilato. Ha venido al mundo para dar testimonio de la verdad (18,37). Cristo da testimonio de la verdad dando testimonio de Dios (1,18; 17,3), como se manifiesta principalmente en el propio Hijo (14,9). La verdad está relacionada con el camino. Cristo es verdad como es camino. Es decir, es para el hombre verdad no sólo en cuanto le enseña la norma de vivir, sino en cuanto lo conduce al Padre. Se une también con la vida. Todo esto nos da el alcance verdaderamente existencial y óntico que tiene la verdad. Cristo se une al creyente, le da la vida, lo levanta al plano de hijo de Dios. La verdad no se puede separar de la persona misma de Jesús. Como el Evangelio en

2 [1] **Y el tercer día se celebró una boda en Caná de Galilea y estaba
allí la Madre de Jesús.** [2] **Fue también invitado Jesús con sus discípu-
los al banquete.** [3] **Y como empezase a faltar el vino, dice a Jesús su**

Pablo no se puede separar de Jesús, pues no es una palabra, una doctrina o una historia pasada y muerta, sino que es el mismo «Señor», Cristo, que vive poderoso desde la resurrección y por la resurrección, así en Juan la verdad es este mismo Cristo «Señor».

CAPITULO 2

Este capítulo tiene dos secciones: en la primera (1-11) nos cuenta Juan el primer milagro obrado por Jesús. En la segunda (13-25) nos presenta a Jesús como Mesías delante del elemento oficial del judaísmo, en la fiesta solemne de la Pascua. Entre estos dos escenarios—Caná y Jerusalén—se intercala la visita a Cafarnaúm (v.12), que no tiene explicación sino en el plano de la historia. Para los modernos que rechazan el orden cronológico de los hechos y ven en todo un «orden pericopal» y literario presidido exclusivamente por los temas, independiente de la cronología y topografía, esta visita a Cafarnaúm, que se intercala entre Caná y Jerusalén, sin valor temático especial, es muy enojosa. Para nosotros es claro que Juan se ha guiado en la selección de la materia por determinados temas teológicos, pero la realización y estructuración de la materia no se hace de espaldas a la cronología y topografía de los hechos. Juan es temático, simbólico y teológico, pero es también historiador, que tiene cuenta con la cronología y topografía. El hecho mismo de ir de Judea a Galilea, inmediatamente después de los testimonios del Bautista e incorporar aquí en el principio de su libro «el primer milagro» prueba que Juan tiene cuenta con el orden cronológico y topográfico. Una estancia tan corta en Galilea para luego subir en seguida a Jerusalén no tiene sentido, viniendo desde Judea, en el plano puro de la temática, si no interviene el plano real de la historia.

Las bodas de Caná. 2,1-11

1-3 *El tercer día.* ¿Desde dónde empieza a contar el evangelista? Se han dado muchos términos: desde el primer testimonio de Juan, desde el encuentro con Simón, con Felipe. Lo más seguro es empezar a contar desde el diálogo con Natanael, que tendría lugar en la misma Caná. Estamos, pues, en el tercer día desde que llegó el Señor a Caná.

Una boda. La ceremonia consiste en recoger el esposo a la novia y llevarla por la tarde a su casa. Según la Mishna [1] el matrimonio de una virgen debe celebrarse en jueves. El banquete duraba siete días (Gén 29,27; Judit 14,10.12.17; Tob 9,12; 10,1). Elemento importante eran los bailes y el vino, «que alegra el corazón del hom-

[1] *Ketuboth* 1,1.

Madre: «No tienen vino». 4 Y Jesús le responde: «¿Qué a mí y a ti,

---

bre» (Sal 103,15). El Talmud dice que «donde no hay vino no hay alegría» [2].

Caná. Sobre su localización hay dos sentencias probables: *a)* Khirbet Qana, a catorce kilómetros al norte de Nazaret. *b)* Kefr Kenna, a siete kilómetros de Nazaret. Esta es la que defiende Baldi y A. Fernández, apoyados en los documentos de la tradición y en la fuente que hoy existe allí [3].

La Madre de Jesús. Dos veces nombra Juan a la Virgen y las dos le da este título (19,25). Es el nombre con que la veneran los primeros cristianos. La estancia de la Virgen se explica principalmente por el parentesco que debía de unirla a uno de los dos jóvenes esposos. La tradición hace natural de Séforis, primera capital de Herodes Antipas y cercana a Nazaret, a Santa Ana. El hecho de encontrarse la Virgen en Nazaret es prueba de que tenía allí parientes. El interés maternal que muestra la Virgen y su actividad en la boda prueba que no está allí como simple invitada. Tal vez llevaba tiempo en Caná; a lo mejor desde que Jesús se había marchado para el Jordán. Como había ido a casa de Isabel para ayudarla y alegrarse con ella, así ahora ha ido a Caná para ayudar y alegrarse con los que se alegran. Lo más probable es que San José no viviese ya. Es posible que Jesús hubiera sido invitado con antelación. Y que el viaje a Caná obedeciera a esta invitación. Ahora reciben especial invitación los discípulos de Jesús, cuya presencia inesperada es posible motivara la falta de vino. Jesús acepta la invitación de sus discípulos, porque trae un plan mesiánico concreto. Conviene subrayar la presencia de la Virgen y de Jesús con sus discípulos en una boda.

Empezase a faltar, lit. «habiendo faltado», aoristo ingresivo.

No tienen vino. Nótese la actividad maternal de la Virgen. Ve la falta quien la puede remediar y hace por remediarla. Sus palabras discretas recuerdan la súplica de Marta y de María (11,3). Como ellas, pide el milagro, aunque algunos autores lo duden. Y le mueve un doble fin: *a)* Uno mesiánico y sobrenatural, que su Hijo muestre «su gloria». En su intuición de Madre y de Virgen iluminada ha visto que ha llegado la hora de que Jesús revele el secreto mesiánico, oculto por tantos años. La despedida anterior, el bautismo, la predicación de Juan y los discípulos que acompañan a Jesús, le dicen que ha empezado una fase nueva, la vida pública». *b)* Otro humano, caritativo, socorrer a los esposos, alegrar a los convidados. Verdaderamente que María tiene corazón de madre. Obra como madre.

4 Este verso es muy difícil y siempre de grande actualidad entre los exegetas católicos, que se interesan por los problemas marianos. Los artículos que se publican todos los años prueban el

[2] *Peshachim* 109. Sobre las bodas cf. J. Leal, *El mundo de los Evangelios* p.197-209.
[3] *Ench. Loc. Sanct.* n.257-67; *Vida de J. C.* 2 p.159-61; M. de Buit, *Géographie*, defiende Kh. Qana con ruinas muy antiguas, nombre más parecido al evangélico y con base en Eus. y los peregrinos antiguos.

número de los insatisfechos. La dificultad nace del texto mismo, breve, proverbial y misterioso [4], de la relación gramatical y lógica que tienen los dos miembros de la respuesta y, por fin, de la conducta subsiguiente del Señor y de la Virgen, que obran en sentido contrario a como suenan las palabras. La misma multiplicidad de explicaciones es un motivo extrínseco, que aumenta la dificultad. Es imposible reseñar todos los trabajos y sentencias [5]. Algunas explicaciones antiguas, como la de San Ireneo [6], que veían en la respuesta una reprensión, han ido desapareciendo. Los autores modernos tampoco encuentran dificultad en el apelativo de *mujer* con que el Señor se dirige a su Madre. De esta misma manera le habla en la cruz con toda veneración y respeto. Es un nombre que equivale al nuestro de «señora» y que puede hasta expresar un matiz teológico, si alude a la «mujer» del Génesis. La problemática actual del texto se centra en el sentido particular de cada uno de los dos miembros A) y B) de que consta la respuesta y en su relación mutua.

A) *¿Qué a mí y a ti, mujer?* Esta frase, que se puede considerar un modismo bíblico (Jud 11,12; 2 Sam 16,10; 19,23; 3 Re 17,18; 4 Re 3,13; 2 Par 35,21; Mt 8,29; Mc 1,24; 5,7; Lc 4,34; 8,28) se ha estudiado en la Escritura, en la literatura siríaca [7], en el árabe [8] y

[4] *Procul dubio, fratres, latet ibi aliquid* (AG., *In Io* tr.8: ML 35,1451).

[5] Cf. I. BOURLIER, *Les paroles de Jésus à Cana:* RB 5 (1898) 405-22; A. DURAND, *La réponse de Jésus aux noces de Cana:* RScR 3 (1912) 157-30; E. POWER, *Quid mihi...:* VD 2 (1922) 120-30; A. HERRANZ, *Exposición exegético-práctica...* 2,1-11: EstB 2 (1927) 61-70; P. JOÜON, *Notes philologiques:* RScR 18 (1928) 356; P. GAECHTER, *Maria in Kana:* ZKTh 55 (1931) 351-402; *María en el Evangelio* (Bilbao 1959) p.249-327; B. BRINKMANN, *Quid mihi...:* VD 14 (1934) 135-41; V. JACONO, *Probaturne B. V. Mariae universalis gratiarum mediatio ex Io 2,1-11?:* VD 18 (1938) 202-07; TH. GALLUS, *Quid mihi... potestne intelligi tamquam allusio?:* VD 22 (1942) 41-50; E. ZOLLI, *Quid mihi...:* Mar 8 (1946) 3-15; EUFRASIO DI C. RE, *Che significa, «Quid mihi...»:* ScCatt 75 (1947) 137-42; P. VANUTELLI, *Alle nozze di Cana:* Mar 10 (1948) 72-73; H. PREISKER, *Joh 2,4:* ZNTW 42 (1942-49) 209-14; R. SCHNAKENBURG, *Das erste Wunder Jesu* (Freiburg i. Br. 1951); F. M. BRAUN, *La Mère de Jesu dans l'oeuvre de St. Jean:* RevTh 50 (1950) 446-63; 51 (1951) 5-68; P. F. CEUPPENS, *De Mariologia Biblica* (Taurini 1951) p.1577-87; J. LEAL, *La hora de Jesús, la hora de su Madre:* EstE 26 (1952) 147-68; C. CHARLIER *Les noces de Cana:* BVieCh 4 (1953-4) 81-86; D. G. MAESO, *Una lección de exégesis lingüística sobre... las bodas de Caná:* CultB 11 (1954) 352-64; F. SPADAFORA, *Maria alle nozze di Cana:* RivB 2 (1954) 220-47; J. MICHL, *Bemerkungen zu Joh 2,4:* B 36 (1955) 492-509; E. TESTA, *La Mediazione di Maria a Cana:* StBFLA 5 (1955) 139-90; C. P. CEROKE, *Jesus and Mary at Cana:* ThSts 17 (1956) 1-38; *The Problem of ambiguity in John 2,4:* CBQ 21 (1959) 316-340; M. E. BOISMARD, *Du Baptême à Cana* (París 1956) p.133-59; A. PARETTO, *A Cana di Galilea:* Mar 19 (1957) 235-40; D. M. STANLEY, *Cana as Epiphany:* Wor 32 (1958) 83-89; M. PEINADOR, *La respuesta de Jesús a su Madre...:* EMar 8 (1958) 61-104; J. CORTÉS, *Las bodas de Caná:* Mar 20 (1958) 153-89; D. SQUILLACI, *La Madonna alle nozze di Cana:* PalCl 37 (1958) 183-86; V. ANZALONE, *Iesus et Maria ad nuptias in Cana:* VD 9 (1929) 364-68; *Gesù e Maria alle nozze di Cana:* RivB 6 (1958) 135-46: DTh 65 (1962) 65-80; S. BARTINA, *Nos ad nostra, illi autem ad sua, mulier:* Mar 21 (1959) 281-4; J. P. CHARLIER, *Le signe de Cana* (París 1959); S. HARTDEGEN, *Marian significance of Cana:* MarSt 11 (1960) 85-103; A. FEUILLET, *L'heure de Jésus et le signe de Cana:* EThL 36 (1960) 5-22; A. VACCARI, *Maria Virgo et nuptiae in Cana Galilaeae. Elementa eucharistica et ecclesiologica miraculi:* Maria et Ecclesia. Vol. VIII, p.53-63 (Romae 1960); C. H. HENZE, *Quid mihi et tibi mulier? Nondum venit hora mea:* Mar 23 (1961) 471-79; S. TEMPLE, *The two Signs in the Fourth Gospel:* JBLit 81 (1961-2) 169-74; R. J. DILLON, *Wisdon Tradition and Sacramental Retrospect in the Cana Account:* CBQ 24 (1962) 268-96; J.-P. MICHAUD, *Le Signe de Cana dans son contexte johannique:* Laval TheolPhil 18 (1962) 239-85.19 (1963) 257-283; A. BRESOLIN, *L'exegesi di Giov. 2,4 nei Padri latini:* RevEAug 8 (1962) 243-73; J. D. M. DARRET, *Water in to Wine:* BZ 7 (1963) 80-97; E. J. KIL-MARTIN, *The Mother of Jesus was there (The significance of Mary in Jn 2,3-5; 19,25-27):* ScEccl 15 (1963) 213-26.

[6] *Adv. H.* III, 17: MG 7,926.

[7] Cf. POWER, art.c.

[8] Cf. BARTINA, art.c.

las conclusiones de los autores son dispares y aun contradictorias, pues para unos suena a) *afirmativamente* y para otros b) *negativamente*. *a)* Jesús afirmaría que entre él y su Madre no hay discrepancia, que los dos tienen los mismos intereses y voluntad de ayudar a los esposos (Reuss, Knab., Fill., Calmes, Maeso, Michl, Testa, Boismard, Ceroke, Peretto, Squillaci, Peinador, Cortés). *b)* Jesús negaría esa comunidad de interés y de voluntad y expondría una verdadera dificultad contra lo que pide la Virgen: «La frase encierra la idea general de oposición y pudiéramos decir de una cierta hostilidad: el que habla nada quiere tener con su interlocutor, se niega a todo trato con él». Esta sentencia de A. Fernández es la de la mayoría.

En ambas explicaciones—sentido afirmativo, sentido negativo—hay variedad de matices. En la explicación afirmativa: «déjame obrar, no es preciso que me lo pidas» (Fill., Knab., Calmes); «¿cómo no me pides abiertamente el milagro? ¿Qué hay entre ti y mí? ¿Qué novedad hay entre los dos? Sigo siendo el hijo dócil de siempre» (Berruyer, Maeso); «¿qué discrepancia hay entre los dos? ¿Cómo no? Ya lo creo; de acuerdo» (Peinador, Squillaci, Vanutelli, Zolli); «¿qué preocupación para ti y para mí? No tienes motivo de inquietarte por la falta de vino» (Boismard); «¿qué quieres que te conceda?» (Power, Orbiso).

En la explicación negativa hay su variedad de matices cuando se determina la dificultad a que se refiere el Señor. Toledo y Maldonado insisten en que la negativa es aparente y no real. Jesús no niega el milagro que se le pide, pero niega que lo vaya a hacer por un motivo humano de carne y sangre. En todo se mueve por la voluntad de su Padre celestial. Es la idea que ha recogido Braun. La generalidad de los autores explican la dificultad que tiene el Señor porque no ha llegado el tiempo de hacer milagros. Algunos hablan del desafecto del Señor por las cosas temporales: «¿Qué nos importa a ti y a mí la falta de vino?» (Eut., Fouard, Riera); «ellos a lo suyo, nosotros a lo nuestro» (Bartina).

B) *Todavía no ha llegado mi hora*. Tampoco existe una exposición concorde. Unos leen con interrogación, como son generalmente los que toman en sentido afirmativo. *a)* Así Taciano, San Efrén, Greg. Nis., Boismard, Knab., Peretto, Peinador, Michl. La generalidad, con todo, la explica en forma enunciativa, que es la mejor atestiguada por la crítica textual y la que mejor corresponde al adverbio οὔπω. El sentido de *hora* tampoco es uniforme. Una gran mayoría la refiere al tiempo de hacer los milagros en general o este milagro en particular (Toledo, Maldonado Riera...). Otros con San Agustín, San Máximo de Turín, Fulgencio de Ruspe, Ruperto de Deutz y Santo Tomás entre los antiguos, Gaechter, Braun, Cullmann, Hoskyns, Schnackenburg, Preisker, Testa, Maeso, Charlier, Mollat, Feuillet, Michaud..., en número cada día más creciente, la refieren a la pasión y muerte.

La relación entre ambos miembros de la respuesta reviste formas diversas, según la explicación que se adopte en *A)* y *B)*.

Los partidarios del sentido afirmativo en *A)* pueden explicar *B)* en sentido interrogativo: haré el milagro, porque ya ha llegado el tiempo. (¿Por ventura no ha llegado ya la hora de hacerlo?) Otros como Berruyer, Maeso, Squillaci, Testa, explican así: No hay dificultad de hacer lo que pides, porque todavía no ha llegado la hora de la pasión, en que renunciaré al poder de hacer milagros. Esta explicación tiende a salvar el sentido concreto y mesiánico que tiene «la hora» en el cuarto evangelio, pero es extraño que Jesús respondiera así, cuando todavía no había hecho ningún milagro en un período de treinta años.

Los partidarios del sentido negativo, en el cual Jesús pone dificultad a la petición del milagro, proceden de dos maneras, según el sentido que adopten para «la hora». La mayoría, que refiere la hora al tiempo de hacer milagros, proceden así: ¿Cómo puedo concederte lo que quieres, si todavía no ha llegado el tiempo de hacer un milagro? El tiempo escogido para hacer milagros era la próxima Pascua (2,13) y, el sitio, Jerusalén (2,23). Si luego hace el milagro en Caná, es por una excepción de la regla general, o porque la hora se adelanta, a causa de la petición de la Madre. Los que refieren la hora a la pasión explican así la relación de ambos miembros: Tú me pides que obre un milagro para que muestre mi gloria, pero debes saber que los milagros pertenecen al Padre, bajo cuya obediencia debo vivir hasta que llegue la hora de mi plena glorificación. Jesús, con su respuesta negativa, no niega el milagro; sólo niega el motivo carnal y humano de su actividad mesiánica. La norma constante de su actividad es la voluntad del Padre. Si luego hace el milagro, es porque en la petición de la Madre ha visto el querer del Padre celestial.

Para escoger en tanta variedad de sentencias pueden orientar los siguientes principios:

1.º La mente de Juan es la mente de Cristo, y para ver la mente del evangelista no basta el análisis gramatical y filológico, sino que se debe atender a todo el contexto próximo y remoto del evangelio. Juan lleva un plan teológico y soteriológico y 2,1-11 pierde completamente su carácter de episodio, para entrar esencialmente en el tema general de la obra.

2.º El contexto inmediato revela una marcada intención mariológica por el realce que tiene la presencia y actuación de «la Madre de Jesús» (tres veces). El fin central del libro y del episodio es «la gloria de Jesús» (2,11), pero el instrumento acentuado aquí es «la Madre de Jesús».

3.º El contexto remoto es 19,26-27, donde por segunda vez Juan habla de «la Madre de Jesús» con una profundidad teológica hoy indiscutible, la sitúa al lado de Jesús en la obra de salvación. La maternidad espiritual de 19,26-27 tiene su mejor exponente preparatorio e histórico en 2,1-11. H. Preisker dice justamente que estos dos lugares se esclarecen mutuamente puesto el uno al principio y el otro al fin.

Juan es esencialmente simbólico, teológico, «espiritual», porque

por encima de las realidades históricas contempla la realidad invisible de lo teológico y espiritual. Entre muchas cosas que podría haber contado de «la Madre de Jesús», solamente ha contado estos dos episodios. Si el uno, 19,26-27, está cargado de hondo sentido teológico y mariano, es razonable afirmar lo mismo del primero, 2,1-11. Cuando Juan escribe, la figura de «la Madre de Jesús» está ya muy espiritualizada, como se ve por el apócrifo de la Natividad de María, cuyos primeros capítulos (1-16) se escriben, a más tardar, a fines del siglo II, en los que María es la Virgen celestial, que no puede tocar con sus plantas la tierra, servida de ángeles y sacerdotes [9]. *La Madre de Jesús* es una apelación esencialmente teológica y la única que emplea Juan, aunque Lucas usa también la de «María».

Con estos principios podemos juzgar las varias interpretaciones.

Los autores que interpretan *afirmativamente* la respuesta, se apartan del sentido ordinario que tiene el modismo *Quid mihi et tibi?*, que es negativo, y difícilmente explican su relación con la segunda parte, *Nondum venit hora mea*, que es negativa. Si para hacer afirmativa esta segunda parte, se la convierte en interrogativa, se va contra la grafía de los manuscritos y contra el uso constante de οὔπω en Juan, que es enunciativo y nunca interrogativo [10]. La interrogación aquí daría un sentido insulso.

Los autores que explican *A)* con sentido negativo, si refieren la hora a los milagros, pecan contra el texto mismo de la respuesta. Jesús no habla de «la hora», sino de «*su* hora». Y «*su* hora» tiene en Juan un sentido técnico muy definido (cf. 7,30; 8,20; 13,1). No armonizan tampoco la conducta subsiguiente de Jesús y de su Madre: ¿por qué hace el milagro y por qué la Madre entiende que lo va a hacer? Los autores que explican la negativa porque la falta material del vino no interesa a Jesús, tampoco armonizan la respuesta con la conducta subsiguiente, ni la primera parte con la segunda e incurren en el peligro de introducir una reprensión o lección a la Madre, porque en su petición se ha guiado humanamente. Por esto preferimos la explicación de Gaechter y de Braun, como la hemos defendido en otros trabajos.

La respuesta consta de dos miembros: A) *¿Qué a mí y a ti?* B) *Todavía no ha llegado mi hora*, gramatical y lógicamente relacionados.

A) Expresa relación de persona a persona. Su sentido en la literatura bíblica varía según las circunstancias y se reduce a tres formas: 1) *¿Qué queja tienes de mí?* Explicación ajena a nuestro contexto. La Virgen suplicaba, no se quejaba. 2) *¿Qué quieres?* ¿Qué asunto tienes que tratar conmigo? Este sentido es raro en la Escritura y menos propio del contexto nuestro, pues Jesús sabía lo que quería su Madre. Cuando Marta expone la enfermedad de Lázaro («el que amas está enfermo»), Jesús no pregunta qué quiere. Un sentido tan vulgar y vacío desdice de la selección del cuarto evangelio. 3) *¿Qué hay de común o relación entre los dos?* Este sentido

[9] Cf. M. Testuz, *Papyrus Bodmer V, Nativité de Marie* (Cologny-Genève 1958).
[10] En Mc 4,40 inicia una prop. interrogativa, pero de tipo negativo.

es el ordinario del modismo. En forma interrogativa niega la mutua relación (2 Sam 16,10; 4 Re 3,13; Mt 8,29; 27,19; Mc 1,24; 5,7; Lc 4,34; 8,28). Entre Jesús-Enviado del Padre y María-Mujer-Madre, según la carne, no existe relación de subordinación. Esta línea de conducta es ordinaria (Lc 2,49; Mt 12,48-50; Lc 11,27-28); Jesús no conoce a su Madre y a sus parientes en el plano humano, porque antepone siempre el plano mesiánico, su misión del Padre. «Habebat Christus opera quaedam *communia*, ut alii homines: habebat et *propria*, ut Redemptor erat» (predicar, hacer milagros, reunir discípulos...). «In illis parentibus subiectus esse et humanos admittere affectus voluit. Rogatus enim et invitatus iure consanguinitatis et amicitiae et humanae conversationis multa fecit. At in his divinae tantum subdebatur voluntati, nec obsequium ullum aut respectum admisit humanum, nisi quod a Patre praescriptum et mandatum habuit» (Tol.). «La voluntad del que le ha enviado» es un misterio que preside toda la actividad mesiánica de Jesús. Como Mesías es independiente de todo afecto natural; sólo depende del Padre. La Madre, que observa todos los pasos del Hijo, ha visto que el largo silencio de Nazaret se ha roto con el principio del ministerio público; conoce las escenas del Jordán, ahora ve los discípulos. Con su luz natural y sobrenatural ve en la falta del vino la ocasión de que Jesús haga su primer milagro y se interfiere en la esfera mesiánica. Como en el templo, a los doce años, acentuó Jesús su libertad mesiánica, ahora, al comienzo de la vida pública, la vuelve a subrayar. Toledo nota justamente que la lección es para nosotros más que para su Madre. «Por el pueblo que me rodea» (11,42). No reprende a la Madre. Toledo advierte justamente que no existía motivo de reprensión, pues su petición había sido discretísima. Tampoco le niega lo que pide. Se contenta con afirmar el principio general de sus milagros y actuación mesiánica: la voluntad del Padre, frente a cualquier principio natural y humano. Por esto no existe contradicción entre la realización del milagro y la respuesta. ¿Qué relación tiene la petición de la Madre con la realización del milagro y la voluntad del Padre? Le ha servido a Jesús para conocer *experimentalmente* la voluntad del Padre. Hombre providencialista como ninguno, Jesús va siendo en el acontecer ordinario de su vida, y más cuando intervienen personas tan autorizadas e inspiradas como su Madre, la voluntad de su Padre. En Caná ve la voluntad del Padre en la súplica de la Madre, que hasta ahora había callado y no le había pedido ningún milagro. Con esto sube el nivel espiritual de la Madre y del Hijo: de la Madre, porque interviene en el momento oportuno; del Hijo, porque, en vez de regirse por principios naturales, sólo se rige por la voluntad del que lo ha enviado.

B) *Todavía no*, niega que la hora se realice en el momento presente. En Juan siempre se usa en frases enunciativas, nunca en frases interrogativas. *Ha llegado*, ἥκει, lit. «llega, está presente». Sin contradicción esto no se puede decir de la realización de los milagros, que van a empezar ahora en Caná.

mujer? Todavía no ha llegado mi hora». [5] Dice su Madre a los sir-

Mi hora, el pronombre posesivo quita toda indeterminación y generalidad al substantivo «hora». Se trata de la hora propia *de Jesús*. Jesús tiene *su* hora, que no ha llegado todavía. Referir la hora al tiempo de los milagros es quitarle toda su fuerza al pronombre. No basta que la Madre pida un milagro para referir la hora al tiempo de empezar los milagros; el milagro se hace y Jesús dice que *no ha llegado* la hora. Jesús no habla de *la hora*, sino de *su* hora, frase muy repetida en Juan y con un sentido muy preciso (cf. 7,30; 8,20; 13,1; 12,23.27; 17,1). Desde San Agustín son muchos los que refieren la hora a la muerte y glorificación definitiva de Jesús [11].

¿Qué relación existe entre el primero y segundo miembros de la respuesta? Una relación doble, que corresponde al doble fin, soteriológico y mariológico, del episodio.

1.ª Jesús en todo obra conforme a los planes del Padre. Aunque va a hacer un milagro y luego otros más, con los cuales revelará su gloria de Hijo de Dios; sin embargo, la hora de su glorificación, de su plena glorificación, no ha llegado todavía. Esta hora de plena y definitiva glorificación llegará con la muerte y resurrección. Entre tanto, Jesús, aunque haga milagros, seguirá siendo el Hijo del hombre, el siervo obediente, sujeto a la condición humana, excepto el pecado. La Madre, testigo de los misterios de aquella humanidad, podía creer que había llegado la hora de la plena y definitiva revelación del «Hijo del Altísimo». Es un hecho que María fue creciendo en el conocimiento de los planes de Dios concretos y salvadores.

2.ª Cabe también una insinuación al papel eficiente y universal que ha de tener María en la aplicación de la redención, en la Iglesia redimida. Si no tuviéramos 19,26-27 sería difícil entrever esta relación mariológica. Con las palabras de la cruz Jesús declara el papel trascendente que va a tener su Madre en la Iglesia, cuán identificada va a estar con él en la redención de hecho, en la vivificación mística de los sarmientos. En este sentido el miembro *B)* sería un atenuar la negación del miembro *A)*, entreabriendo las relaciones íntimas y soteriológicas, mesiánicas, que habrá entre la Madre y el Hijo cuando llegue la hora de éste. Ahora el Hijo vive «la hora del Padre», que es la obediencia hasta la muerte, y la Madre debe ocultarse. Cuando llegue «la hora del Hijo», la de su glorificación definitiva, «la Madre de Jesús» será proclamada y empezará a actuar como «la Madre de los discípulos de Jesús». «La hora de Jesús» será «la hora de María», como testimonia toda la historia de la Iglesia.

5 Es notable la persistente influencia de la Virgen, que consta de tres pasos: 1.º) antes de acudir a Jesús; 2.º) la súplica discreta a Jesús; 3.º) el aviso a los sirvientes. Este aviso revela dos ideas que se ha formado la Virgen: *a)* que Jesús accede a su súplica; *b)* que

[11] Cf. *La hora de Jesús, la hora de su Madre:* EstE 26 (1952) 151-53; A. GEORGE, *L'heure de Jean XVII:* RB 41 (1954) 392-97; H. VAN DEN BUSCHE, *L'attente de la grande révélation dans le IV Év.:* NRTh 75 (1953) 1009-19.

**vientes: «Haced todo lo que os dijere». 6 Había allí puestas seis hidrias
de piedra para las purificaciones de los judíos, con capacidad cada
una para dos o tres metretas. 7 Jesús les dice: «Llenad las hidrias de
agua». Y las llenaron hasta arriba. 8 Y les dice: «Sacad ahora y llevad
al maestresala». Y ellos llevaron. 9 Apenas el maestresala gustó el
agua convertida en vino, sin saber de dónde era, los sirvientes que
habían sacado el agua, sí sabían, llama al esposo 10 y le dice: «Todo
el mundo pone primero el vino bueno, y cuando ya están bebidos,
el peor. Tú has guardado el vino bueno hasta ahora». 11 Este principio
dio Jesús a los milagros en Caná de Galilea. Y mostró su gloria y
creyeron en él sus discípulos.**

Jesús va a hacer algo fuera de lo común y que podía desconcertar a los sirvientes. Mandar llenar las hidrias de agua, cuando ya nc hacía falta el agua, pues las purificaciones eran para el principio podía parecer extraño. La Virgen en su discreción previene tod dificultad. Es eficaz y discreta en su intervención. Ha influido realmente en el primer milagro.

6 *Hidrias*, como la etimología griega dice, se trata de vasija para el agua. No eran cántaros de barro, sino de piedra. Dos dato que realzan la verdad del milagro. *Metretas*. Se trata de la metret ática, equivalente a 40 litros. La capacidad de cada hidria oscilab entre los 80 y 120 litros. El total de las seis era de 480-720 litros

7 *Llenad, llenaron*. Esta observación importa para la realida y percepción segura del milagro.

8 *Llevad, llevaron*. Esta orden de Jesús importaba tambié para que hubiera un testigo calificado del milagro. El maestresal no estaba bebido, y era el encargado de probar y juzgar de los man jares y bebidas. El *maestresala* no era un comensal más, sino u siervo, prefecto de los criados. Esto es lo que se deduce de la actua ción concreta que tiene en nuestro caso. De aquí se deduce que e banquete fue importante. Por las seis hidrias se ve que el númer de comensales tampoco era pequeño.

10 *Bebidos*, sin sentido peyorativo de borracho. El maestresal cita una especie de proverbio. El gusto no es tan fino cuando y se ha comido y bebido bastante. Lo importante aquí es el testimc nio que da sobre la realidad del milagro. El agua se ha convertid en vino muy bueno. Parece que el maestresala no disponía el orde de los platos y bebidas, sino que se limitaba a gustarlos en la m ma sala.

11 *Principio* parece que tiene sentido absoluto. El primer mi lagro. Podría referirse al primero obrado «en Caná de Galile (cf. 4,54).

Gloria tiene el sentido que explicamos en 1,14. La gloria prop del Unigénito, del Hijo de Dios. Gloria divina. Trasciende los l mites puramente mesiánicos y humanos. *Creyeron*, se confirmarc y progresaron en la fe. El objeto de la fe es ciertamente el Mesía como enviado de Dios. Y entonces los discípulos no alcanzarí más. Cuando Juan escribe, pretende más. En aquella fe juvenil el principio de su fe plena en la divinidad de Jesús. Existe una r

ación de la fe y la gloria. Si la gloria que Jesús muestra es divina, a fe se orienta en ese mismo sentido divino. Hay aquí dos efectos del milagro subordinados entre sí: *a)* con él Jesús muestra su gloria de Unigénito, *b)* en esta gloria visible se fundamenta la fe en Jesús. La fe que Juan y sus lectores tienen es en la divinidad. Y ésta es la fe que Juan quiere transmitir.

Excursus 7.—Contenido cristológico y mariano de Jn 2,1-11

La narración de las bodas de Caná se ciñe en su brevedad a dos puntos centrales: 1) la gloria de Jesús; 2) la gloria de «la Madre de Jesús».

1) *La gloria de Jesús* es el eje o rama central. Dos veces aparecen los discípulos, al principio, cuando son invitados y, al fin, cuando confirman su fe. El v.11 resume el juicio teológico de Juan. El acto de Jesús en Caná es calificado de milagro. La palabra que Juan emplea es la de *señal, signo,* que en su lenguaje tiene un sentido más profundo que el nuestro de milagro. Juan siempre designa las obras milagrosas con este nombre de σημεῖον, cuyo contenido es complejo (cf. exc. 8). La característica del término es la de expresar directamente lo que se llama en apologética *la verdad relativa* del milagro. La intención de Cristo. En todo milagro de Cristo hay una intención central y mesiánica, que corresponde a su misión: la de revelar su gloria, su misión. La otra intención de ayudar, de sanar y resucitar es secundaria. Esta intención humana y material se ve siempre. La otra mesiánica no se ve siempre (6,26).

La narración en su brevedad acentúa también la verdad filosófica del milagro. Había empezado a faltar el vino. Esta falta la nota y confiesa la Madre de Jesús. Las vasijas son de piedra y no son las que servían para el vino, sino para el agua. El agua la echan los criados, que no saben para qué va a servir. Las hidrias se llenan hasta arriba para que nadie piense que se ha echado vino sobre el agua. El vino lo prueba el que ha gustado todos los manjares y vinos. Está para eso y no está bebido. Su testimonio es que se trata de vino y de vino bueno, mejor que los anteriores. El no conoce el milagro y piensa que el esposo ha guardado el mejor para el final, contra la costumbre de otros banquetes. A Juan no le interesa la respuesta del esposo, los comentarios de los comensales. Sólo le interesa asentar la base sólida del milagro y el sentido y resultado mesiánico del mismo. Es decir, que aquel hecho fue una auténtica señal. Una obra de Dios para dar testimonio de que Jesús era su Hijo.

2) *La gloria de «la Madre de Jesús»*, sin ser la rama eje, entra en la intención directa de Juan. La importancia de María en la realización del milagro está tan bien lograda como su valor cristológico. La narración empieza con la presencia de «la Madre de Jesús». Ella se da cuenta de la falta de vino. Ella la manifiesta a Jesús. Ella previene a los criados. La participación material de María en el milagro es clara y decisiva. En una narración breve y en la que domina un criterio de pura selección, ¿por qué Juan acentúa tanto el papel de María?

Entre esta actividad en Caná y el misterio de la presencia de María en el Calvario existe una bella e interna relación. En el Calvario María es proclamada Madre de los creyentes. En Caná María obra como Madre. El interés y la actividad material a favor de los jóvenes esposos la muestra en funciones de madre humana, de ama de casa. El resultado mesiánico y cristológico de su influjo decisivo en el milagro, la muestra en funciones de Madre espiritual. Ella ha tenido la dirección en el primer milagro con que Jesús muestra «su gloria» y por el que los discípulos empiezan a ser cristia-

nos. Esta es la maternidad espiritual de María. Este es el encargo que recibe de su Hijo moribundo: que revele al mundo la gloria del Unigénito y engendre en los hombres la fe de la vida.

Estas observaciones no pasaron desapercibidas al discípulo que vio a María en Caná y en el Calvario.

Excursus 8.—Sentido de «semeion» en el cuarto evangelio

1. La palabra aparece 17 veces en Juan. De ellas corresponden 16 a los c.1-12 y una a 20,30. Por esto Dodd llama el libro de las señales a los doce primeros capítulos. Traduzcamos así en castellano esta palabra σημεῖον, aunque tiene un sentido más profundo y se acerca más a la de milagro. Etimológicamente, sin embargo, es *señal*. Es indiferente que se use en singular (seis veces) o en plural. Aparece relacionado con los verbos *hacer, ver* y *creer*. En 4,48 se le asocia el substantivo *prodigio*, τέρατα. Todas estas asociaciones verbales eran corrientes en el AT, sobre todo en Exodo y Números, cuando se cuentan los milagros de Moisés.

2. Lo primero que podemos decir de σημεῖον es que refiere algo extraordinario que Jesús hace y lleva a la fe. Así en 2,11.23; 4,54; 7,31; 10,42 11,47; 12,18-19. Siempre se relaciona con la fe y frecuentemente con la fe de muchos, de un grupo numeroso. Las señales abren el camino para la fe Lo extraño es que no crean aquellos que las han visto (12,37).

3. Para creer no basta ver la materialidad de la señal. Hay que ver su alcance interior. Así en 6,26 se queja Jesús de que la turba le sigue porque ha comido del pan, no porque haya visto «las señales». Vieron la corteza exterior del milagro, pero no vieron que el milagro significaba la misión divina de Jesús. Los judíos se cegaron y no vieron el significado trascendente de los milagros (12,40). σημεῖον es un testimonio en favor de la misión de Jesús, como podía ser la voz de las Escrituras o la de Juan.

4. Los milagros muestran «la gloria» de Jesús. Los testigos del milagro que creen han visto «la gloria». Por eso creen. El contenido trascendente del σημεῖον es, pues, la gloria, la δόξα de Jesús. El *semeion* habla de la *dóxa*. Quien oye esta voz, cree; los que no la oyen, no creen. Los discípulos vieron el milagro de Caná, «la gloria» (2,11). La resurrección de Lázaro se hace para mostrar la gloria (11,4). Existe una relación estrecha entre la *dóxa* y el *semeion*. Isaías profetiza la incredulidad de los judíos cuando vio su gloria (12,41). Los creyentes por la fe penetran en la gloria de los milagros y de la persona que los hace; los incrédulos ven la materialidad del milagro, pero no ven su gloria. El *semeion* es una manifestación velada de la gloria del Unigénito.

5. El gran *semeion* de la gloria de Jesús es su muerte y su resurrección. Así lo afirma él en 2,13-20. Nada tan relacionado con su gloria como su muerte y la resurrección. Es la hora de su glorificación. En 3,14 Jesús crucificado se compara con la serpiente de bronce, que daba la vida, y en 8,28 afirma que en la cruz es cuando se ha de revelar que *es él*. Estos dos pasajes literariamente se asemejan a Núm 21,8-9 y Dt 32,39, los libros que tratan de los milagros de Moisés. En 12,32-34 se vuelve a aludir al tema de la exaltación de Jesús, que reviste un doble sentido: exaltación material en la cruz y exaltación moral o gloriosa, revelación de su gloria. Es curioso que Núm 21,8 los LXX traducen: pon sobre un *semeion* la serpiente, donde el hebreo pone: pon sobre *un palo* la serpiente. El palo que alzaba la serpiente era un *semeion*, el *vexillum* de nuestra cruz. Así se explica cómo miraba Juan la cruz, como la señal de la gloria de Jesús. Es el sentido que tiene 19,38, verán o descubrirán la gloria del que han crucificado. Los milagros, pues, en el cuarto evangelio son señales, en cuanto que no sólo revelan el pod

[12] **Después bajó a Cafarnaúm él y su Madre, los hermanos y sus discípulos. Pero estuvieron allí pocos días.**

---

de Cristo, sino *su gloria* de Hijo de Dios. Así son el punto firme donde se apoya la fe, en cuanto son algo sensible, y la luz reveladora de la trascendencia que se esconde del Logos, que se esconde en la carne [1].

En Cafarnaúm. 2,12

12 *Bajó*, porque Cafarnaúm estaba junto al mar de Galilea, que queda a 208 metros bajo el nivel del Mediterráneo. Caná está entre los 400 y 500 metros por encima del Mediterráneo. *Cafarnaúm*, hoy Tell Hum, restos de la antigua ciudad, con las ruinas de la magnífica sinagoga, que unos consideran del siglo II y otros del tiempo de Cristo [12].

Los hermanos, en hebreo *hach*, arameo *hachah*, puede significar hermano carnal (Gén 37,16; 42,13), sobrino (Gén 13,8; 14,14.16; cf. 11,27; 14,12); primo (1 Par 23,21s); tío (2 Par 36,10; cf. 4 Re 24,17; Jer 37,1). Los hebreos no tienen términos propios para designar los diversos grados de parentesco. Nosotros deberíamos traducir por *parientes, primos*. Nunca se llaman hijos de María. Y de ninguno, fuera de Jesús, se dice nunca que María sea su madre. Si María hubiera tenido otros hijos, es inexplicable que Jesús no la hubiera encomendado a ellos. Entre los hermanos de Jesús se nombran Santiago (Gál 1,19), José, Judas y Simón (Mt 13,55; Mc 6,3). De Santiago y José conocemos la madre, por nombre también María y que era pariente de la Virgen (Mt 27,56; Mc 15,40; 16,1; Jn 19,25). No tenemos datos para determinar el grado de parentesco. Pero es cierto que no eran hijos de la Virgen. Tampoco lo eran de San José, en un primer matrimonio. Debían de ser sobrinos de San José [13].

Y *los discípulos*, que forman parte de la nueva familia de Jesús.

Pocos días. La razón de esta corta estancia hay que buscarla en la proximidad de la Pascua (2,13). ¿Qué sentido tiene esta ida a Cafarnaúm? Parece cierto que se debe distinguir de la ida que mencionan los Sinópticos, pues la de ellos fue estable y la de Juan es transitoria. No es tan seguro que algunos de los episodios mencionados por los Sinópticos no correspondan históricamente a esta primera ida de Juan. Aunque Juan lo calle, pudo tener lugar ahora el llamamiento de Pedro y Andrés, de los hijos del Zebedeo y la misma pesca milagrosa (Mt 4,18-22; Lc 5,1-11). En los Sinópticos se ha perdido mucho la perspectiva topográfica y cronológica [14].

[1] Cf. J. P. CHARLIER, *La notion de signe (semeion) dans le IV Év.*: RevScPhTh 43 (1959) 4-48; L. CERFAUX, *Le Christ et ses miracles dans l'év. de St. Jean:* L'Attente du Messie 31-38; RecLC II 41-50; D. MOLLAT, *Le semeion johannique:* SPag II p.209-18; RENGSTORF, μεῖον: ThWNT 199-224; R. FORMESYN, *Le sèmeion johannique et le sèmeion hellénique:* hL 38 (1962) 856-94; P. RIGA, *The Use of «Semeion» in St. John's Gospel:* Interp 17 (1963) 2-24.

[12] Cf. A. FERNÁNDEZ, *Geografía B.* p.129; *Vida de J. C.* p.163-67; C. KOPP, p.215-30.

[13] Cf. A. DURAND, *Frères de Jésus:* DAFC II,131-48; *L'enfance de J. Christ* (París 1908) 19-76; A. FERNÁNDEZ, *Vida* p.167-70; A. JONES, *Reflections on a recent Dispute:* Scr 56) p.13-23; J. BLINZLER, *Zum Probleme der «Brüder» des Herrn:* TIZ 2 (1958) 129-45; PRAT, *La parenté de Jésus:* RScR 17 (1927) 127-38.

[14] Cf. E. LEVESQUE, *Nos quatre Evv.* p.99-107; D. BUZY, *Le premier séjour de Jésus à* *harnaum* p.411-19.

13 Pues estaba cerca la Pascua de los judíos y subió Jesús a Jerusa-
lén. 14 Y encontró en el templo a los vendedores de bueyes, ovejas y
palomas y a los cambistas sentados. 15 Hizo un látigo de cuerdas y
los arrojó a todos del templo, a las ovejas y a los bueyes. El dinero de
los cambistas lo esparció y volcó las mesas. 16 Y a los que vendían las
palomas dijo: «Quitad esto de aquí; no convirtais la casa de mi Padre

---

Pocos días, lit. no muchos días, podrían ser hasta 20 y 30. La frase es vaga y sólo excluye una temporada larga. Tampoco se puede pensar en un mero tránsito por Cafarnaúm, ya que no era el camino para Jerusalén. Es más probable que Jesús predicó e hizo algún milagro. Ya ha hecho uno en Caná y ya lo ha revelado el Bautista y va acompañado de discípulos.

La primera Pascua pública. 2,13-25

13 *Pascua*, la fiesta nacional de los judíos, como recuerdo de la salida de Egipto. Duraba ocho días. Empezaba el 14 de nisán por la tarde con la comida del cordero. El año 27 el 14 de nisán fue el 10 de abril y cayó en jueves[15]. Era una de las tres fiestas anuales en que los judíos subían a Jerusalén desde toda Palestina y aun desde toda la Diáspora. Jerusalén está un poco más baja que el monte de los Olivos, que tiene 812 metros. La subida a ella se explica, sobre todo, por ser el centro de la vida religiosa del mundo judío.

14 *Templo*, ἱερῷ, se refiere al recinto sagrado en todo su conjunto y se distingue del santuario, *naos*, la parte más íntima y sagrada. Al templo pertenecía el atrio más externo, llamado de los gentiles, donde tiene lugar la escena. Algunos rabinos no permitían que se tomara como lugar de tránsito ni que se entrara con bastón, alforja o carga cualquiera. Pero permiten el comercio d que se lucran.

Bueyes, ovejas..., los animales más frecuentes en los sacrificic y que ya estaban reconocidos como puros por los sacerdotes. Par los fieles resultaba fácil y segura su compra. *Cambistas*, los qu cambiaban el dinero griego, romano, considerado impuro, porqu llevaba la imagen del César, por el siclo, moneda sagrada de lc judíos. En todo el Oriente y en Tánger son frecuentes estas mesa o taquillas de cambistas. Cada israelita tenía que pagar al templ medio siclo anual, desde que cumplía los trece años.

15-16 En la conducta del Señor se distingue: *a)* el látigo qu hace con las mismas sogas de los animales; *b)* el uso del látigo con tra los bueyes y ovejas; *c)* vuelca las mesas y derrama el diner por el suelo. Todo esto lo hace sin hablar, con un rostro y demá severo, que se impone a todos; *d)* dueño de sus actos, respeta la palomas, pero a los dueños les manda retirarlas. La razón que d se aplica a todo el conjunto. El templo no debe ser una casa c contratación.

15 Cf. *El Mundo de los Evangelios* p.106-109; *Sinopsis* p.105.

en casa de contratación». [17] Los discípulos se acordaron de que es-
taba escrito: «El celo de tu casa me consumirá». [18] Con este motivo
los judíos respondieron y le preguntaron: «¿Qué prueba nos das para
obrar así?» [19] Jesús les contestó: «Destruid este templo y en tres días

---

La casa de mi Padre. Dios recibía especial culto en el templo. Allí oía las oraciones y bendecía al pueblo. Por esto era «su casa». *Padre* en labios de Jesús tiene un sentido único, que no tiene en ningún israelita ni en ningún profeta. Tiene el sentido que le dan los mismos judíos: «llamaba a Dios su padre, haciéndose igual a él» (5,18).

17 *Se acordaron* vuelve a salir en el v.22. Aquí se precisa el tiempo: después de la resurrección. Reaparece en 12,16, donde *recordar* se hace sinónimo de *comprender.* Se debe relacionar con el magisterio del Espíritu (16,13.14). La vida pública es un primer esbozo o lección, que tendrá su lección definitiva en la hora de la gran revelación, que corre desde la muerte hasta la efusión del Espíritu.

Consumirá. Los LXX leen en aoristo y con ellos la Vg *(comedit).* Juan pone καταφάγεται, futuro helenista de formación híbrida. Raíz del aoristo 2.º ἔφαγον y terminación media de ἔδομαι. El salmo 68 (h.69) es uno de los más socorridos en las citas mesiánicas (Jn 2,17; 15,25; 19,24; 19,28-29; Mt 27,48; Act 1,20; Rom 11,9-10; 15,3). El futuro se puede explicar doblemente: *a)* colocándose en el tiempo en que escribe el salmista, que habla del Mesías y de su celo como de cosa futura; *b)* algunos modernos explican el futuro de Juan por el celo que aparece en hechos posteriores, sobre todo en la pasión y muerte. El celo anima todas las acciones del Mesías, que morirá por defender la gloria del Padre.

18 *Obrar así.* Aquí se encierra todo el sentido mesiánico de la acción de Jesús. Aquel acto en el recinto mismo del templo suponía una misión divina (cf. Mal 3,1-5). Aunque le piden una prueba, el tono es de quien acusa y no la reconoce.

19 *Destruid.* Este imperativo se puede explicar con Maldonado, o como concesivo, al igual que 13,27, o como profético. En forma concesiva profetiza un hecho futuro. Así algunos modernos.

Este templo. Los judíos lo entienden del material. 2,21 advierte que Jesús hablaba del «templo de su cuerpo», genitivo epexegético, que explica qué se debe entender por templo. El doble pronombre τοῦτον-αὐτόν inclina a pensar que el templo que se destruye y el que se levanta es el mismo. Así Maldonado y la generalidad de los autores [16]. Los discípulos sólo después de la resurrección entendieron que Jesús hablaba del templo de su cuerpo. Muchos autores suponen que Jesús señaló su propio cuerpo. Otros conceden que entonces nadie podía entender el sentido de su respuesta y que se trataba de una profecía que debía ser entendida más tarde. La razón de la metáfora la encuentran en las circunstancias. Como en Samaria habla del agua y en la multiplicación del pan, ahora en Je-

[16] Cf. A. M. Dubarle, *Le signe du Temple:* RB 48 (1939) 21-45.

lo levantaré». 20 Dijéronle los judíos: «En cuarenta y seis años se ha
edificado este templo y ¿tú lo vas a levantar en tres días?» 21 Y él
hablaba del templo de su cuerpo. 22 Cuando resucitó de entre los
muertos, se acordaron sus discípulos que había dicho esto y creye-
ron en la Escritura y en la palabra que había dicho Jesús. 23 Durante
su estancia en Jerusalén por la Pascua, en la fiesta, muchos creyeron
en él al ver los milagros que hacía. 24 Jesús, en cambio, porque los
conocía a todos, no se confiaba a ellos. 25 Y no necesitaba que le in-
formasen de las personas, porque por sí mismo sabía lo que había
en el hombre.

---

rusalén se sirve de la imagen del templo. Toledo explica esta respuesta por 8,28. Se trata de una señal futura. Algunos modernos prefieren referir *este templo* al material y al cuerpo de Cristo solamente *lo levantaré*. El templo material había de ser destruido el año 70 por culpa de los mismos judíos. No se había de levantar materialmente, sino espiritualmente. Sus verdaderas funciones de templo verdadero pasarían al cuerpo resucitado de Cristo, que había de ser el único templo donde Dios se dejara ver y adorar [17]. *Naos*, generalmente se refiere al santuario. En la muerte de Cristo se rompió el velo del santuario.

20 *Se ha edificado*. Es un aoristo que recoge como un todo y acción única el largo período de reconstrucción, que empieza el año 18 del reinado de Herodes, hacia el 734-5 de la fundación de Roma. Esta nota cronológica coincide substancialmente con el año 15 del imperio de Tiberio, en que empieza la vida pública y nos da el año 27, o 780 de Roma [18].

22 *En la Escritura* del AT, donde se predice la resurrección [19].

23 *En la fiesta*, durante el período 14-21 de nisán.

24 *No se confiaba*. No les entregaba el misterio de su persona y de su doctrina plenamente. Sabía que aquella fe estaba contagiada de prejuicios humanos y tampoco iba a ser duradera. *Por sí mismo sabía*. El conocimiento interior del hombre es una ciencia propia de Dios, según la Escritura (1 Sam 16,7; 3 Re 8,39; Jer 17,9s; Sal 32,15). En Juan es una afirmación implícita de su fe en la divinidad de Jesús.

Excursus 9.—**La expulsión de los vendedores en Juan comparada con los Sinópticos**

La expulsión de los vendedores de Jn 2,14-22 comparada con la narración de los Sinópticos (Mt 21,12-13; Mc 11,15b-17; Lc 19,45-46) ofrece un doble problema: 1.º) El del tiempo. ¿La ha situado bien Juan en la pri-

17 Así Dubarle, art.cit.; C. Mondésert, *A propos du signe du Temple:* RScR 36 (1949) 580-84; X. Léon-Dufour, *Le signe du Temple selon St. Jean:* RScR 39 (1951-2) 155-175; F. M. Braun, *In spiritu et veritate:* RevTh 52 (1952) 249-54; Y. M. J. Congar, *Le mystère du Temple* (París 1958) p.139-180; C. Roth, *The Cleansing of the Temple and Zacharias:* NT 4 (1960) 174-81; H. Vogels, *Die Tempelreinigung und Golgotha:* BZ 6 (1962) 102-107; M. Balague, *La señal del Templo:* CultB 19 (1962) 259-81.

18 Cf. U. Holzmeister, *Chronologia Vitae Christi* p.85-91; J. Bover, *Vida de J. C.* p.396 nota 4.

19 Cf. Sal 15,9-11; Act 2,27; A. Vaccari, *Institut. Biblicae, de libris didacticis* p.121; B 14 (1933) 418-20.

mera Pascua, al principio del ministerio público? Sabemos que los Sinópticos la ponen en la semana de la Pasión.

2.º) ¿Se trata de un mismo suceso o se trata históricamente de dos episodios distintos, uno que sucedió al principio, como dice Juan, y otro que sucedió al fin, como parecen indicar los Sinópticos?

La cuestión es debatida desde antiguo. Los antiguos y bastantes modernos distinguen dos hechos, conforme a la doble narración [1]. Cada día, sin embargo, es mayor el número de los que identifican los dos episodios para seguir la cronología del cuarto evangelio [2].

Nosotros creemos que se trata de un mismo episodio, que la tradición sinóptica ha descentrado cronológicamente y, por consiguiente, se debe situar en el momento que señala Juan. Las razones que nos mueven son las siguientes: 1.ª Al principio del ministerio hubo una expulsión, porque así lo dice Juan, que es siempre preciso y cronológico y, de una manera especial, en estos primeros capítulos. Un desenfoque cronológico en Juan subordinado al simbolismo no se prueba en este caso.

2.ª Los Sinópticos no han podido contar esta expulsión en el principio, porque sistemáticamente han omitido todo ministerio en Jerusalén hasta la entrada del domingo de Ramos.

3.ª En la narración de los Sinópticos existen indicios de que, aunque el hecho lo cuentan al final, no es su intención darle ese marco histórico. Si se toma a la letra Mateo, habría que decir que la expulsión tuvo lugar el domingo. Compárese Mt 21,12.17. La salida de Jerusalén la pone después de la expulsión. Marcos, en cambio, pone la expulsión en el lunes, después de la maldición de la higuera (11,12.15). Por otro lado, la expulsión de los vendedores en los Sinópticos no es la que provoca el conflicto con los judíos. Estos se quejan de los hosannas de los niños y no de que haya expulsado a los vendedores (Mt 21,16). Braun observa justamente que el discurso que sigue a la expulsión en los Sinópticos no se relaciona con la misma expulsión. En cambio, en Juan la pregunta que hacen los judíos está íntimamente unida con el episodio de los vendedores. En el marco de los Sinópticos la expulsión tiene un marco fluctuante y poco preciso. La narración está muy abreviada. Mc 11,12 se refiere a la maldición de la higuera y no impone que la expulsión sucediera el lunes santo. Se trata de una unión literaria. La expulsión para los Sinópticos queda reducida a lo más esencial. Un hecho que sucedió en el templo, un acto mesiánico de Jesús, que tratan cuando presentan a Jesús en el templo.

4.ª El hecho de que Juan haya narrado la expulsión, dado su sistema de no repetir lo que los Sinópticos habían tratado, se explica mejor si es que ha querido precisar su momento histórico. Toda la orientación general de su narración tiene este sello de puntualizar y prevenir posibles falsas interpretaciones.

5.ª La pequeña diversidad de datos que existe entre la narración de Juan y la de los Sinópticos no impone la duplicidad. Se explica por la manera propia de narrar en cada uno y no es mayor que la que existe, por

[1] Cf. Dorado, *Praelectiones* (I Serie) n.608; A. Herranz, *Expulsión de los profanadores del templo:* EstB 1 (1929) 39-59; 2 (1930) 122-142; A. Fernández, *Vida de N. S. J. C.* p.507; J. M. Bover, *Vida de J. C.* p.399-407. Trata ampliamente la cuestión y es franco defensor de la duplicidad, que defienden también Fillion, Belser, Tillmann, Durand, Prat, Renie, Leonard, Orbiso.

[2] Cf. F. M. Braun, *L'expulsion des vendeurs du Temple:* RB 38 (1929) 178-200. Defienden también la unicidad del episodio casi todos los protestantes. Cf. V. Tylor, *The Gospel according to St. Mark* (Londres 1953). Y de los católicos, principalmente Lag., Calmes, Lepin, Buzy, Lebreton, Levesque, Sickenberger, Ricciotti, Wikenhauser.

ejemplo, en la narración de la primera multiplicación, que es ciertamente la misma en los cuatro evangelistas. La mayor diversidad está en la pregunta que hacen los judíos, y Braun ha demostrado que el diálogo en los Sinópticos no está ligado al episodio de los vendedores [3].

CAPITULO 3

En este capítulo hay dos partes definidas literaria y geográficamente: 1.ª La visita de Nicodemo en Jerusalén (1-21). 2.ª El ministerio en Judea (22-36).

El centro de gravedad está en el diálogo de Jesús con Nicodemo, que llega hasta el v.11. Pero ya al final de este verso tenemos un plural *(no recibís)*, por el que la doctrina de Jesús se dirige a muchos. El plural continúa en el v.12. En los v.13-21 la doctrina se propone en forma todavía más general y menos histórica. Después del episodio histórico (22-30), volvemos a una enunciación doctrinal de tipo universal, que empalma perfectamente con el v.21.

Tenemos aquí un ejemplo característico del estilo propio del cuarto evangelio. Los hechos sirven de marco histórico para el discurso doctrinal. El diálogo 2-11 reviste una forma histórica, como los diálogos de los Sinópticos. Pero desde este momento el evangelista se remonta al universal. Recoge el pensamiento de Jesús con una forma tan universal, que el lector puede dudar de si habla Jesús o el propio evangelista. Nosotros creemos que Juan sigue haciendo hablar a Jesús, tanto doctrinal como literariamente, pero a Jesús lo ha colocado en la cumbre de lo universal. Desaparece el personaje histórico y particular, que es Nicodemo, y entra el personaje universal, a quien él representa, que son primero todos los judíos (v.12) y luego los creyentes de todos los tiempos. En 31-36 tenemos realmente una continuación del discurso, que se ha interrumpido con el episodio histórico del ministerio en Judea y del último testimonio de Juan. Es una nueva contemplación del tema iniciado en el v.13. El evangelista antes de pasar al episodio de la samaritana ha querido profundizar en el tema doctrinal del episodio de Nicodemo y vuelve a contemplarlo, pero la forma literaria es la de Jesús que habla a todos.

Algunos críticos han pensado en una perturbación manuscrita del orden originario, pero esto no tiene base positiva y proviene de que se quiere hacer pensar y escribir a Juan con nuestra lógica y nuestros métodos literarios. Juan es un historiador y un contemplativo de la historia. Y la contemplación se hace en repetidos golpes que recaen sobre el mismo hecho. Lo que sucede en el prólogo, donde un mismo hecho se contempla sucesivamente con miradas más o menos profundas y amplias, se repite a través del libro. No hay sucesión cronológica de hechos, sino sucesión psicológica y literaria de una misma contemplación. Esto ocurre también en el sermón de la Cena [1].

[3] Para el problema de las fuentes cf. I. Buse, *The Cleansing of the Temple in the Synoptics and in John:* ExpT 70 (1958) 22-24.

[1] Cf. U. Holzmeister, *Grundgedanke und Gedankengang im Gaspraeche des Herrn mit*

3 [1] Había entre los fariseos uno, magistrado de los judíos, que se
llamaba Nicodemo. [2] Este vino a El de noche y le dijo: «Rabbí, sa-
bemos que has venido de Dios como maestro, porque ninguno puede
hacer estos milagros que tú haces si Dios no estuviese con él». [3] Jesús
respondió y le dijo: «En verdad, en verdad te digo que quien no

---

Coloquio con Nicodemo. 3,1-21

1 *Fariseos* eran los que formaban el partido más fuerte, dinámico y conservador. A este partido pertenecían generalmente los escribas o doctores de la ley. Era también el partido del pueblo. *Magistrado*, el término griego ἄρχων es amplio, el que manda. Designa aquí un miembro del sanedrín (7,50). *Nicodemo*, nombre griego, como Felipe y Andrés. El griego había penetrado mucho en el mundo judío después de las conquistas de Alejandro. Significa «vencedor del pueblo». Es mencionado después en 7,50; 19,39.

2 *Este* recapitula lo dicho como en 1,2.7.42; 4,47; 6,71. *A él*, la Vulgata pone «ad Iesum», pero la edición crítica de WW lee como el griego, en el cual se ve mejor la unión con lo anterior (2,23.25). En la lectura actual de la Vulgata ha podido influir el uso litúrgico. *De noche*, esta circunstancia material tiene un significado espiritual en Juan. Cuando Judas deja a Cristo era de noche (13,30). Ahora Nicodemo viene a Cristo, cuando es de noche. Aquél huía de la luz; éste busca la luz. *Rabbí*, literalmente «maestro mío». Pero la *i* final del posesivo de primera persona había perdido su valor. Y *Rabbí* equivale a *Rab*. *Rabboni* indica más afecto. «Rabbí es más respetuoso que Rab y Rabboni todavía más que Rabbí» [2]. *De Dios* con misión divina, de parte de Dios. *Como maestro*, la misión corriente de los profetas ordinarios. Le queda mucho hasta conocer la perfecta misión de Cristo. El Mesías, el Unigénito del Padre. *Milagros*, literalmente señales. Nicodemo ha visto algo de lo que significaban aquellas obras extraordinarias. Que Dios había enviado a Jesús, como maestro. La lógica popular y la más culta del sabio honrado encuentra en el milagro el sello de Dios.

3 *En verdad...* principio solemne, para llamar la atención. Juan lo repite siempre. Los Sinópticos nunca repiten el *amen*. *De arriba*, ἄνωθεν tiene primitivamente sentido local, de donde ha derivado el temporal. *a)* En sentido local, de arriba hacia abajo, como en Mt 27,51; Mc 15,38. Aquí equivale al cielo, como en Sant 1,17; 3,15.17. En sentido local lo usa Jn 3,31; 19,11.23. El nacimiento cristiano lo describe Juan como de arriba, del cielo, de Dios (1,13; 1 Jn 3,9; 5,1.4.18). En los v.5.6.8 el nacimiento se explica en este

Nikodemus: ZKTh 45 (1921) 527-48; F. M. Braun, *Le baptéme d'après le IV Év.:* RevTh 48 (1948) 347-93; *La vie d'en haut:* RevScPhTh 40 (1956) 3-24; A. Vergotte, *L'exaltation du Christ en croix:* EThL 28 (1952) 5-23; H. Van-denbussche, *L'attente de la grande révélation dans le IV Év.:* NRTh 75 (1953) 1012-14; F. Roustang, *L'entrétien avec Nicodemus:* NRTh 78 (1956) 337-58; M. Balague, *Diálogo con Nicodemo:* CultB 16 (1959) 193-206; R. Snackenburg, *Die Sakramente im Johannesevangelium:* SPag II p.235-54; S. Schulz, *Komposition und Herkunft der Johanneischen Reden* (Stuttgart 1960), cf. BZ (1962) p.296-99; A. Ibáñez, *La entrevista de Jesús con Nicodemo:* Lum 10 (1961) 428-37.

[2] E. Schuerer, *Geschichte* II p.376.

naciere de arriba no puede ver el reino de Dios». 4 Dícele Nicodemo:
«¿Cómo puede nacer uno que es anciano? ¿Por ventura puede entrar
de nuevo en el seno de su madre y nacer?» 5 Jesús respondió: «En
verdad, en verdad te digo: quien no naciere por agua y espíritu, no

---

sentido local y sobrenatural. Por la virtud divina. Los Padres griegos lo explican también así.

b) El sentido temporal es el que recoge Nicodemo, nacer por segunda vez; el que traduce la Vulgata *(denuo)*, otras versiones y algunos Padres. Es cuestión de matiz gramatical. El sentido temporal supone, como base, el sentido local o sobrenatural. El segundo nacimiento solamente existe por la acción sobrenatural de Dios.

Naciere, la Vulgata renaciere, *renatus*. La edición crítica de WW tiene *natus*, y el griego, γεννηθῇ, *genitus*.

Ver tiene sentido amplio, experimentar, poseer.

Reino de Dios equivale a la vida, a la vida eterna, que es el término ordinario en Juan. Reino de Dios no sale más que aquí y en v.5. En los Sinópticos es ordinario. Mientras ellos hablan de reino, Juan habla de vida: términos equivalentes: Los mismos sinópticos usan vida en lugar de reino (Mc 10,17; Mt 7,14.21). Se puede comparar Jn 3,3 con el *logion* similar de Mt 18,3. El reino de Dios como término es escatológico, pero se da también en el tiempo, dentro de cada creyente, que es lo que más directamente se toca aquí, y también externa y socialmente, en la Iglesia. El reino interior se da por la incorporación al nuevo Israel, pueblo santo de Dios [3].

5 *Por agua y espíritu*, ἐξ ὕδατός καὶ πνεύματος. La Vulgata lee: *spiritu sancto*, pero el griego y WW omiten el adjetivo. La lectura «por *agua* y espíritu» es cierta, porque se encuentra en todos los manuscritos. Y no se puede citar un solo pasaje de los Padres que autorice la ausencia del *agua* [4]. Es una lectura molesta para los protestantes, enemigos del sentido sacramental del bautismo. Calvino, Grotius, Bengel, Zahn trataron de eludir la dificultad dando al agua un sentido metafórico: espíritu que limpia como el agua. Tampoco se puede decir que sea una interpolación, pues está en toda la tradición antigua. «Agua y espíritu» van en la misma línea y dependen de la misma preposición causal. Si el espíritu ejerce la función principal, el agua influye también. Cuando Juan escribe, la práctica bautismal es universal. Pablo había explicado el sentido de este rito, que es una inmersión misteriosa ya sea en el Espíritu (1 Cor 12,13), ya sea en Cristo muerto y resucitado (Gál 3,27). El neófito sumergido en el agua participa, por el mismo hecho, en la muerte y resurrección del Salvador y recibe el Espíritu como un principio de vida nueva (Tit 3,5-6). Juan alude a esta doctrina corriente en su tiempo. Si se probara que la palabra *agua* la ha introducido el evangelista, lo habría hecho interpretando la mente de su Maestro y explicando una práctica de todas las iglesias, que se apoyaba en la voluntad expresa del Señor. Pero la unión del

[3] Cf. VD 5 (1925) 198.
[4] Cf. J. Bernard in *h.l.*

**puede entrar en el reino de Dios. 6 Lo que ha nacido por la carne,
carne es; lo que ha nacido por el Espíritu, espíritu es. 7 No extrañes
que te dijera: os conviene nacer de arriba. 8 El viento sopla donde
quiere. Tú oyes su ruido, pero no sabes de dónde viene y a dónde va.
Así es todo el que ha nacido por el Espíritu». 9 Respondió Nicodemo
y le dijo: «¿Cómo pueden ser estas cosas?» 10 Jesús respondió y le**

---

espíritu y del agua estaba en la tradición judía. El espíritu como el agua son fecundos (Is 32,15; 44,3; Ez 36,25-27). El espíritu es cosa que Dios envía y derrama, como el agua (Jl 3,1-2; Zac 12,10). El agua en el mundo natural tiene la misma fuerza vivificante que el espíritu en el mundo sobrenatural. El espíritu evoca el poder regenerador. En el AT el espíritu equivale al poder de Dios; cuando se comunica a los hombres es como participación en la actividad divina, bien para triunfar sobre enemigos, bien como sabiduría para gobernar rectamente. Pero la acción del Espíritu se liga cada vez más a la vida interior y a la santidad (Ez 36,26.27)[5].

6 En este verso, que es una explicación del anterior, se contraponen las dos fuerzas «carne-espíritu», según una línea constante bíblica. *Carne* es el hombre. *Espíritu* es Dios. El hombre débil, Dios omnipotente, según la célebre antítesis de Is 40,6-8. El poder de la carne es como flor de heno. El poder de Dios es eterno. La nueva vida del cristiano es divina, porque su causa principal es Dios, el espíritu, contradistinto de todo principio natural y humano (cf. 1,13). Este v.6 explica el sentido principal que tiene espíritu en el v.5. Y el sentido que tiene el adverbio «de arriba» en 3,7.

8 En este verso se juega con la palabra *pneuma*, que, como el equivalente hebreo *ruach*, puede significar viento y espíritu. La primera parte es el término material y sensible de la comparación. Por esto *pneuma* tiene sentido de *viento*. La acción invisible y sobrenatural de Dios se compara con la otra visible y conocida del viento. En la tradición bíblica, que sigue siempre Juan, el viento se relaciona estrechamente con el espíritu de Yahvé. La idea de soplo es como el término medio[6]. El soplo es lo que da la vida. El hombre es un soplo de vida, que da o retira Dios (Gén 2,7; Job 34,14.15; Ex 15,8; Is 40,7). El espíritu vivificador de Dios se compara frecuentemente con el viento. Para los antiguos, el viento era un misterio por su fuerza y por su invisibilidad. Si en la fuerza del viento hay un misterio, mayor lo hay en las obras del espíritu de Dios.

10 *El maestro*, con artículo, no es el único maestro o el maestro por antonomasia, sino el maestro oficialmente reconocido. Parece que se contrapone a Jesús, que no era maestro oficial en Israel. Por esto se puede justamente conjeturar que Nicodemo, además de fariseo, era escriba. El espíritu como principio de una vida supe-

[5] Cf. F. M. Braun, *La vie d'en haut* p.15-19; E. Fabri, *Agua y Espíritu* (Buenos Aires 1956); Ph. Reymond, *L'eau, sa vie, et sa signification dans l'A. T.* (Leyden 1958) p.243-4; Leal, *El simbolismo del agua en el IV Ev., según el Cardenal Toledo:* ATG 25 (1962) 239-55; de la Potterie, *Naître de l'eau et naître de l'Esprit. Le texte baptismal de Jn 3,5:* SciEccl 14 (1962) 417-43.

[6] Cf. M. E. Boismard, *La révélation de l'Esprit Sainte:* RevTh 55 (1955) 5-7.

dijo: «¿Tú eres el maestro de Israel y no conoces estas cosas? 11 En
verdad, en verdad te digo que hablamos de lo que sabemos y damos
testimonio de lo que hemos visto, pero no recibís nuestro testimonio.
12 Si os he hablado cosas de la tierra y no creéis, ¿cómo creeréis si
os hablo de cosas del cielo? 13 Y ninguno ha subido al cielo, sino el

---

rior, prometida para los tiempos mesiánicos, estaba anunciado en las Escrituras, que Nicodemo debía conocer.

11 *Testimonio.* Jesús es un testigo, porque habla de lo que sabe y de lo que ha visto (1,18). El plural puede ser mayestático y puede tener su relación con el testimonio. Jesús dirá que su palabra no va sola. Con él habla también el Padre, que le ha comunicado sus obras. Jesús habla con su ciencia y con sus obras, que son las del Padre (8,17.18).

12 *Cosas de la tierra - cosas del cielo.* Esta antítesis ofrece dificultad. No parece que se refiera al modo de enseñar, sino al objeto y contenido de la enseñanza. Algunos llaman terrena la doctrina sobre el bautismo y las verdades más tangibles del cristianismo. Celestiales serían las verdades más escondidas y misteriosas. Modernamente algunos llaman *terrenas* las verdades más preparadas en la revelación premesiánica, como la regeneración por el Espíritu *Celestiales*, las verdades escatológicas, reveladas en la época mesiánica, en oposición a las predicciones y prefiguraciones.

Celestiales pueden ser muy bien los puntos que se tocan en 13-16, que se resume en lo que Pablo llama «el misterio de Cristo» es decir, la voluntad amorosa y salvífica de Dios por medio de la cruz de Cristo y de su Iglesia, misterio escondido a todas las generaciones de los hombres y que se va revelando a los mismos ángeles (Ef 3,8-11).

13 Este verso tiene el mismo sentido que 1,18. Sólo el Unigénito puede hablar de Dios, porque él solo está en el seno de Dios Ahora es el Hijo del hombre quien puede hablar de las cosas del cielo, porque sólo él es propiamente del cielo. Ha venido del cielo y sube al cielo.

Algunas ediciones críticas (Vogels, Lagrange, Bover) añaden con la Vg: *Filius Hominis, qui est in caelo.* La omiten, sin embargo Hort, Weiss, Nestle, Soden, Merk con B S L W...

Ha subido, «ascendit, ἀναβέβηκεν. Algunos encuentran dificultad en referir este pretérito al hecho histórico de la ascensión, porque hubiera debido expresarlo por futuro, y lo explican por la comunicación habitual y constante entre el Padre y el Hijo. Así Vosté, que cita 1,18: *está* en el seno del Padre. Toledo lo explica también así Por razón de su divinidad, Cristo *está* siempre en el cielo. Maldonado lo explica por la comunicación de idiomas. De Cristo viviendo en la tierra se podía decir que estaba en el cielo por razón de su divinidad. No hablaría, pues, del hecho histórico de la ascensión y su sentido sería más bien figurado: sabe y puede hablar como testigo de los secretos de Dios, porque vive en el cielo. Resulta duro, sin embargo, no referir esta sentencia a 6,62, donde se habla claramente de la ascensión. El perfecto histórico expresa normalmente el es-

que bajó del cielo, el Hijo del hombre. [14] Y como Moisés levantó la serpiente en el desierto, así es necesario que el Hijo del hombre sea levantado, [15] para que todo el que crea tenga en él vida eterna. [16] Por-

---

tado de un hecho pasado. El perfecto debería designar aquí ese estado propio de quien ha subido ya al cielo. Pero aquí el perfecto «ha subido» va en antítesis con el otro «ha bajado». Por eso se podría abstraer del hecho histórico y retener solamente la expresión de una propiedad, como hacen muchos antiguos. Esta propiedad es esencial en el *logion* y hay que conservarla. El problema es si también se alude al hecho de la ascensión. La relación con el *ha bajado* y 6,62 inclina a ello. Al definir su persona, Cristo alude a la ascensión, que se funda en su mismo ser divino. Por esto se puede mirar como una realidad cumplida, aunque de hecho sea todavía futura. Este es también el lenguaje profético. Aquí existe un motivo más para el perfecto. Es difícil precisar dónde habla Cristo y dónde habla Juan. Habla Jesús, pero Juan transmite su pensamiento, que sólo después de la ascensión ha penetrado plenamente. Cuando Juan escribe, la ascensión es un hecho histórico.

14 *Levantó* alude a Núm 21,8s. La serpiente de bronce era símbolo de salvación y vida, según Sab 16,5-7. *Es necesario* en el plan de la actual providencia. Dios ha escogido este medio para salvar al mundo.

Sea levantado, ὑψωθῆναι en Juan es sinónimo de «crucificar» (8,28; 12,32-34). Que aquí se alude y predice la futura crucifixión del Señor como instrumento de redención, es claro. ¿Alude también a la exaltación y glorificación del Señor, por su resurrección y ascensión? Así lo creen hoy muchos y tienen un fundamento en Juan. La muerte y la glorificación se consideran como un todo, como una misma hora. La obra de la salvación está vinculada a esta hora, por la que Jesús suspira (17,1-2). La vida eterna está vinculada a la hora de la glorificación de Jesús, como se puede ver en toda la oración sacerdotal. La verdad de la serpiente de bronce está en Cristo Redentor por su muerte y glorificación.

15 Se expone el fin soteriológico de la obra de Cristo. *Todo:* universalidad de la redención. *Crea* es la única condición limitativa. La fe equivale a la mirada de los israelitas sobre la serpiente de bronce. La fe es la mirada a Cristo. La fe en este paso tiene un sentido particularmente intelectual. Jesús ha notado la ignorancia de Nicodemo (3,10), ha insistido en su ciencia de testigo y se ha quejado de la resistencia a su testimonio (3,11). Se trata de fe a la palabra de Cristo (3,12.13), que Dios exige, pero la fe sola no da la vida eterna. La vida eterna es obra de arriba, del Espíritu (3,3.5-8).

Vida eterna sale hasta diecisiete veces en Juan y seis en 1 Jn. El adjetivo *eterna* especifica y concreta el sentido del substantivo. Le da un sentido de trascendencia, divinidad y eternidad, de verdad y realidad, como todo lo que es de Dios. No se debe restringir a la línea de lo temporal. Puede traducirse a nuestro lenguaje por otro substantivo: vida *divina*. En los Sinópticos y Pablo se acentúa

que Dios amó al mundo de tal manera, que entregó a su Hijo Unigénito, para que todo el que cree en él no perezca, sino que tenga

---

el sentido de eternidad. En Juan la vida eterna se verifica ya en el tiempo, porque es participación del creyente en la misma vida del Hijo. *En él* tiene un sentido complejo de causa y de medio. Como el sarmiento vive en la vid y por la vid, así el creyente vive en Cristo y por Cristo. Aunque no se expresa en quién hay que creer, se sobrentiende suficientemente. En Cristo y en su palabra. Juan y sus lectores no piensan sino en la fe en Cristo. Nótese bien el proceso para llegar a la vida: Cristo habla, nosotros aceptamos su palabra, nos unimos a él y entonces el Espíritu de Cristo nos engendra a la vida divina. La fe en Juan, lo mismo que en Pablo, ni es pura confianza ni es pura luz intelectual; es también amor y entrega de la voluntad a Cristo. Nunca es la causa principal de la regeneración. La principal es siempre el mismo Dios, su Espíritu, como ha subrayado intensamente Juan. La Vulgata añade *non pereat*.

16 Se puede dudar si los v.16-21 son un comentario de Juan. *Hijo Unigénito, creer en el nombre, obrar la verdad* sólo salen en el prólogo (1,14.18) y en la 1 Jn 1,6; 3,23; 4,9; 5,13, donde Juan habla por su cuenta. El tiempo pretérito de los verbos favorece esta opinión, lo mismo que la ausencia de todo diálogo. Parece que hemos entrado aquí en una meditación y reflexión del evangelista (Lagrange, Braun, Wikenhauser). Otros creen que todo es de Cristo (Till., Knab., Orbiso). Cabe también que Juan haya transportado aquí palabras pronunciadas por Cristo en otro contexto histórico (Durand, Dorado). Lo que no puede negarse es que toda esta parte tiene un colorido cristiano grande y un sentido de honda reflexión, muy propio de Juan.

Dios, Padre. *Mundo* son aquí todos los hombres en estado de condenación, como se deduce del fin de la misión del Unigénito. Sin la fe en el enviado de Dios, el mundo perece. Con la fe en el enviado el mundo obtiene la vida eterna. *Amó de tal manera.* Se trata de un amor extraordinario y sumo, pues consiste en el don máximo que podía hacer Dios. Entrega o envía al mundo *a su Unigénito*, el único hijo y en quien tiene todas sus complacencias (cf. 1,14). Esta misma reflexión profunda se hace Pablo, pero pensando en el amor de Cristo, que se entregó por él (Gál 2,20). Juan piensa en el amor del Padre. Esta forma es más primitiva. El pensamiento de Pablo es más cristiano, aunque sea anterior en el tiempo.

Entregó, ἔδωκεν, tiene un sentido expiatorio y sacrifical más explícito que «envió» y sirve para acentuar el amor (cf. Gén 22,2; Hebr 11,17; Mt 21,33-46; Mc 12,1-12; Lc 20,9-19). Entregar es más que enviar como legado, con misión auténtica, y más que encarnar. La encarnación y la misión quedan aquí orientadas hacia la redención. El Unigénito no fue entregado a la muerte en cruz sino en razón de su humanidad. Comunicación de idiomas. El fin de esta encarnación histórica es la redención. Maldonado concluye

la vida eterna. [17] Porque Dios no ha enviado al Hijo al mundo para condenar al mundo, sino para que el mundo se salve por él; [18] pero el que no cree, ya está condenado, porque no ha creído en el nombre

---

con Santo Tomás (3 q.1 a.3) que sin el pecado del hombre no hubiera existido la encarnación. La encarnación de que hablan las fuentes de la revelación es la dolorosa. Qué hubiera hecho Dios si no hubiera pecado el hombre, no lo sabemos por la revelación.

Es raro un perfecto de indicativo ἔδωκεν después de una partícula consecutiva. Sólo se explica por el afecto que conmueve al autor. Como todo el verso está iluminado con la luz de Pascua *(entregó)*, es cierto que *Unigénito* tiene sentido propio y divino, que sólo alcanza la fe [7].

17 *Ha enviado* corresponde al entregó del v.16. Corresponde mejor a la función de juez, *para condenar*. Este aspecto negativo de la misión sirve para acentuar el carácter específico y directo de los planes de Dios. El Mesías es salvador (4,42; 1 Jn 4,14), Jesús o salvación (Mt 1,21; Lc 1,31.69.71.77), propiciación por los pecados (1 Jn 2,2), cordero de Dios que quita los pecados del mundo (1,29). Cf. 5,22.27; 9,39, que tratan del poder judicial de Cristo.

18 Para entender este verso conviene insistir en el sentido complejo de la fe en Juan. Es acto de la inteligencia y de la voluntad. La entrega total a Cristo, la aceptación y la práctica de su palabra, que es amor a Cristo (14,1.15.21).

No está condenado, οὐ κρίνεται. Literalmente podría traducirse mejor: no es condenado. Equivale a la fórmula «no viene a juicio», condenación de 5,24. Nótese bien el tiempo presente: el que cree no está en estado de condenación. La condenación consiste en la separación de Dios y de Cristo. Y el que cree con fe viva y amor, está unido a Cristo y a Dios. Posee ya la vida eterna. Dos cosas implica esta ausencia de condenación: el sentido completo de la fe, que es amor y unión con Dios y con Cristo y su realidad presente. La fe así es incompatible con la condenación. Y esta misma forma es el lado negativo de la realidad de la salvación. La salvación está esencialmente unida a la fe, pues es la unión con Dios y con Cristo, camino para Dios, que es el término adonde lleva la fe completa, de que habla Juan.

Ya está condenado, en perfecto, para indicar más claramente el estado, el resultado de una acción causal, que también va expresada en perfecto, «porque no ha creído...» *El nombre* es un modismo hebreo para expresar la persona. Porque no ha creído en la persona del Hijo.

Unigénito Hijo de Dios. En una misma frase ha reunido los dos sustantivos «Hijo» y «Unigénito». Este último indica una propiedad del Hijo: es único y, por tanto, singularmente amado (cf. 1,14). Los dos sustantivos aplicados a Cristo por Juan tienen el sentido propio de la fe en Cristo. Juan y sus lectores creen en la verdadera

[7] Cf. M. Zerwick, *Graecitas* n.244; C. Spicq, *La charité est amour manifeste:* RB 65 (1958) 358-60.

del Unigénito Hijo de Dios. [19] Y ésta es la condenación: que la luz vino al mundo y los hombres amaron más las tinieblas que la luz, porque sus obras eran malas. [20] Todo el que hace el mal, odia la luz y no viene a la luz, para que sus obras no sean vituperadas. [21] Pero el que obra el bien viene a la luz, para que se vea que sus obras están hechas según Dios».

[22] Después se fueron Jesús y sus discípulos al territorio de Judea

---

y propia filiación divina de Jesús. El objeto verdadero de la fe cristiana es que Jesús es Dios y es hombre (1 Jn 4,3).

19 *Condenación*, κρίσις, se refiere a la acción del juez, al acto de condenar. Κρίμα es la sentencia, la condenación pasiva. La sentencia o condenación se expresa activamente, por la causa, como cuando Jesús dice que es la resurrección y la vida, la causa o principio de resurrección y de vida. La causa de la justa condenación está expresada en la proposición siguiente, en el hecho de haber amado más las tinieblas. *La luz* cf. 1,5.9.10. *Los hombres*, aquí los enemigos de la luz. *Las tinieblas*, τὸ σκότος; en el resto del evangelio, σκοτία, que se contradistingue de los hombres mismos, pero es algo propio de los hombres, el medio ambiente, el mundo en que estos hombres malos se mueven, sus malos criterios y, sobre todo, sus malas obras. Los hombres malos se identifican con sus obras malas. Y amando sus obras malas, se aman a sí mismos. Por esto rechazan la luz, que es norma de obras buenas, que es la bondad misma. *Amaron*, pretérito con sentido propio, si habla Juan; proléptico o por anticipación, si habla el Señor. Nótese la relación que establece Juan entre la fe o la aceptación de Cristo y las obras.

20 *El mal*, literalmente cosas malas, viciosas o vacías, tanto en el orden físico como en el moral. Cf. 5,29; Rom 9,11; 2 Cor 5,10. Πράσσω se refiere a todo el modo de vivir; ποιέω se refiere a actos particulares. *No sean vituperadas*, literalmente no sean argüidas, convencidas de error o de pecado. En el contexto significa tanto como reprender. Séneca dice: «gravis malae conscientiae lux» [8]. Y el dicho de Agustín es célebre: «oculis aegris odiosa lux, quae puris est amabilis».

21 *El bien*, literalmente la verdad, con sentido moral y práctico. Se opone al hacer cosas malas del v.20 y a «practicar la mentira» [9].

Según Dios, literalmente en Dios, como principio activo y ejemplar. Dios es principio eficiente de nuestras buenas obras y modelo.

Ministerio en Judea y último testimonio de Juan. 3,22-30

22 *Después* que pasaron las fiestas pascuales, dejaron la ciudad de Jerusalén con el grueso de los peregrinos y empezaron a evangelizar la provincia de Judea. Probablemente el territorio preparado

[8] *Epist.* 122.
[9] Cf. M. Zerwick, *Veritatem facere:* VD 18 (1938) 338-42.373-77; D. Mollat, *La Conversion chez St. Jean:* LumVie 47 (1960) 95-114.

y habitaba allí con ellos y bautizaba. [23] Juan bautizaba también en Enón, cerca de Salim, pues allí había mucha agua y venían y se bautizaban. [24] Porque Juan todavía no había sido encarcelado. [25] Y por parte de los discípulos de Juan hubo una disputa con un judío acerca del bautismo. [26] Fueron a Juan y le dijeron: «Rabbí, aquel que estuvo contigo al otro lado del Jordán, de quien has dado testimonio,

---

por el Bautista. *Habitaba*, imperfecto de duración. Lo mismo que *bautizaba*. Si cuando dice que estuvo en Cafarnaúm no muchos días (2,12) puede interpretarse de dos o tres semanas, ahora que usa estos imperfectos de duración y pinta a Jesús dedicado a predicar y bautizar, podemos poner mayor duración. 4,1 exige también bastante tiempo. El tiempo exacto no es fácil determinarlo. Unos hasta octubre (Renié), Lagrange hasta abril; Prat, Pirot, Ricciotti hasta mayo. Nos parece poco tiempo para explicar 4,1. Si 4,35 es una nota cronológica, como nos parece más probable, el Señor pasa por Samaria hacia diciembre o enero. Desde que terminó la Pascua hasta final de año duraría el ministerio en Judea. Por Pentecostés y Tabernáculos subiría a Jerusalén, como acostumbraban los judíos y él también. Pasados los Tabernáculos, por diciembre, se subió a Galilea, cuando el Bautista había sido encarcelado (4,1; Mt 4,12; Mc 1,14).

Bautizaba no Jesús mismo, sino sus discípulos (4,2). Maestro y discípulos forman un todo moral.

23 *Enón* significa «fuentes» ('Ayyun). Eusebio, seguido por Lagrange, Fernández, Abel, pone Enón al sur de Beisán o Escitópolis, en Samaria. Albright, a cinco kilómetros de Siquén. Puede ser un inconveniente que Juan bautizase en territorio samaritano. Con motivo de la reciente publicación del apócrifo del Génesis, uno de los manuscritos de Qumrân, algunos creen que Juan bautizaba cerca de Jerusalén = Salem, Salim, designación mística de Qumrân [10].

24 Nota cronológica interesante. El principio del ministerio galileo, como lo señalan los Sinópticos, tiene lugar después que Juan ha sido encarcelado (Mt 4,12; Mc 1,14).

25 *Disputa*, ζήτησις, controversia. *Con un judío* así en singular BSLAW y las ediciones críticas del NT. Se hubiera esperado que la disputa fuera entre los discípulos de Juan y los de Jesús. Con motivo de la disputa con el judío los discípulos de Juan caen en la cuenta de la importancia que ha tomado Jesús y sus discípulos. Es posible que el judío atacara el bautismo de Juan y como razón diera el auge que había tomado aquella práctica iniciada por Juan. Ya otros lo estaban imitando. Esto es lo que más impresiona a los discípulos de Juan.

26 *Al otro lado del Jordán*, cuando estaban al otro lado (cf. 1,9-36). *Todos*, muchos, más que con Juan. Por aquí se ve la importancia que va tomando el magisterio de Jesús. Se alarman los discípulos de Juan y se han alarmado los judíos. Esto exige también tiempo.

[10] Cf. RevTh 58 (1958) 766.

ahora ése bautiza y todos van a él». 27 Respondió Juan y dijo: «Nadie
puede tomar nada, si no le fuere dado del cielo. 28 Vosotros mismos
me sois testigos de que dije: Yo no soy el Cristo, sino que vengo en-
viado delante de él. 29 Esposo es el que posee la esposa, pero el amigo
del esposo, el que asiste y le escucha, se alegra mucho con la voz del
esposo. Pues esta alegría mía se ha cumplido ya. 30 Aquél debe crecer

---

27 La respuesta de Juan es a modo de proverbio espiritual. Ninguno debe atribuirse un honor o misión superior a la que Dios le da. Concierta con la mente de los discípulos, más que con las palabras. Juan no quiere atribuirse una misión superior a la de Jesús. Esta es la línea que siguen los v.28.29.

29 El esposo entre los hebreos iba acompañado por otros jóvenes de su edad, como con una escolta de honor. Sansón, cuando fue a Timna, llevaba no menos de treinta (Jue 14,11). Se llamaban comúnmente «amigos del esposo» (1 Mac 9,39), o «hijos del tálamo» (Mt 9,15; Mc 2,19; Lc 5,34) con frase hebrea, que nosotros podríamos traducir por pajes. Su papel era honrar al esposo y alegrarse con sus alegrías. Jesús es el esposo y Juan el amigo. Por esto todo el honor ha de ser para Jesús. La imagen nupcial se aplica frecuentemente a las relaciones de Dios con su pueblo (Ex 34,16; Dt 31,16; Is 54,5; Jer 2,2; Ez 16; Os 2,18ss). Jesús mismo se la apropió (Mt 9,15; 22,1ss; 25,1ss). También aparece en Pablo (Ef 5,22ss). Como el Bautista, Pablo es el amigo del esposo (2 Cor 11,2). Ap 19,7; 21,2 celebra las bodas del Cordero. Este contexto remoto de la comparación usada por Juan hace pensar que conocía la divinidad de Jesús. Este es el sentido en la pluma de Juan y de Pablo. La humildad y alegría mesiánica que respira también la comparación confirma el hondo sentido de la misma. Y más si se compara con el verso siguiente.

30 Es posible que en Juan haya una alusión a la muerte en cruz de Jesús *(crecer)* y a la del Bautista *(disminuir)*. El doble sentido histórico y figurado de las palabras en Juan es frecuente (cf. 3,14). En el género de muerte de cada uno se expresa también la gloria de cada uno.

El magisterio divino de Jesús. 3,31-36

El lugar literario de estos versos, después del ministerio en Judea y del último testimonio de Juan, comparado con su contenido, tan parecido con 12-21, desconcierta fácilmente si no se conocen los métodos literarios de Juan. Desconcierta igualmente el lenguaje, más propio de Juan y del prólogo o de la 1 Jn que de Cristo o del Bautista. Por esto muchos modernos piensan que estos versos son un comentario propio del evangelista (Maldonado, Patrizi, Belser, Buzy, Tillmann, Durand, Lagrange...). Pero el pensamiento y el lenguaje no difiere de 12-21. Otros autores (Knabenbauer, Fill., Bover) atribuyen estos versos al Bautista. Pero tanto el pensamiento como el lenguaje no parecen propios de él.

Nosotros creemos que estos versos lógicamente se unen con

y yo debo disminuir. 31 **El que viene de lo alto está por encima de**
todos; el que viene de la tierra, es de la tierra y habla de la tierra.
El que viene del cielo está por encima de todos. 32 **Da testimonio de**
lo que ha visto y oído, pero ninguno acepta su testimonio. 33 **El que**
ha aceptado su testimonio certifica que Dios es veraz. 34 **Pues aquel**
a quien Dios ha enviado habla las palabras de Dios, pues le da el

---

el v.21, aunque literariamente estén separados por 22-30. Se trata de una nueva contemplación o afirmación de la autoridad del magisterio de Jesús. Las ideas coinciden con el tema del diálogo con Nicodemo. El lenguaje cristiano no responde al diálogo histórico de Jesús con Nicodemo, pero sí a la proyección universal que reviste su enseñanza desde el v.12, donde Jesús habla con el oyente figurado que representa Nicodemo, tipo de los judíos y de todos los que se encuentran delante de Jesús, ante el hecho de la fe, que se les propone. Juan hace hablar a Jesús tanto a los hombres de su tiempo como a los hombres de todos los tiempos.

32 *Testimonio*, propio de quien es testigo. Jesús ha venido del cielo y, cuando habla de allí, habla de lo que ha visto. El hombre no puede dar testimonio sino de las cosas de la tierra.

Ninguno equivale a pocos. Hipérbole. En v.33 algunos aceptan. Estas palabras cuadran mejor en labios del evangelista, testigo de la resistencia de los judíos (cf. 3,11.19). El Bautista conocía también la incredulidad judía a su testimonio y al de Cristo.

33-34 *Ha aceptado*, λαβὼν. Vg *accipit*. *Certifica*, literalmente certificó, ἐσφράγισεν. Parecía más lógico decir: el que cree en Cristo, reconoce y confiesa su veracidad. La fe es un reconocimiento de la veracidad de *Dios*. La razón de esta aparente anomalía está en el v.34. *Porque* tiende a justificar la proposición anterior. El enviado de Dios no habla sus palabras, sino las palabras de Dios. Si nosotros creemos en estas palabras, creemos en Dios, en las palabras de Dios y así confesamos que Dios es veraz. Entre el legado y el que lo envía existe una cierta identificación. *Le da*. En el griego no hay ni sujeto ni complemento indirecto. ¿Quién da? ¿A quién se da? En la traducción suponemos que Dios da a Cristo. El sujeto es para la mayoría *Dios*, que interpolan, aclarando, casi todos los manuscritos y versiones. «Glosa, sin duda, pero buena». Ni «Cristo» ni «el Espíritu» tienen sentido como sujeto. El complemento indirecto es Cristo, de quien se habla en el contexto. La énfasis que hay en la frase *sin medida*, sólo se explica en Cristo. El nexo de causalidad, por qué el Hijo habla de las palabras de Dios, exige esta interpretación. Por encima de la medida empleada con los otros profetas, está la medida con que se ha dado el espíritu profético a Cristo. Los otros recibían limitadamente. Jesús ilimitadamente (cf. Is 11,1-3; Col 1,19). Todo el verso tiene un sentido concreto y se refiere a Cristo como enviado especial de Dios. La fe en Juan es también muy concreta, se refiere a la fe que exige el mensaje de Cristo.

espíritu sin medida. 35 El Padre ama al Hijo y ha puesto en sus manos todas las cosas. 36 El que cree en el Hijo tiene la vida eterna, pero el que no cree en el Hijo no verá la vida, sino que la ira de Dios permanece sobre él».

---

35 *Todas las cosas.* La ilimitada liberalidad del Padre no se circunscribe al don del espíritu profético (cf. 13,3; 17,1-2; 5,22.26.36). Todas las cosas del Hijo son del Padre y las del Padre son del Hijo (17,10).

Ama, éste es el fundamento de la ilimitada liberalidad del Padre. Este amor es también ilimitado, como se ve por los efectos. *El Hijo* tiene sentido particular y propio, como se ve en lo particular del amor y lo particular de la donación. Este sentido trascendente no tiene dificultad si es Juan quien habla y confiesa su fe de cristiano en la divinidad de Cristo. Los lectores de Juan no podían menos de reconocer aquí el objeto de su fe.

36 Verso de dos miembros antitéticos. Compárese con 1,11.12. La vida se opone a la ira, como el creyente se opone al no creyente. Nótese: *a)* El objeto y término de la fe cristiana: *el Hijo,* como lo entiende Juan en sus escritos, Dios y Hombre, Salvador. *b) Vida eterna* es sinónimo de *vida. Ver* equivale a poseer, experimentar, gozar, según la mentalidad hebrea. *c) La ira de Dios permanece,* luego estaba en el hombre antes de la venida de la fe. La venida de la fe nos libera de la ira y nos da la vida eterna. Sin la fe seguimos bajo la ira y sin la vida. *d)* El sentido de ira se contrapone al de vida. Estar bajo la ira es carecer de la vida eterna. No es sólo la pena futura, es algo presente. Esencialmente consiste en la separación de Dios y de su Cristo, como la vida eterna es la incorporación a Dios y a Cristo. *e) Sobre él* la ira pesa sobre el incrédulo ya desde ahora. Pesará plenamente cuando llegue «el día de la ira», la segunda venida de Cristo.

EXCURSUS 10.—Contenido teológico de Jn 3,1-36

1. La perícopa de Nicodemo tiene un valor apologético. Un miembro del sanedrín, de autoridad y ciencia, escriba probablemente, acepta el testimonio y la misión de Cristo. Le han impresionado los milagros que hace. En su lógica cultivada y naturalmente recta se ha formado el mismo juicio que se formará después el ciego de nacimiento (cf. 9,30-33). Habla convencido y en nombre de algunos de sus compañeros. «Sabemos» (3,2).

Nicodemo ha conocido la misión divina de Jesús por los milagros.

2. La misión divina de Jesús no es la de un profeta cualquiera. Es superior a la de Juan. Es el esposo de Israel. Es decir, es Dios, porque viene personalmente de arriba (3,31), es una misión que trasciende por su origen la misión de todos (3,31). Porque Jesús viene personalmente del cielo, su magisterio es un auténtico testimonio de los misterios de Dios. Habla como vidente de Dios (3,32). Creer en la palabra de Jesús es creer en la palabra de Dios, porque la palabra de este enviado singular es palabra singularmente de Dios (3,33-35). Esta última sección es una confesión expresa de la divinidad de Jesús, Hijo de Dios, a quien el Padre ha entregado todo (3,34-36). Esta divinidad de Jesús es más clara si aquí habla el evangelista. Esto es sumamente probable, dada la terminología y la ideología de 31-36.

No es imposible que se trate de ideas de Juan literariamente coloreadas por el evangelista. La figura extraordinaria y carismática de Juan hace críticamente posible que su conocimiento trascendiera el horizonte de su tiempo. Su inspiración bíblica es también patente.

En todo caso, hable Juan o el evangelista, el contenido del testimonio 3,31-36 es francamente divino. Jesús trasciende a todos los enviados de Israel.

3. Jesús, como Maestro enviado de parte de Dios, trae un mensaje a los hombres, mensaje de vida y de vida eterna. Esto lo trae él; nos lo ofrece, nos lo da, como se nos da la vida y el nacimiento natural. Es una realidad ontológica. Se llama vida, vida eterna, nacimiento, renacimiento, nacimiento de lo alto (3,3.5-8.36). Los beneficiarios de este don quedan ontológicamente transformados. Esto indica el nombre de vida y de nacimiento. Esto indican los verbos con sentido hebreo de ver y entrar.

4. Esta vida tiene un principio totalmente trascendente, que es Dios, su espíritu. La antítesis entre el principio humano y el divino, que subraya 1,13, aparece aquí muy clara. El nacimiento es nuevo o de arriba. Las dos ideas están incluidas en el adverbio ἄνωθεν del v.3.7. La idea «de arriba» está más desarrollada. Por esto se habla del espíritu, que se contrapone al principio natural y humano (v.5-8). Este nacimiento divino es misterioso como el viento. Nosotros no podemos verlo. Necesitamos apoyarnos en el magisterio trascendente de Jesús (v.10-13).

5. En la causa del nacimiento está esencialmente el poder de Dios, que, como ha querido encarnar en el Hombre Cristo, también quiere encarnar en el agua (v.5). Este verso precisa el nacimiento de arriba. Todos los manuscritos nos garantizan la lectura *del agua y del espíritu*. La presencia del espíritu en el agua es conforme con el mismo hecho de la encarnación (1,14). Juan habla del agua, cuando intenta significar la fuerza eficiente del espíritu 4,10-14; 7,37-39. El cristianismo primitivo interpretó siempre el v.5 del sacramento del bautismo. Tertuliano funda en Gén 1,2 la relación íntima entre el espíritu y el agua en el bautismo *(De bapt.* c.3). El Tridentino declara que aquí se trata del sacramento del bautismo (ses.VII can.2: Dz 858). Esta interpretación la admiten hoy la generalidad de los críticos racionalistas, como Bauer, Schlatter, Cullmann. B. Weiss, siguiendo a Calvino, habla de un sentido metafórico, del espíritu que limpia, como el agua. Pero esta interpretación no se armoniza ni con el contexto inmediato ni menos con el remoto. Todo el primitivo cristianismo tomó el agua como un elemento propio del bautismo de Jesús. La principalidad del espíritu se revela en su propia naturaleza divina y en las veces que se repite. El bautismo de Jesús está por encima del de Juan precisamente porque es bautismo del espíritu. El agua tiene su causalidad, como indica la partícula ἐκ y su relación con el espíritu. El agua y el espíritu van regidos de una misma partícula causal única. La causalidad del agua es la instrumental y elevada de que habla la teología católica.

6. En la segunda parte del diálogo, que trata del origen objetivo del nuevo nacimiento, Jesús declara ante todo que la efusión del espíritu, lo mismo que el perdón de los pecados, depende de su muerte y glorificación. La presencia del espíritu presupone realizada la glorificación de Cristo. En 7,39 se dice expresamente que el Espíritu no se había derramado, porque todavía no había sido glorificado Jesús. En el diálogo con Nicodemo se concreta todavía más. A la pregunta de cómo pueden suceder estas cosas, Jesús responde: porque el Hijo del hombre, que ha bajado del cielo, ha subido allí (3,13). La elevación, ὑψωθῆναι, tiene un sentido polivalente. Elevación de la serpiente de bronce, elevación de Cristo en la cruz y elevación a los cielos. En 8,28 el mismo verbo ὑψωθῆναι tiene el doble sentido de ele-

vación a la cruz y a los cielos. Todavía más claro, si cabe, aparece este doble sentido en 12,32. El origen profundo del nuevo nacimiento hay que buscarlo en esta doble elevación de Cristo. En su muerte y en su gloria. La misma perspectiva de la muerte de Cristo aparece en 3,16. El verbo ἔδωκεν tiene también un sentido doble, ante todo el de don y regalo, después el de entrega para sacrificio, sinónimo de παρέδωκεν (Rom 8,32).

7. El efecto del bautismo se declara doblemente: en forma positiva, que es la que expresa el nacimiento y la vida, la vida eterna. No se comprende un segundo nacimiento, un nacimiento divino, sin vida. Y como el nacimiento es divino, la vida es divina. En la primera parte del diálogo (1-13) se desarrolla el término positivo implícito en el concepto de nacimiento y de reino de Dios. En la segunda parte (14-21) aparece claramente el concepto de vida eterna (15-16) y el término negativo, que presupone la idea de salvación (v.17) y su equivalente de condenación (v.16-18). Fuera ya de la escena con Nicodemo, en el comentario que cierra el último testimonio de Juan, reaparece el concepto de vida eterna y el opuesto de ira (v.36). La ira de Dios es una frase figurada y antropomórfica. El concepto propio latente es el de separación, enemistad con Dios. El que se une a Cristo, tiene el amor y amistad de Dios. El que no viene a Cristo, sigue bajo la ira de Dios. Literalmente: la ira de Dios sigue sobre él. Aquí Juan se une con Rom 5,12-17, que trata del estado de condenación y de muerte, que precede a la obra de Cristo. Sin Cristo, muerte. Con Cristo, vida.

8. Hasta aquí hemos hablado de la obra de Dios. ¿Cuál es la obra del hombre? Dios le exige una sola cosa: fe, que crea en Cristo. Esta condición aparece al final de la primera parte del diálogo. La queja que tiene Cristo es que los judíos *no reciben su testimonio* (v.11). Esto es ante todo la fe: aceptar el testimonio de Cristo. La fe acepta la palabra del Hijo, el nacimiento misterioso del agua y del espíritu, la eficacia misteriosa para salvar de la serpiente levantada en alto, el don misterioso del Padre. Todo esto es el objeto de la fe. La fe es como la mirada de los israelitas a la serpiente. La mirada misma no sanaba. Sanaba Dios por la serpiente levantada en alto. Aquí Dios da la vida, por la fe en Cristo crucificado. La pura fiducia de los protestantes no tiene sentido. La fe es una entrega del hombre a la palabra de Cristo, testigo de todos los misterios de Dios. Entrega a lo que dice y entrega a lo que ordena. La fe en Cristo implica la práctica del bautismo de agua y del espíritu.

9. El objeto de la fe se prolonga en otra línea, que no es sólo la palabra del testigo. Es también la persona de Cristo, que ha bajado de lo alto, que ha subido a lo alto, que es Hijo de Dios, Unigénito, que ha muerto. Todo esto está latente en el diálogo, pero explícito en el resto de los escritos de Juan. La fe en la persona de Cristo incluye la fe en su divinidad y humanidad y en su obra de salvación. Es anticristo, es decir, incrédulo, el que deshace a Cristo (1 Jn 4,3).

10. La psicología de la incredulidad está admirablemente retratada en los v.19-21. Los incrédulos no son simples pecadores, enfermos y extraviados. Tienen un pecado grande. Pecan contra la luz. No aman el bien, la salud y el buen camino para aborrecer el mal y hacer penitencia. Es difícil adquirir la rectitud en las ideas y en los principios si no se trabaja al mismo tiempo por adquirir la rectitud en la vida y en la práctica. Jamás se ha dicho cosa más expresiva sobre la relación que existe entre la rectitud de la vida y la rectitud del juicio. Juan es un enamorado de la luz, de la rectitud y de la sinceridad de la vida. Antes de conocer a Cristo, su corazón estaba abierto al perfume de la verdad.

4 [1] Cuando el Señor supo que los fariseos estaban enterados de que
Jesús hacía más discípulos y bautizaba más que Juan, [2] —aunque Je-
sús no bautizaba por sí mismo, sino sus discípulos—, [3] abandonó la

---

CAPITULO 4

Dos partes podemos distinguir en este capítulo. La primera abarca todo el episodio de la samaritana, que trasciende los límites individuales y entra en la esfera de lo nacional. En los v.1-42 hay una parte estrictamente individual (5-26), que es la que se refiere al diálogo de Jesús con la mujer, pero hay otra que tiene carácter nacional (27-46). Los primeros versos (1-4) son comunes. Preparan la entrevista de Jesús con la mujer y con el pueblo samaritano. En el v.4 se habla de *Samaria*, que se debe entender en el sentido local y nacional. Toda la escena se termina acentuando la fe de los samaritanos, en general, y cómo ellos han reconocido en Jesús al Salvador del mundo.

La segunda parte tiene lugar en Galilea y nos cuenta el segundo milagro que Jesús ha obrado en Caná (43-54).

En la teoría moderna, que desestima el sentido topográfico y cronológico de los hechos, no tiene sentido este venir de Judea, pasando por Samaria, subrayando la mala acogida de los galileos, comparada con la de los samaritanos y afirmando con énfasis que la curación del hijo del régulo ha sido *el segundo* milagro de Jesús en sus viajes de Judea a Galilea. El simbolismo de los milagros y la intención teológica de los episodios seleccionados descansa siempre sobre la base de los hechos históricos, narrados en función de la fe, y por eso se explica que las circunstancias de topografía y cronología no abunden, pero cuando figuran en la narración deben leerse en la misma línea de historicidad y realidad que los hechos por ellas encuadrados. Si el simbolismo de los hechos se apoya sobre la realidad de la historia, el simbolismo que pueda existir en alguna circunstancia, v.gr., *era la hora sexta* (v.6), descansa igualmente sobre la realidad de la misma [1].

Estancia en Samaria. 4,1-42

1 *El Señor*, Vg *Jesús*. *Enterados*, con sentido de alarmados. Empiezan a preocuparse y a perseguirlo, como han perseguido al Bautista, que ya está en prisión (Mt 4,12; Mc 1,14). Esto supone que el ministerio en Judea ha durado algunos meses.

3 *De nuevo*. Juan distingue dos viajes a Galilea, el que precedió a la Pascua (1,43) y este que sigue al ministerio en Judea. Los

[1] Cf. SAN AGUSTÍN, *In Io tract.* 15. Muy interesante bajo el punto de vista ascético y de elevaciones. Sobre el cansancio de Jesús dice: «No en vano se fatiga la fortaleza de Dios... aquel por quien los fatigados se reponen y rehacen... cuyo desamparo nos fatiga, cuya presencia nos vigoriza y fortalece... Hallamos en Jesús la fortaleza, hallamos la debilidad... La fortaleza de Cristo te creó, la flaqueza de Cristo te salvó... Creónos su fortaleza y buscónos su flaqueza...». F. M. BRAUN, *In spiritu et veritate:* RevTh 52 (1952) 485-507; D. MOLLAT, *Le puits de Jacob:* BVieCh 6 (1954) 83-91; L. H. VINCENT, *Puits de Jacob ou de la Samaritaine:* RB 65 (1958) 547-67; Y. JANSENS, *L'épisode de la Samaritaine chez Héracleon:* SPag II, 77-85.

Judea y marchó de nuevo a Galilea.
4 Tenía que pasar a través de Samaria.
5 Llega, pues, a una ciudad de Samaria llamada Sicar, cerca

Sinópticos sólo mencionan este segundo: «después que Juan había sido encarcelado» (Mt 4,12). En el primer viaje Juan estaba libre (3,24). Si los Sinópticos señalan el tiempo de este viaje segundo, Juan señala el motivo, la alarma de los fariseos.

4 *Tenía que pasar*, ἔδει. Conveniencia material. Yendo de Judea a Galilea el camino más directo era atravesar por Samaria. En la intención del evangelista cabe también una conveniencia moral, la de revelarse como Salvador a los samaritanos. El plan de Juan es ante todo teológico. Su narración se orienta siempre hacia la revelación de la luz. El episodio de la samaritana no tiene como fin central narrar la conversión de esta mujer, sino mostrar cómo la Luz se ha revelado a este pueblo cismático. Estos primeros capítulos se orientan todos en este sentido. Juan revela a Jesús (1,31-34); Jesús muestra su gloria en Caná (2,1-11), en el templo (2,18-22), delante de Nicodemo (3,1-18). Ahora en el pueblo de los samaritanos. El centro del episodio está en el v.42.

Samaria, provincia intermedia, entre Galilea y Judea. Desde la muerte de Salomón estuvo separada de Jerusalén y fue el centro del reino norte, de Israel. El que poseía su capital, que también se llamaba Samaria, era considerado como el rey de Israel. El 721 a. C. fue tomada la capital por Salmanasar, después de tres años de asedio. Para reemplazar a los israelitas cautivos, el rey de Asiria envió nuevos pobladores gentiles, que adoraban sus propios dioses. Sobrevinieron muchos males, que atribuyeron a venganza de Yavé, el Dios de la tierra. Desde Asiria les enviaron un sacerdote hebreo (4 Re 17,25-28). Resultó una amalgama religiosa de judaísmo y paganismo (4 Re 17,29-41). Así empezó la enemistad con los judíos del sur, que se acentuó cuando volvieron los cautivos de Babilonia. Los cautivos rehusaron la colaboración de los samaritanos, que consideraban como a paganos (Esdr 4,1ss). Un sacerdote que huyó de Jerusalén se refugió en el país samaritano. Le edificaron un templo en el Garizim, para que se diese culto a Yavé. La enemistad entre los dos pueblos la ha retratado muy bien Ecli 50,25-26, que odia a los samaritanos como a los filisteos. Alejandro Magno mató gran parte de los que habitaban en la ciudad de Samaria y los sustituyó por una colonia de siro-macedonios. Juan Hircano destruyó el templo del Garizim y la misma ciudad de Samaria, que luego reconstruyó Herodes Magno, con el nombre de Sebaste Augusta. En el NT no sale la ciudad, sino la región.

5 *Sicar* algunos la identifican con la aldea de Askar, al norte del pozo y frente a la llanura homónima, en la falda oriental del monte Hebal [2]. Juan la llama «ciudad». Por esto A. Fernández cree que se trata de la antigua Siquén, que las excavaciones iniciadas en 1913 y terminadas el 1926-27 han identificado con Tell Balata, a la entrada oriental del valle, cercana al pozo. En tiempo de Cristo

[2] Baldi, Bauer, Bernard, Tillmann, Abel, Buit.

del campo que dió Jacob a su hijo José,
6 donde había también un pozo de Jacob. Jesús, fatigado por el camino, estaba sentado así junto al pozo. Era alrededor de la hora sexta.
7 Llega una mujer samaritana para sacar agua. Jesús le dice: «Dame de beber».
8 Sus discípulos

---

estaba todavía habitada y en arameo se llamaba Sychora, que coincide con el Sicar del evangelio [3].

Cerca del campo, χωρίου. Alude al campo que compró Jacob cuando venía de Mesopotamia y donde edificó un altar a Yavé (Gén 33,18-20) y que luego dio, como mejora, a su hijo José (Gén 48,21-22) y donde fue enterrado el propio José (Jos 24,32). Aquí había acampado Abrahán, había adorado a Yavé y había recibido promesa de bendición, antes de llegar a Betel (Gén 12,6-8).

6 *Un pozo*, literalmente «una fuente», πηγή. En v.11 pozo, φρέαρ. Pozo, porque estaba profundo, como se ve en el v.11; fuente, porque manaba agua. Las cisternas sólo tienen el agua que cae de la lluvia. El AT no menciona este pozo de Jacob. *Fatigado*, Jesús caminaba a pie, este camino es pendiente. Habría salido temprano y no habría comido. Los judíos no solían desayunar (Mc 11,12). *Así*, οὕτως, como había quedado (Mc 4,36), o con sencillez, naturalmente, como cualquier viajero que descansa. *Junto*, ἐπί, que con dativo puede significar en la «koiné» *junto a*. También puede traducirse *sobre* el brocal del pozo. La lectura ordinaria es: *Jesús estaba sentado así junto, sobre el pozo*. P^{66} lee: estaba sentado así sobre *la ierra*. Boismard se pronuncia por esta lectura. Un copista ha cambiado γῇ en πηγή. Es también lectura del mss.1241. El Crisóstomo dice: estaba sentado en el suelo. No se sienta uno *sobre* el pozo. Pero ἐπὶ πηγῇ puede significar: *junto al pozo*. De hecho sobre la ierra o el suelo, pues el pozo no tenía brocal. P^{66} ha interpretado [4]. *Sexta*, desde la salida del sol; equivale al mediodía.

7 *Samaritana*, no precisamente de la ciudad de Samaria, que queda retirada, sino de Sicar, a unos cinco minutos del pozo. Su mentalidad y costumbres reflejan la mezcla de su sangre y de su religión. *Para sacar agua*. Tanto en Askar como en la vieja Siquén había fuentes. Varias en Askar. ¿Por qué viene al pozo de Jacob? Se dan hipótesis: que vivía fuera del pueblo, en una casa más cercana al pozo, que tenía devoción por el agua del pozo. Planes de Dios. Todo está preparado para el encuentro con Jesús. Se han ido os discípulos, Jesús está junto al pozo y con sed, la mujer se ha retardado hasta el mediodía. La hora en que se llenan de cántaros las fuentes es por la mañana o al atardecer.

8 Este verso explica la intimidad del coloquio y la pobreza de Jesús. Han venido sin provisiones. El hecho de que todos los discípulos dejen solo a Jesús puede indicar que Jesús mismo ha querido quedarse solo.

[3] Los antiguos, siguiendo a San Jerónimo, identifican la antigua Siquén con la actual ıplusa o Flavia Neápolis, edificada por Vespasiano el 72 en lugar de Mabortha, en el valle e forman el Hebal y el Garizim.

[4] Cf. Botte: BVich 24 (1958) 105-107.

se habían ido a la ciudad a comprar de comer. 9 La mujer samaritana
le responde: «¿Cómo tú, siendo judío, me pides de beber a mí, que
soy mujer samaritana?» Porque los judíos no tratan con los samarita-
nos. 10 Jesús respondió y le dijo: «Si conocieras el don de Dios y quién
es el que te dice: Dame de beber, tú le hubieras pedido a él y te ha-
bría dado agua viva». 11 La mujer le dice: «Señor, no tienes cubo, y
el pozo es profundo, ¿de dónde sacas el agua viva? 12 ¿Acaso tú eres

---

También se explica por qué Jesús pide a la mujer. Es admirable este empezar Jesús pidiendo a una mujer. El, que viene a dar[5].

9 La respuesta de la mujer revela su orgullo de raza y su rivalidad con los judíos. Contrasta su dureza y superioridad con la sencillez humilde de Jesús, pidiendo agua. Con otro sentido también Pedro dirá: «¡Tú a mí!» (13,6). La samaritana no se extraña de la petición en general, sino de que un judío le pida a ella. Ha conocido que Jesús es judío o por el vestido, o por el habla, o por la misma dirección del viaje (Jue 12,5-6; Mt 26,73). Juan explica la extrañeza de la samaritana, recordando la separación que existe entre judíos y samaritanos[6].

10 *Si conocieras*, condicional irreal. *El don de Dios*. El genitivo es sujeto. El don que Dios hace. ¿En qué consiste el don? La unión con la proposición inmediata: *y quién es...* nos inclina a pensar que el don concreto es la presencia de Jesús, la petición misma de Jesús. Esto es lo que Dios había preparado directamente a favor de la mujer, como principio y fuente de los demás dones, del agua viva, del espíritu. La mujer no se da cuenta de la intención y de las ventajas que tiene para ella que Jesús le pida agua. Y no se da cuenta, porque tampoco conoce quién es aquel peregrino cansado. Si se hubiera dado cuenta, ella hubiera pedido a él... y él le habría dado. Contraste entre la actitud de la mujer y la disposición benévola del peregrino. *Agua viva* tiene doble sentido: material, agua que mana y corre, en oposición al agua estancada de las cisternas (Gén 26,19; Jer 2,13; Zac 14,8). Aquí tiene un sentido trascendente y mesiánico, agua que da la vida verdadera, como el pan vivo o de la vida. En los versos siguientes se concretará el misterio del agua viva, su origen y su eficacia[7].

11 Esta pregunta la recoge Juan para explicar el origen del agua viva. No es de la tierra. No es la del pozo de Jacob. *Cubo*, podía ser de barro o de cuero plegable. *Profundo*, hoy tiene unos 32 metros. Uno de los más profundos de Palestina, si no es el más profundo.

[5] Que una mujer vaya por agua y se encuentre con un viajero es tema bíblico (Gén 24,10ss; 29,1ss; Ex 2,15ss). El agua es motivo de historia y de poesía en la Biblia (Gén 2,10ss; 26,14ss; Ex 15,22-27; 17,1-7).

[6] Cf 4 Re 17,24-41; Ecli 5,25ss; Lc 9,52; Jn 8,48. Los manuscritos S D y otros cuatro de la VL omiten el paréntesis, que podría haber entrado como una glosa. Sobre los samaritanos, cf. G. Ricciotti, *Historia de Israel* II n.159-165.

[7] Según Str-B., II p.433, los rabinos aplican la metáfora del agua viva a la Torah y también al Espíritu. Bultmann la aplica al don de la revelación, que se identifica con Cristo. Pero esto es sólo parte. La presencia de Cristo en el alma del creyente es una realidad, pero no lo es menos la presencia del Espíritu que Cristo envía. La *Didaché* 7,1-2 habla del precepto que existía en su tiempo de no bautizar sino con agua viva. Cf. O. Cullmann, *Les Sacrements* p.52.

más que nuestro padre Jacob, el cual nos dio el pozo, de donde bebió
él y sus hijos y sus ganados?» 13 Jesús respondió y le dijo: «Todo el
que bebe de esta agua, tendrá otra vez sed; 14 pero el que bebiere del
agua que yo le daré, nunca más tendrá sed, sino que el agua que yo

---

13-14 La respuesta declara: *a)* el agua de Jesús no es el agua del pozo de Jacob. Con esto responde al misterio del origen; *b)* tiene efectos superiores a la del pozo. *Nunca más tendrá sed.* Efecto parecido al del pan de la vida, que quita el hambre y la sed (6,35). En 6,27.32 se contraponen dos panes, aquí dos aguas. Es una metáfora para indicar la perfección del agua y del pan, que son el verdadero y perfecto alimento del hombre, pues dan la vida divina, la eterna, la propia de Dios. La misma perfección expresa la metáfora de la *fuente.* Agua que es perfecta en sus efectos, es agua siempre manante, una fuente. *Salta hasta...* Esta metáfora indica la misma perfección vital, la misma suficiencia intrínseca del don que dará Cristo. El origen de la metáfora se puede explicar o por la fuerza ascensional del agua material, que sube tan alto cuanto es el principio (Maldonado, Knabenbauer), o por las fuentes que nunca se secan, como los ríos que van creciendo hasta llegar al mar (Lagrange). ¿Cuál es la realidad concreta latente bajo la metáfora del agua viva? Amós, Isaías, Oseas llaman fuente de vida a la palabra de Dios. Dios mismo es fuente de agua viva. Jn 7,39 llama agua viva al espíritu que reciben los fieles. La idea de saltar y manar se aplica a las venidas del Espíritu de Dios.

El agua viva tiene dos simbolismos, uno más general, que abarca todos los dones mesiánicos; otro más concreto, el Espíritu, que se da por Cristo a los creyentes. *Agua que salta hasta la...* ἁλλομένου εἰς...: se dice del agua que brota y salta, participio adjetivo propio de la viveza y movimiento del agua viva, inspirado en una propiedad del agua manante. La preposición εἰς se aplica a la cosa o lugar que es término de un movimiento. El término del agua aquí es la vida eterna. No es preciso tomar el término en sentido local, el cielo como posesión futura. Basta el sentido terminativo en general. Cristo pone en el creyente una fuerza vital, que tiene como término la vida eterna, en el sentido propio de Juan. Una supervida, que empieza ya en el tiempo. Esta vida la da mediante el Espíritu, que permanece habitualmente en el creyente y es causa de vida. Εἰς expresa con frecuencia un suceso, una finalidad, εἰς δόξαν, εἰς σωτηρίαν. Schalatter explica el término con sentido final. *La vida eterna* depende no sólo del agua que salta, sino de toda a frase: se forma en el creyente una fuente burbujante para la vida terna. *Fuente que mana* es lo mismo que agua viva, causa de vida terna, pero que no se agota. También se puede distinguir la fuente nanante de la vida eterna, como la causa del efecto. El Espíritu anto sería la fuente que produce la vida [8].

[8] En el AT el agua de la fuente simboliza la vida (Is 12,3; Ez 47,1; Sal 36 [35] 9; r 2,13; 17,13). Es símbolo de la Sabiduría y de la Ley, que son fuentes de agua viva f. Prov 13,14; Ecli 15,1-3; 24,23-29). En Juan es símbolo del Espíritu (7,37-39; cf. Apoc 7,17; 2,17); cf. PH. REYMOND, *L'eau, sa vie et sa signification dans l'A. T.* (Leiden 1958) p.239-44;

**le daré, se hará en él una fuente que salta hasta la vida eterna». 15 La
mujer le responde: «Señor, dame de esta agua, para que no tenga
sed ni siga viniendo aquí a sacarla». 16 Respóndele: «Anda, llama a
tu marido y vuelve aquí». 17 Respondió la mujer y dijo: «No tengo
marido». Jesús le contesta: «Has dicho bien, que no tengo marido.
18 Porque has tenido cinco y el que tienes ahora no es tu marido. En
esto has dicho verdad». 19 Respondióle la mujer: «Señor, veo que tú
eres un profeta. 20 Nuestros padres adoraron en este monte y vosotros
decís que el lugar donde se debe adorar está en Jerusalén». 21 Jesús le
dice: «Créeme a mí, mujer, que llega la hora en que ni en este monte**

---

15 La reacción de la mujer es la misma de la turba cuando Jesús le habla del pan de la vida (6,27s). Piensan a lo humano, en un pan y agua natural, de mejor condición, y piden interesadamente.

16 Jesús siempre permanece en el plano superior de lo sobrenatural, mientras la mujer hasta ahora está siempre en lo natural. Al decirle que llame a su marido pretende dos cosas: *a)* preparar el agua de la salvación personal de la mujer, revelándosele como profeta; *b)* que vaya al pueblo y vengan los samaritanos, que han de creer en el Salvador.

17-18 *Has dicho bien.* Pedagogía amorosa. Alaba todo lo que se puede. *Cinco.* Es difícil que todos hubieran sido legítimos, que hubieran ido muriendo sucesivamente. El hecho de que ahora viva ilegalmente favorece también la explicación del Crisóstomo, Maldonado y otros, que los suponen todos ilegítimos. Tal vez entre los cinco hubo de todo. El que ahora tiene hace el sexto y es ilegítimo.

19 *Un profeta,* que habla con un conocimiento que sólo tienen los hombres de Dios. El conocimiento de los secretos humanos siempre fue ciencia divina. La mujer reconoce la verdad de Jesús y sus pecados. Buena disposición para la gracia.

20 *El lugar... Jerusalén,* así lee Merk, Bover con la generalidad de los manuscritos. Así Vogels, Nestle, P^{66}, P^{75}. La Biblia de Jerusalén lee con S «en Jerusalén es donde se debe adorar».

La mujer toca un problema disputado entre judíos y samaritanos y que supone la unidad de santuario que prescribe Dt 12,5. El templo del Garizim, que no existía ya, había sido rival del de Jerusalén. La unidad de santuario se había roto con la fundación del reino de Israel.

21 *Créeme a mí* es frase para atraer la atención sobre la autoridad del que habla. Jesús la repite a las almas. Creer en él plenamente es nuestra felicidad. La mujer estaba ya preparada para la fe.

Mujer, calificativo de honor, como el nuestro de «señora».

El *amen, amen* tan característico de Juan no sale en este capítulo. En su lugar está el «créeme a mí». En una regla escribió San Benito: «iuramentum aliud nemo proferat, nisi *crede mihi,* sicut in

J. Leal, *El simbolismo del agua en el IV Evangelio, según el cardenal Toledo:* ATG 25 (1962) 239-55.

ni en Jerusalén adoraréis al Padre. [22] **Vosotros adoráis lo que no conocéis; nosotros adoramos lo que conocemos, pues la salvación viene de los judíos.** [23] **Pero llega un tiempo, y ahora ha empezado, en que los verdaderos adoradores adorarán al Padre en espíritu y verdad,**

---

evangeliis legimus Dominum Samaritanae affirmasse, aut *certe* aut *sane*» [9]. *Que llega,* presente de futuro inmediato. Expresa el objeto de la fe que le pide Jesús a la mujer; ὅτι aquí es explicativo y suele ir delante del objeto que se cree.

En este monte, el Garizim, donde había estado edificado el templo samaritano rival del de Jerusalén. Ahora sin templo seguían allí con sus sacrificios y culto. Hoy todavía es el lugar sagrado de la pequeña comunidad samaritana que vive en Naplusa. Juan Hircano destruyó el templo el año 129 a. C. *El Padre,* nombre frecuente de Dios en Juan, pero relacionado con la filiación de Cristo. Aquí indica la paternidad universal de Dios.

22 Superioridad de la religión como la practican los judíos, comparada con la de los samaritanos. La superioridad no está en el lugar, sino en el conocimiento. Los samaritanos adoraban a Yavé, pero su conocimiento sobre Dios era corto. *Nosotros,* los judíos, como pueblo escogido (Rom 9,4). *La salvación* mesiánica (3,17), centro de la esperanza nacional judía (Lc 1,69.71.77; Act 13,26.47). Los samaritanos acabarán por reconocer que Jesús trae esta salvación (4,42). Estaba profetizado que el Mesías nacería de la tribu de Judá (Gén 49,10; Is 59,20; Rom 11,26). Esta proposición se propone como causa y explicación (ὅτι) de la verdad y legitimidad del culto judío. Los judíos se consideran aquí como pueblo escogido; en el resto del evangelio se consideran los dirigentes del pueblo y como infieles a la elección. Recuérdese que los samaritanos sólo aceptaban los cinco primeros libros de la Biblia. Al rechazar los libros proféticos, ordenados todos al Mesías, habían desvirtuado su religión.

23 *Ahora ha empezado,* literalmente y ahora está, ahora es. El tiempo que estaba próximo ha empezado ya con la venida de Jesús. *Verdaderos,* ἀληθινοί, genuinos, perfectos (1,9). *Adorador, adorar,* προσκυνέω, etimológicamente es honrar mediante un beso en la mano o el gesto equivalente (3 Re 19,18). Adorar entre los orientales es prosternarse. Nunca se quedan con el puro acto interior. La teoría protestante y modernista del culto exclusivamente interior no es bíblica. Cristo adora postrándose en tierra en el huerto. Pablo dobla sus rodillas en público (Act 20,36). Si en los judíos había degenerado el culto exterior, Cristo no viene a suprimirlo, sino a vivificarlo por el Espíritu (Zac 12,9s; Ez 11,19; 36,27).

En Espíritu. Se han dado varias explicaciones. En espíritu podría ser desde el fondo del corazón, con toda el alma, subrayando la parte más noble del hombre. De hecho *pneuma* significa esto en Jn 11,33. El culto hebreo oficial carecía de esta vida interior; se había convertido en cosa exterior y mecánica. Esta interpretación

[9] Ordo *Qualiter:* ML 66,938.

porque éstos son los adoradores que busca el Padre. 24 Dios es espí-

es ortodoxa, si no excluye las manifestaciones y prácticas exteriores. Otra cosa es que sea el sentido adecuado y propio del evangelista. Espíritu puede también referirse al principio sobrenatural y *creado*, término del segundo nacimiento. De hecho Juan entiende así *pneuma* en otros pasajes y habla de los diversos principios internos del hombre, unas veces buenos y otras malos (1 Jn 4,1-3.6; 5,6). Generalmente este término en Juan se refiere al Espíritu divino e increado, autor y principio de la nueva vida, que por esto es sobrenatural (3,5.6.34; 6,63; 7,39; 14,17.26; 15,26; 16,13; 20,22; 1 Jn 3,24; 4,16). El contexto más cercano del nuevo nacimiento y del don que habían de recibir los creyentes exige esta interpretación (3,5; 7,39). El Espíritu divino, como principio de nuestra adoración, se encuentra en Pablo (Gál 4,6; Rom 8,15). Toda la vida cristiana va dirigida por el Espíritu Santo, que habita en nosotros, como en su templo y es un verdadero culto, un sacrificio espiritual (Rom 12,1; Flp 2,17; 1 Pe 2,5). El culto *verdadero* o genuino, el perfecto es un acto sobrenatural, que exige, como toda la vida, empezando por el nacimiento, un principio proporcionado. El espíritu divino empieza a obrar ya desde el bautismo. Al Espíritu de Dios lo refieren Knabenbauer, Bultmann, Hoskyns, Cullmann, Wikenhauser, Overney y Braun [10]. *En* con dativo de persona puede indicar el autor y la causa (17,10; Act 17,28; Col 1,16). Expresamente se usa en las mociones e ilustraciones del Espíritu Santo (Mt 22,43; Mc 12,36; Lc 2,27; 4,1; Rom 9,1; 14,17; 1 Cor 6,11). Cristo bautiza *en* el Espíritu Santo (1,33). *Y verdad*. Está regida por la misma preposición que rige Espíritu y que no se repite. Esto indica cierta unidad de idea: ἀληθείᾳ en su sustrato semita indica realidad, firmeza, fidelidad. Precedida de otro sustantivo regido por la misma preposición, puede significar «verdaderamente», «de verdad» (1 Jn 3,18). Los adoradores *verdaderos* necesitan el principio del Espíritu para que sean verdaderos adoradores, adoren de verdad.

Tanto «espíritu», como «verdad» determinan el verbo *adorarán* y expresan la verdadera adoración, que estaba prometida en la época mesiánica. «El Espíritu de verdad» (14,26; 16,13) hará que la nueva religión se mueva también dentro de la verdad revelada. Toledo explica así «recte et vere sentientes de Deo ea facere, quae ex divina Spiritus S. gratia et dilectione procedunt» [11]. Al «espíritu» le ha dado un sentido sobrenatural creado y a la «verdad» un sentido intelectual y dogmático.

24 *Dios es espíritu*. El sujeto es Dios, que tiene artículo. El predicado carece del artículo. Dios es luz, Dios es amor (1 Jn 1,5; 4,8). La espiritualidad de Dios era esencial en el judaísmo. La adoración corresponderá al ser propio de Dios, será auténtica ado-

[10] Cf. RevTh 1952, art.cit., p.272; R. SCHNACKENBURG, *Die Anbetung in Geist und Wahrheit (Jn 4,23) im Lichte von Qumrân-Texten:* BZ (N. F.) 3 (1959) 88-94; O. CULLMANN, *L'opposition contre le Temple de Jérusalem motif commun de la théologie Johannique et du monde ambiente:* NTSt 5 (1959) 157-73.

[11] In h.l. annot.19.

ritu y los que le adoran deben adorar en espíritu y verdad. 25 Respón-
dele la mujer: «Sé que viene el Mesías, Cristo. Cuando él venga, nos
dirá todas las cosas». 26 Jesús le dice: «Yo soy, el que hablo contigo».
27 Y en esto llegaron sus discípulos, que se admiraban de que hablase
con una mujer. Sin embargo, ninguno dijo: ¿Qué deseas o hablas
con ella? 28 La mujer, por su parte, dejó su cántaro y marchó a la ciu-
dad y dijo a la gente: 29 «Venid a ver un hombre que me ha dicho
cuanto he hecho. ¿Acaso es éste el Cristo?» 30 Salieron de la ciudad
e iban a él. 31 Entretanto los discípulos le rogaban y decían: «Rabbí,
come». 32 Pero él les respondió: «Yo tengo por comida un alimento
que vosotros no conocéis». 33 Los discípulos se decían entre sí: «¿Por
ventura alguien le ha traído de comer?» 34 Jesús les dijo: «Mi alimento
es hacer la voluntad del que me ha enviado y llevar a cabo su obra

---

ración de Dios, como él la quiere, si el Espíritu de Dios opera en el creyente. Los que restringen el v.23 al culto pura o principalmente espiritual e interior, arguyen de este verso y comparan la naturaleza de Dios con la naturaleza del culto. La relación también existe en nuestra explicación, que acentúa la causa espiritual. Si el Espíritu es principio de la adoración, ésta será conforme al ser de Dios.

Le adoran, omite el pronombre BJ con S D, un ms. de la VL, Heracleón y Novaciano. Los demás mss. y ediciones críticas siguen la lección larga.

25 *Viene*, presente con sentido de futuro inminente. Está para venir. Este conocimiento de la mujer revela cuán honda estaba en el pueblo la esperanza mesiánica. Josefo [12] dice que los samaritanos esperaban al Mesías con el nombre de *Ta'eb*, el que viene, ¿el consolador?

26 La ocasión estaba preparada para la gran revelación. Jesús se revela llanamente. Frase parecida usará con el ciego (9,37). Is 52,6 pone en labios de Yavé ἐγώ εἰμι ὁ λαλῶν. Es posible que Juan pretenda indicar el estilo de Dios con el ἐγώ εἰμι, que usa con frecuencia. El yo referido a Jesús sale hasta 134 veces en Juan. Muchas veces no es más que el énfasis con que habla de su persona y de su doctrina. Otras es expresión de su divinidad [13].

27 Los discípulos llegan cuando todavía está la mujer con Jesús. Se admiran del hecho de que habla con una mujer. Entre los judíos se llevaba con rigor la separación pública de sexos. Los rabinos decían que no se debía hablar en público ni con la propia mujer. El silencio de los discípulos es prueba de su respeto al Maestro.

28 *Marchó*. Algunos manuscritos leen «corrió». Otros «marchó y corrió». Había venido por agua y ahora se deja el cántaro. Tanto es su entusiasmo por Jesús.

32-34 Nótese el estilo figurado. Jesús habla en el plano espiritual y los discípulos piensan en lo natural. Es probable que Jesús no comiera ni bebiera hasta la noche. *La voluntad* es la salvación de los hombres (3,17; 6,39s), coincide con *su obra* (17,4).

[12] *Antiq*. XVIII, 4,1.
[13] BERNARD, Introd. CXVI-CXXI.

[35] ¿No decís vosotros que todavía faltan cuatro meses para que llegue la siega? Yo os digo: levantad los ojos y contemplad los campos, que ya están blancos para la siega.
[36] El segador recibe un salario y recoge fruto para la vida eterna. Así se alegra lo mismo el sembrador que el segador.
[37] Porque en esto se cumple el proverbio: que uno es el sembrador y otro el segador.
[38] Yo os envié a segar lo que vosotros no habéis trabajado. Otros han trabajado y vosotros habéis entrado en su trabajo.

[39] Muchos samaritanos de aquella ciudad creyeron en él, por el testimonio de la mujer, que decía: Me ha dicho todas las cosas que he hecho.
[40] Cuando los samaritanos llegaron a él, le rogaban se quedase con ellos. Y se quedó allí dos días.
[41] Todavía creyeron muchos más por su predicación.
[42] Y a la mujer le decían: «Ya no creemos por tus palabras. Porque nosotros mismos hemos oído y sabemos que él es verdaderamente el Salvador del mundo».

---

35 *No decís vosotros... yo os digo*. Nótese la antítesis entre lo que dicen los discípulos y lo que dice Jesús. Ellos hablan en el plano natural; Jesús en el sobrenatural. Jesús alude al v.30. Que Jesús hable de la mies en sentido espiritual es cierto por los v.36-38, que son figurados. La frase de los discípulos no tiene la forma de los proverbios, que no tienen sujeto determinado, como se ve en el v.37. *Todavía... para que llegue*. Esto favorece el sentido cronológico de la frase de los discípulos. Si la siega tiene lugar en mayo, podemos estar en enero. Desde marzo del 27 hasta esta fecha, el Señor ha estado en Jerusalén y Judea. Maldonado le da un sentido proverbial a la frase de los discípulos: desde que se siembra hasta que se siega pasa mucho tiempo: «La voz del perezoso, que el hoy lo deja siempre para mañana», porque siempre queda tiempo. Jesús diría: ya no queda tiempo para descansar, se impone el trabajo apostólico. A Maldonado le siguen Belser, Lagr., Durand, Lebreton, Riera, Renié, Braun, Prat, Fernández y en general los partidarios del ministerio bienal. La interpretación más antigua de este paso, que es la de Heracleón en el siglo II, explica el texto en sentido histórico y cronológico y no proverbial [14]. Es la que sigue Bover, Tillmann, Sickenberger, Llamas, Willam, Orbiso, Holzmeister. La existencia del proverbio no se prueba.

35-38 *Sembrador... segador* tienen sentido figurado. Representan a los profetas y apóstoles. Así se deduce por el fruto que se recoge, que es *para la vida eterna*. Jesús envía a segar a sus discípulos lo que habían sembrado los profetas, el Bautista y él mismo. *Levantad... contemplad los campos*. Tiene sentido figurado; alude a los samaritanos que vienen (v.30). Los que explican en sentido proverbial la frase de los discípulos y suponen que Jesús pasa por el mes de mayo, explican esta frase en sentido propio.

39-42 En la fe de los samaritanos ha influido primero la predicación de la mujer. «Su testimonio», que consistía en contar lo

[14] Orígenes menciona expresamente a Heracleón, *Comment. in Io. tract.*13: MG 14,466 467.471. HOLZMEISTER (*Chronologia* p.148 nota 1) y los autores en general atribuyen esta sentencia al propio Orígenes. Pero Orígenes no habla en nombre propio, sino citando palabras de Heracleón. Cf. J. COLLANTES, *La más antigua interpretación de Io 4,35;* EstE 27 (1953) 339-45.

43 Y, después de los dos días, salió de allí para Galilea. 44 Porque
el mismo Jesús declaró que un profeta no es honrado en su patria.

---

que a ella le había pasado. La palabra de Jesús influyó todavía más. *Creyeron muchos más.* Los pasos de la fe en los samaritanos son: *a)* oír a la mujer; *b)* oír a Jesús; *c)* saber, convencerse de que él es el Salvador. La fe da un verdadero conocimiento.

Salvador del mundo, no sólo de Israel (1,49). El universalismo es característica de Jn 1,39; 3,16; 11,52, aunque la salvación venga de los judíos (4,22). El título de *salvador* se dio a los dioses paganos, a los reyes helenistas y a los emperadores romanos; aparece aplicado a Cristo en la primera predicación de los apóstoles (Act 5,31; 13,23; Flp 3,20; Tt 2,14; en Lc 2,11; 1 Jn 4,14).

Segundo milagro en Caná. 4,43-54

En estos versos tenemos una transición histórica (43-45), que literariamente no se une con el hecho principal del milagro (46-53). El v.54 se debe relacionar con 2,11 y sirve de conclusión. El v.53 sirve para justificar el nombre de «señal» con que es calificado el milagro, porque encierra un contenido propio de la fe.

Este milagro puede compararse con Mt 8,5-13; Lc 7,1-10. En los dos casos el que pide el milagro y el enfermo residen en Cafarnaúm y la curación se opera a distancia. Con todo, las diferencias son múltiples: en Juan pide la curación un padre judío y la pide para su hijo, que tiene fiebre. El judío pide que Jesús vaya a su casa. El Señor se queja de la falta de fe. Y aunque el enfermo reside en Cafarnaúm, la escena tiene lugar en Caná.

En Mateo y Lucas se trata de un centurión romano, que ruega por su siervo, que está paralítico. No pide que Jesús vaya, sino que con una palabra lo cure. Con todo, Jesús va. Hay una alabanza de la fe del centurión y la escena se realiza en Cafarnaúm.

Los críticos se han planteado el problema de la identidad. La solución no es unánime, pero nos parece más probable que se trata de dos hechos distintos.

43 *Los dos días,* con artículo, porque alude a 4,40. *Salió;* algunos manuscritos añaden: «y se marchó».

44 Texto obscuro. Se entiende recordando el mal recibimiento de Nazaret (Mt 13,57; Mc 6,4). *La patria* de Jesús hay que buscarla en territorio *judío* (Galilea, Judea), en oposición al territorio *samaritano.* De hecho Jesús es considerado como *galileo* en el evangelio. Aquí viene ahora. Los samaritanos han creído en Jesús por su palabra; en Judea y en Galilea le exigen milagros (4,48).

Como galileo es considerado en 1,46; 7,41.52; 18,5.7; 19,19. El recibimiento que le hacen en Galilea no es como en Samaria. Con ello se confirmó el dicho de Jesús. *Porque* no tendría aquí sentido causal, sino puramente literario (Lagr.). El mal recibimiento de los nazaretanos se presupone por los Sinópticos, que usan las mismas palabras de Juan. Otros autores toman en sentido

45 Cuando llegó, pues, a Galilea, fue recibido por los galileos, que
habían visto todas las cosas que hizo en Jerusalén, en la fiesta, porque
también ellos estuvieron en ella.
46 Y fue de nuevo a Caná de Galilea, donde había convertido el
agua en vino. Allí había un cortesano, que tenía el hijo enfermo en
Cafarnaúm. 47 Cuando se enteró que Jesús había vuelto de Judea a
Galilea, vino a su encuentro y le suplicaba que bajase y curase a su
hijo, porque estaba para morir. 48 Díjole Jesús: «Si no veis señales y
prodigios, no creéis». 49 Dícele el cortesano: «Señor, baja antes que
mi niño muera». 50 Respondióle Jesús: «Vete, tu hijo vive». Creyó el
hombre en la palabra que le dijo Jesús, y se marchó. 51 Y cuando ba-
jaba, le salieron al encuentro sus siervos para decirle que su hijo vivía.

---

causal el «porque» y lo unen con la retirada de Judea, donde había nacido, y donde fue maltratado.

45 *Fue recibido* tiene sentido de buen recibimiento. Se funda en los milagros que han visto en Jerusalén. Aunque se trate de un honor fundado en motivos interpretados humanamente y egoísticamente, de hecho honran a Jesús. Este recibimiento honorífico puede fundar la explicación que refiere el v.44 a la retirada de Judea. *Fiesta,* la Pascua (2,13), que parece más próxima por la perspectiva literaria. Juan ha callado casi todo lo que pasó entre la Pascua y el invierno (4,35).

46 *Un cortesano,* funcionario civil o militar del rey Herodes Antipas. La Vg y las versiones antiguas con D leen βασιλισκός, régulo, pequeño rey. La lección ordinaria es βασιλικός, *cortesano. El hijo,* el artículo puede indicar que era el único.

De Judea a Galilea, ésta es la línea central del viaje en el pensamiento de Juan. Samaria ha sido un episodio accidental. Esto favorece también a los autores que explican el v.44 comparando Judea con Galilea.

48 *Si no veis...,* ésta ha sido siempre la psicología espiritual del pueblo hebreo, como aparece en la historia de Moisés y de los profetas. Contrasta con la fe de los samaritanos, quienes creen por el solo trato y palabra de Jesús. *Señales y prodigios* es frase hecha en el Dt 29,3; 34,11; Jer 39,21; Bar 2,11; Dn 3,32 y ha pasado al cristianismo Mt 24,24; Mc 13,22; Act 2,19.22.43; 4,30; 6,8; 7,36; 14,3; 15,12.

49 La petición revela que el oficial no conoce bien el poder de Jesús, el cual puede curar a distancia.

50 Jesús excusa la falta de conocimiento del padre. Accede al milagro por su perseverancia en pedir. Obra el milagro como él quiere y no como le piden. Juan nota que el padre ha creído en la curación de su hijo aun antes de verla. Solamente porque Jesús se lo ha dicho. Así acentúa la naturaleza de la fe, que es obsequio a la palabra de Jesús.

51 *Bajaba,* porque Cafarnaúm está por debajo del nivel del Mediterráneo (cf. 2,12). Apenas había mejorado el niño, debieron de salir estos criados para comunicar la noticia al padre. *Vivía* en sentido de salud y curación.

52 **Les preguntó la hora en que comenzó a sentirse mejor. Le contes-**
taron: «Ayer, a las siete, le dejó la fiebre». 53 **Conoció entonces el pa-**
dre que aquélla era le hora en que le dijo Jesús: «Tu hijo vive», y cre-
yó él y toda su casa. 54 **Este fué un segundo milagro que hizo nueva-**
mente Jesús, al volver de Judea a Galilea.

5 1 **Después de esto venía la fiesta de los judíos y subió Jesús a Jeru-**

---

52 *A las siete.* Se empieza a contar desde la salida del sol; corresponde, pues, a la una de la tarde. Entre Cafarnaúm y Caná habrá unos 33 kms. Es posible que el padre no saliera de Caná sino al día siguiente de hablar con Jesús.

53 *Creyó* en la palabra de Jesús y en la misión. Antes había creído en la palabra, ahora cree en la misión de profeta y Mesías. El verbo *creer* sin objeto tiene en Juan un sentido concreto, que afecta a la persona y misión de Jesús. *Su casa,* en sentido amplio, incluidos los siervos.

54 Alude al milagro del vino, que también se obró en Caná y en un viaje de Judea a Galilea. No se excluye que hiciera otros en Galilea, que Juan ha podido omitir.

CAPITULO 5

En el capítulo 5 empieza una parte nueva. Se distingue literariamente por los discursos y diálogos largos, que siguen a los hechos. Los milagros reciben el nombre de «obras del Padre» y se subordinan a la doctrina. Teológicamente se distingue esta parte porque se profundiza más en el misterio personal de Jesús, en su misión y en su obra. No es sólo el enviado del Padre, el Mesías, sino el Hijo, que viene a salvar al mundo por el sacrificio de su vida. Toda la historia se mira con un ojo más agudamente cristológico y soteriológico [1]. Tiene dos partes: la primera (1-18) trata de la curación del enfermo y prepara la segunda (19-49) que, mediante el diálogo, nos revela el misterio de la naturaleza y operación divina de Jesús.

El paralítico de Jerusalén. 5,1-18

La curación se narra en 1-9. Luego sigue una primera disputa con motivo del sábado, en que ha sido curado el enfermo (10-18). Esta primera disputa está muy unida con el milagro. La respuesta del v.17 con la reacción de los judíos en el v.18 parece cerrar este episodio literalmente. En el v.18 habla Juan como historiador y cerrando el primer diálogo.

1 *Después de esto:* fórmula para unir literariamente con lo que precede. No significa sucesión inmediata (2,12; 11,7.11; 19,28),

[1] Cf. H. van den Bussche, *Structure de Jean I-XII, L'Évangile de Jean* p.61-107; Cerfaux, *Les miracles signes messianiques:* L'attente de Messie (Bruges 1954) p.131-138; Giblet, *Jésus et le Père: L'Évangile de Jean* p.111-30; J. Bligh, *Jesus in Jerusalem:* HeythJ 4 (1963) 115-34.

salén. 2 Hay en Jerusalén, junto a la puerta de las ovejas, una piscina,

---

sino mediata y aun distante, como en 3,22; 6,1; 7,1; 19,38; 21,1. Toda la tradición manuscrita pone este capítulo inmediatamente después del 4. Las razones que se aducen para posponerlo al sexto son de orden literario, pero las trasposiciones tienen que ser necesarias y fundadas en la crítica externa. Las incoherencias del texto no prueban que Juan siguiera el orden que nosotros preferimos. La fiebre de las trasposiciones ha bajado mucho. P^{66} y P^{75} han venido a confirmar el orden tradicional [2]. La narración de Juan hace la impresión de que Jesús apenas llega a Galilea, se vuelve para Jerusalén. Pero históricamente hay que intercalar los primeros sucesos de los Sinópticos. Si el Señor ha pasado por Samaria en enero del 28 y ahora sube para la Pascua, sólo han pasado unos meses. El 14 de nisán del año 28 fue el 28 de abril, según los cálculos de Schaumberger [3].

Venía, lit. «era». El imperfecto puede indicar que la fiesta se acercaba cuando Jesús subió. *Fiesta.* No podemos determinarla con certeza, porque Juan no la ha determinado. Desde antiguo se dividen los autores. Unos la entienden de Pentecostés, generalmente los partidarios del sistema bienal; otros la refieren a la segunda Pascua. En 7,2 «la fiesta de los judíos» se refiere a los Tabernáculos, pero es una expresión genérica, que se determina yuxtaponiendo el nombre propio: «la Escenopegia». En cambio, la Pascua «es la fiesta», «la fiesta de los judíos» (2,23; 6,4). Juan muestra especial interés por ella [4].

Si el artículo fuera cierto, la Pascua tendría todas las probabilidades. En todo el mundo grecorromano la fiesta nacional de los judíos era la Pascua. Pero el artículo lo omiten BADW 892 565 28 13, geor., arm., Oríg., Crisóst., P^{66}, P^{75}. Ponen artículo SCL 33.sah.boh.Cyr.Theoph. Las ediciones críticas se dividen. Falta en W-Hort., Nestle, Lagr. Está en Tisch., Bover. Lo ponen como dudoso Soden, Vogels, Merk.

2 *Junto... de las ovejas.* Así leen las ediciones críticas y WW en la Vg, con la generalidad de los códices gr. y versiones. La Vg Clement. con S, algunos min. con sy-cur. dan a la piscina el nombre de probática, porque allí se lavarían las ovejas destinadas al sacrificio. La piscina estaba al norte del templo, fuera del muro y cerca de la puerta Probática. Hoy se encuentra cerca de la iglesia de Santa Ana. El nombre de la piscina no es cierto. La mayoría de los códices y algunas versiones antiguas (syrc.syrpes. syrh arm) leen *Betesda*, casa de la misericordia (Beth-Hesââ). Otros

[2] Cf. *Sinopsis de los cuatro evangelios* p.90-95; N. URICCHIO, *La teoria delle trasposizioni nel Vangelo di S. Giovanni:* B 31 (1950) 129-63; J. M. BOVER: EstB 2 (1931) 81-88; H. VAN DEN BUSSCHE, art.cit., p.61-63; PH. H. MENOUD, *De Bultmann à Barret, L'Évangile de Jean* p.15-16; A. FERNÁNDEZ, *Vida de J. C.* p.224-27.

[3] Cf. VD 12 (1933) 109; *Sinopsis* p.148.

[4] Cf. J. M. BOVER, *La fiesta de los judíos en Jn 5,1:* EstE 26 (1952) 79-82; *Vida de J. C.* p.525-528; *Sinopsis* p.87-89; U. HOLZMEISTER, *Chronologia* p.149-50; DORADO, n.432; F. M. BRAUN: RevTh 52 (1952) 263 nota 1.

**llamada en hebreo Betesda, que tiene cinco pórticos. 3 Yacía en ellos
una multitud de enfermos, ciegos, cojos, paralíticos, que esperaban
el movimiento del agua. 4 Pues un ángel bajaba de tiempo en tiempo
a la piscina y agitaba el agua, y el primero que entraba en ella, des-
pués del movimiento, quedaba curado de cualquier enfermedad que
tuviese. 5 Había allí un hombre enfermo hacía treinta y ocho años.**

(S 33 D L y la mayoría de los códices de la VL) leen Bézeta, porque así se llama aquella parte de la ciudad.

Cinco pórticos, así se ha revelado en las ruinas descubiertas el año 1871, dentro del recinto de la actual basílica de Santa Ana, al norte del Haram-ésh-sherif. El quinto pórtico divide la piscina en dos partes iguales. Por esto los peregrinos hablan de dos piscinas gemelas. La piscina completa mide 120 m. de larga y 60 de ancha. La profundidad es de 7-8 m. Está excavada en la roca.

3b-4 *Que esperaban... que tuviese* falta en los mejores códices griegos (B S C W D 33 0125 P^{66} P^{75}), en la versión syrc.sah.Acm.h. En parte de la tradición latina (f 1 q), en muchos códices de la Vg. También en parte de la tradición armenia. Los códices que tienen el inciso tienen muchas variantes, lo que tampoco favorece la genuinidad. Algunas palabras como ἐκδεχομένων, κατείχετο sólo aparecen aquí en Juan. Otras, como κίνησιν, ταραχήν, δήποτε, νοσήματι, no aparecen en todo el NT. La interpolación se explica por el deseo de aclarar la respuesta del enfermo en el v.7.

Sin embargo, el texto aparece en algunos códices, versiones y Padres. Omiten el v.4 solamente D W f l, algunos códices de la Vg y la edición crítica de WW. Incluyen el v.4 A E F GK K L M, la VL y la Vg, generalmente, Taciano, Tert., Cir., Al., Crisóst., Hier., Ambr., Agust., Teof., Eutim.

Por esta razón lo incluyen Merk, Vogels y Bover. La presencia de enfermos y la respuesta del enfermo (v.7) se explica mejor con el v.4. Si se omite, hay que suponer que se trataba de una fuente intermitente, que contenía al principio ciertos elementos curativos, que iban poco a poco perdiendo su eficacia. Los autores racionalistas y muchos de los católicos modernos prefieren la interpolación[5]. La fuerza curativa del agua era una realidad, tal vez exagerada por la opinión popular. Los judíos la atribuían a una intervención angélica y los paganos a un dios o genio de las aguas. Se ha encontrado un exvoto pagano, la escultura de un pie, con una inscripción griega que dice: Pompeya Lucilia lo dedicó. Si Juan no dio ninguna explicación sobrenatural, de hecho el pueblo recurrió a ella. Así se explica también la misma interpolación del v.4, que es el más dudoso. En cambio, 3b tiene más probabilidad.

5 *Enfermo*. Entre la variedad de enfermos, hay uno crónico. Enfermo desde hace treinta y ocho años. No se determina la enfermedad. Por el v.7 se ve que puede moverse algo hasta llegar al agua. Luego no era totalmente paralítico. Todos esperan el movi-

[5] Cf. J. M. Bover, *Autenticidad de Jn 5,3b-4*: EstB 11 (1952) 69-72; T. Antolín, *La autenticidad de Jn 5,3b-4 y la exégesis del v.7*: SBEsp 18 (1959) 375-92

**6 Violo Jesús acostado, y, sabiendo que llevaba enfermo mucho
tiempo, le dijo: «¿Quieres curar?» 7 El enfermo le respondió: «Señor,
no tengo una persona que, cuando se mueve el agua, me eche en la
piscina; mientras yo voy, otro baja antes que yo». 8 Dícele Jesús: «Le-
vántate, toma tu camilla y anda». 9 Al instante quedó el hombre
curado, tomó su camilla y empezó a caminar.**

**Era aquel día sábado. 10 Dijeron, pues, los judíos al que había sido
curado: «Es sábado y no es lícito llevar la camilla». 11 Pero él les
respondió: «El que me ha curado, él me ha dicho: toma tu cami-
lla y anda». 12 Entonces le preguntaron: «¿Quién es el que te ha di-
cho: toma y anda?» 13 Pero el hombre curado no sabía quién era,
porque Jesús había desaparecido de entre la turba que había en el
lugar. 14 Más tarde lo encuentra Jesús en el templo y le dice: «Mira,
estás curado, no peques más, para que no te venga algo peor». 15 El
hombre se fue y dijo a los judíos que el que le había curado era Jesús.
16 Y por esto los judíos perseguían a Jesús, porque hacía estas cosas**

---

miento o ebullición del agua, que, en su opinión, sólo cura a uno o dos.

6-9 *Sabiendo,* por ciencia propia y sobrenatural. Lo sabe antes de hablar con el enfermo (γνοὺς). *No tengo...:* nótese la desgracia del enfermo: está enfermo y está abandonado. La curación es sobrenatural: un enfermo crónico, que cura instantáneamente y con una sola palabra. La orden de ir a su casa llevando la camilla pretende hacer patente el milagro.

10 Los judíos, adversarios de Jesús, se indignan por la violación del sábado. El reposo sabático era objeto de menudísimas prescripciones. Se puede ver el Talmud en los tratados Sahbbath y Erubín. Los rabinos contaban hasta 39 clases de obras contrarias al descanso sabático: hacer o desatar un nudo, apagar una lámpara, dar dos puntos con una aguja, escribir dos letras.

11-12 El enfermo se defiende, apelando al mandato de su bienhechor. Los judíos no aceptan la excusa. No preguntan quién lo ha curado, sino quién le ha mandado llevar la camilla.

13 *De entre la turba...* Este genitivo absoluto puede indicar el medio y modo como Jesús pudo desaparecer o el motivo y la razón por la cual desapareció, para evitar entusiasmos populares.

14 *Más tarde,* es de suponer que el mismo día. Cuando dejó la camilla en su casa, si es que logró llevarla allí. El hombre volvió al templo para dar gracias a Dios. El encuentro por parte de Jesús fue intencionado y buscado. Quiere darle la salud del alma, la verdadera salud. *Algo peor,* no es una enfermedad corporal más grave. Aquella crónica había sido bastante grave. Se trata ahora de la condenación eterna. En este caso Jesús sabe por su ciencia que la enfermedad corporal la habían motivado sus pecados. Los judíos creían que toda desgracia temporal se debía a los pecados (9,1-3).

15 *Dijo a los judíos* con buena intención y con sencillez. Nótese que dice «el que me ha curado», y no «el que me ha mandado llevar la camilla».

16 *Por esto...* Lo explica Juan al fin: «porque hacía estas cosas en sábado». *Estas cosas,* mandar que llevara la camilla en

en sábado. [17] El les respondió: «Mi Padre trabaja siempre. Yo también trabajo». [18] Y por esto todavía más deseaban los judíos matarlo, porque no sólo quebrantaba el sábado, sino que llamaba a Dios Padre propio, haciéndose a sí mismo igual a Dios.

---

sábado y el mismo curar a los enfermos, como se ve en Jn 7,21-24; Mt 12,9-14. *Hacía*, el imperfecto indica otros casos parecidos.

17 En otras ocasiones Jesús prueba que su conducta no es contra el sábado (Mt 12,1-7.9-14). Ahora apela a su dominio sobre el mismo sábado (cf. Mt 12,8), porque es Dios, igual al Padre. *Trabaja siempre*. En Gén 2,2 Dios descansa de la creación y en Ex 20,8-11 se justifica el descanso sabático en el descanso mismo de Dios. Los judíos admitían que Dios no interrumpía su obra en la conservación de las criaturas. Filón decía: como es propio del fuego quemar y de la nieve refrescar, así es propio de Dios el obrar. Tanto más, cuanto que es el principio del obrar en todos [6]. Jesús equipara su operación a la del Padre: su obra es la misma del Padre. La acción divina de Jesús no tiene ningún límite, como no lo tiene la del Padre. El judaísmo admitía también una operación continua de Dios a favor de su pueblo. Esta operación auténticamente divina es la que Jesús hace suya, como Hijo del Padre. Tanto la paternidad como la filiación tienen aquí un sentido trascendente y exclusivo.

18 Los judíos han entendido bien el alcance de la respuesta de Jesús: que se ha hecho igual a Dios. Por esto ahora lo quieren matar como a blasfemo.

Apología de Jesús. 5,19-47

Cuando parecía que se había cerrado el diálogo con los judíos por medio de la aclaración que hace el propio evangelista en el v.18, se abre de nuevo el diálogo en el v.19 con una larga respuesta de Jesús *(respondió, pues, Jesús...)*, que se prolonga ininterrumpida hasta el final (v.47). El hecho de haberse cerrado el diálogo en el v.17, lo prolongado de la respuesta que empieza en el v.19 y la profundidad de la doctrina que en ella se encierra puede desconcertar, si se examina esta parte con nuestros métodos literarios. Desde luego, esta parte literariamente está unida a la escena del paralítico (respondió, *pues...)*. Gran parte del contenido responde al marco histórico en que se desarrolló el ministerio de Jesús en Jerusalén. Los v.19-30, que se centran en torno a la igualdad de obras entre Cristo y su Padre, continúan el tema del v.17. El tema de la resurrección (21-29) por su mismo contenido no se une con la curación del paralítico. La misma relación de Padre-Hijo tan acentuada puede despegarse del contexto. Es posible que tengamos aquí un ejemplo de la redacción del evangelista. Temas tocados por Jesús en circunstancias históricas diversas los ha juntado en un mismo discurso. El término «Hijo», tan repetido, no parece responder a la historia y puede ser una interpretación del evange-

[6] *De Leg. Alleg.* I, 3.5; STR-B II., 461-4.

19 Respondió, pues, Jesús y les dijo: «En verdad, en verdad os digo que el Hijo no puede hacer nada por sí, sino lo que viere hacer al Padre. Y cualquier cosa que él hace, la puede hacer igualmente el

---

lista, que comenta frases más veladas y propias de la situación histórica.

Los v.31-40, tanto por la forma como por el contenido, responden mejor a la escena del paralítico. Jesús apela al testimonio de sus obras para confirmar la singular misión que el Padre le ha confiado. Y este testimonio de las obras se compara con el testimonio de Juan. Todo esto responde plenamente al momento histórico de Jesús. Tal vez el evangelista ha cargado la fuerza sobre el término «Padre», más de lo que lo hiciera el propio Jesús. Juan ha podido interpretar el contenido que había en el término «Dios» u otro equivalente, de color más histórico y circunstancial. Jesús usó ciertamente el término «Padre» con sus discípulos y aun con los adversarios, pero con éstos no cargaría tanto las tintas como lo hace el evangelista, que interpreta con el lenguaje de la fe.

El tema de los v.41-47 sobre la psicología de la incredulidad de los judíos responde a las circunstancias históricas del momento, pero puede estar elaborado por el evangelista. La alusión a Moisés como acusador no se explica sino en los días mismos de Jesús. La vanidad y ambición de los judíos responde plenamente al retrato que de ellos nos han dejado los sinópticos.

Las obras del Hijo, iguales a las del Padre. 5,19-30

Con motivo de la respuesta del v.17, ahora pasa a desarrollar la igualdad de operación entre el Hijo y el Padre. Un ejemplo de esta igualdad de obras lo toma del tema de la resurrección y del juicio, que son obras divinas en la Escritura. Jesús ratifica así su igualdad con el Padre. El lenguaje es imperfecto para describir la vida íntima del Hijo en el seno del Padre. Se habla, por parte del Hijo, de *ver* (v.19), *oír, hacer la voluntad del Padre* (v.30); por parte del Padre se habla de *amar, mostrar* (v.20), *entregar* (v.22), *dar potestad* (v.27), *enviar* (v.23.30). Toda la cristología y soteriología del prólogo reaparece en labios de Jesús. Se trata de revelar la naturaleza divina de la operación de Jesús [7].

19 *Respondió* a la mente de los judíos. La pregunta no está expresada. *Por sí,* frase muy de Juan (5,19.30; 7,17.18.28; 8,28.42; 11,51; 14,10; 15,4s; 16,13; 18,34). No se refiere al propio poder o autoridad. Cristo obraba en todo con poder propio y autoridad propia. «Significat idem quod solus, sine auctore, consensu et voluntate Patris» (Mald.). *Viere hacer,* expresión tomada de la vida humana, para indicar la intimidad e igualdad del Hijo con el Padre. La igualdad de naturaleza y operación la expresa primero en forma negativa *(no puede hacer)*, luego en forma positiva *(cualquier...)*.

[7] Cf. C. H. Dodd, *Une parabole cachée dans le Quatrième Évangile:* RevHPhRel 42 (1963) 107-15.

Hijo. 20 Porque el Padre ama al Hijo y le muestra todo lo que él hace.
Todavía le mostrará cosas mayores que éstas, de modo que vosotros
quedaréis estupefactos. 21 Porque, como el Padre resucita a los muer-
tos y los vuelve a la vida, así el Hijo da la vida a los que quiere. 22 Por-
que el Padre no juzga a ninguno; el juzgar todo lo ha entregado al
Hijo, 23 para que todos honren al Hijo, como honran al Padre, que lo
ha enviado. El que no honra al Hijo, tampoco honra al Padre, que

---

Existe un paralelismo perfecto entre la operación del Hijo y la del Padre, tanto en la extensión *(cualquier cosa)*, como en la intensidad *(igualmente)*. La igualdad de operación supone la igualdad de naturaleza. El que habla es Dios-Hombre y unas veces puede mirar a su naturaleza divina, y otras a su naturaleza humana. En este verso parece que atiende a su naturaleza divina.

20 *Ama... muestra* puede aplicarse a la vida del Hijo como Dios. En este sentido *ama* tiene un sentido ontológico y objetivo, de verdadera comunicación. «El amor aquí no es causa de la realidad, sino causa de nuestro conocimiento» (Tol.). En este sentido el amor coincide con la generación. El Padre le muestra o comunica todo al Hijo, porque lo engendra. Cristo habla a lo humano. Un padre le da todo a su hijo, porque lo ama. *Muestra*, equivale a comunica. Aunque el lenguaje cuadra mejor a las relaciones divinas y eternas del Hijo, como Dios, es difícil excluir su naturaleza humana. *Todavía le mostrará cosas...* se explica mejor por razón de la naturaleza humana. Algunos piensan en los milagros posteriores, como el de la resurrección de Lázaro. Pero la obra máxima de Cristo es su propia resurrección y la vida sobrenatural, que comunica a los creyentes. Estas obras corresponden al Hijo como Salvador, es decir, como Dios-Hombre, como Verbo hecho carne, que es siempre el sujeto del evangelio. De igualdad con el Padre se puede hablar por razón de la naturaleza divina y de la persona también divina. *De modo*, con sentido consecutivo mejor que final.

21 Este verso explica las cosas mayores del v.20. *Resucita*. En el AT Yavé aparece con plenitud de poder sobre la vida corporal y espiritual (Dt 32,39; 1 Sam 2,6; Tob 13,2). Este mismo poder se atribuye Cristo. La vida y la muerte tienen un sentido complejo. La vida perfecta es la que Cristo ofrece, la eterna, la divina. Con ella se une más directamente la resurrección definitiva de los cuerpos. La resurrección temporal de Lázaro es un tercer grado, que sirve para iluminar «la vida abundante» que Cristo da a los creyentes. *Quiere* indica la plenitud del poder vivificador de Cristo. Los autores que explican la vida y la muerte o de sólo el espíritu o de solas las resurrecciones temporales, o de sola la resurrección escatológica, limitan sin motivo el sentido amplio de los términos.

22 *Juzga* tiene un sentido peyorativo; equivale a condenar. Es la muerte, fondo obscuro de la vida. Cristo no es juez para los suyos, sino salvador. La función judicial y condenatoria es para los que no creen.

23 Como los judíos reconocían que Yavé era dueño de la vida y de la muerte, así ahora tienen que reconocer que Jesús posee este

lo ha enviado.
24 En verdad, en verdad os digo que quien oye mi palabra y cree en el que me ha enviado, tiene la vida eterna y no va a juicio, sino que ha pasado ya de la muerte a la vida.
25 En verdad, en verdad os digo que llega la hora, y ya está presente, en que los muertos oirán la voz del Hijo de Dios y vivirán los que la oyeren.
26 Porque, como el Padre tiene la vida en sí, así también se la ha dado al Hijo para que la tenga en sí.
27 También le ha dado potestad para juzgar, porque es el Hijo del hombre.
28 No os extrañéis de esto, porque llega la hora en que todos los que están en los sepulcros oirán su voz,
29 y los que obraron bien saldrán para la resurrección de la vida;

---

señorío. Este es el honor que le pertenece, por voluntad del Padre. Y el Padre no acepta el suyo si no va unido al del Hijo. Esta voluntad la revela el Padre en el hecho de haber *enviado* al Hijo. El verso está concebido según el paralelismo antitético hebreo.

24 *Oye* tiene un sentido superior a la audición material. Es lo mismo que aceptar y obedecer. Oír la palabra de Cristo implica la fe en el Padre. Fe en la palabra de Cristo y fe en el Padre no se pueden separar de hecho. Y esta fe es la condición para participar en la vida eterna. *Juicio-muerte* son una misma cosa y se oponen a *la vida. Ha pasado ya,* en el griego perfecto de estado. *Muerte* es el estado de condenación, de ira, que supone la enemistad de Dios, la privación de la vida y la sujeción a la muerte corporal y eterna. El creyente en cierta manera se ha librado aun de la muerte temporal, ya que no será definitiva y su acción será deshecha por la resurrección gloriosa. Por la palabra del Hijo, el creyente entra en comunión con el Padre (cf. 12,47; 17,6.14.17).

25 *Los muertos* espiritualmente. Parece que alude a la grandiosa visión de Ez 37,1ss (cf. Mt 8,22; Lc 15,24; Ef 5,14; Ap 3,1). Jesús ha venido a dar la vida eterna (cf. 11,25s). Las resurrecciones corporales, como la de Lázaro, se subordinan a las espirituales. La hora de esta resurrección espiritual ha llegado con la presencia de Jesús en medio de su pueblo. *Ya está presente.* La persona de Cristo hace presente el futuro escatológico y mesiánico. Ya oyen la misma voz que oirán al fin de los tiempos.

26 *La vida* tiene el mismo sentido que en 1,4; 11,25, causa y principio de vida. El Hijo, lo mismo que el Padre, es principio de vida sobrenatural y eterna. El Hijo la tiene por comunicación eterna del Padre (1 Jn 1,1-2).

27 *Juzgar* se opone a vivificar y a resucitar. Jesús deja en su estado de muerte a los que no creen. El poder absoluto sobre la vida y la muerte le corresponde a Jesús como *Hijo del hombre,* es decir, como Mesías. Este título expresa la naturaleza celeste y divina, no menos que la humana, del Mesías (cf. Dn 7,13-14; Jn 1,51; 3,13.14; 6,27.53.62). Jesús habla de toda la plenitud de su poder, la que ejerce como Dios y como hombre. En el griego, «Hijo del hombre» carece de artículo y algunos lo toman como sinónimo de hombre. Nosotros le damos el sentido técnico y bíblico de los otros pasos y, porque es un nombre técnico, puede carecer de artículo.

28-29 En estos versos pasa a hablar de la resurrección corporal escatológica. *Llega la hora,* el lapso de la historia humana es como

los que obraron mal, para la resurrección de la condenación. 30 **Yo**
por mí no puedo hacer nada; juzgo como oigo. Mi juicio es justo,
pues no busco mi voluntad, sino la voluntad del que me ha enviado.
31 **Si yo doy testimonio a favor mío, mi testimonio no es válido.** 32 **Hay**

---

un día para la mirada de Dios («Mil años como un día», 2 Pe 3,8). Aquí no añade que ha llegado ya (v.25). Nótese la sobriedad del anuncio, que tanto contrasta con la descripción de la literatura apocalíptica. Es más sobrio que el mismo San Pablo (1 Tes 4,16-18). *Resurrección de la vida* es la gloriosa, propia de los justos. San Pablo la llamaría transformación (1 Cor 15,50-52). Se contrapone a la *de la condenación*, que es la de los malos. Este texto es muy importante para la fe en la doble resurrección. 1 Cor 15 trata sólo de la resurrección gloriosa de los justos. El día de la parusía y juicio final Jesús se revelará como soberano juez, en perfecta igualdad con Dios (Apoc 1,7). Los judíos, al rechazar a Jesús, rechazan a su juez.

30 Es la conclusión de la primera parte del discurso apologético. Vuelve al tema de la unión con el Padre (5,19), en particular por lo que afecta a la acción de juez. Todo el verso se puede aplicar a Cristo en cuanto Dios y en cuanto hombre. *Por mí*, no quiere decir que Jesús no tenga poder propio, sino que el poder lo recibe del Padre y su acción está siempre concorde con el querer del Padre. Esto es lo que significa *juzgo como oigo*. El Padre, si juzgara, juzgaría como juzga Jesús. *Oigo* es un antropomorfismo para indicar la identidad de voluntad y acción. *No busco mi voluntad* es otro antropomorfismo para indicar la misma identidad de querer y de obrar. *Me ha enviado*, misión temporal, que se refiere al Hijo encarnado, a Cristo Dios-Hombre.

El testimonio de las obras. 5,31-40

Jesús distingue tres clases de testimonios: el propio, el de Juan y el de las obras. Ahora para acentuar el valor del tercer testimonio, el de las obras, se prescinde del valor que pueda tener la autoafirmación y el testimonio de Juan. El testimonio de las obras divinas tiene un valor divino, como si fuera palabra o testimonio del propio Padre. Esta fuerza testificativa que se da aquí a las obras o milagros justifica y explica el nombre de «signos» o señales que el cuarto evangelio da siempre a los milagros. El milagro es como la palabra misma del Padre en favor de la misión del Hijo. Si se compara el v.36 *(obras)* con los v.32 *(otro)* y 37 *(el Padre)* se verá que los milagros son el testimonio del Padre. El v.37b y el 38 mencionan la voz del Padre, la palabra del Padre, lo cual explica el carácter de signo o señal de los milagros. En el v.39 se apela a otro testimonio también divino: la Escritura, que se orienta hacia el Mesías.

31 Jesús prescinde del valor que pueda tener su propio testimonio, ateniéndose a la jurisprudencia judía (Dt 17,6; Prov 27,2). En 8,17-18 une su testimonio al del Padre.

32 Jesús puede prescindir del propio testimonio, porque tiene el testimonio de *otro* = el Padre, que debe ser aceptado, porque es

otro que da testimonio de mí y sé que su testimonio a favor mío es
verdadero. 33 **Vosotros habéis preguntado a Juan, que dio testimonio**
de la verdad. 34 **No es que yo busque el testimonio de un hombre; si**
aludo a él, es para que os salvéis. 35 **El era la lámpara que arde y da**
luz, pero vosotros quisisteis alegraros por poco tiempo con su luz.
36 **El testimonio que yo tengo es mayor que el de Juan, porque las**
obras que el Padre me ha dado y quiere que realice, esas obras que

---

verdadero = válido. La validez y fuerza del testimonio del Padre solamente Jesús la puede conocer en todo su alcance. *Sé,* perfecto con sentido de presente en el griego.

33 *A Juan:* cf. 1,19-28. *Habéis preguntado... dio testimonio,* los dos verbos están en perfecto porque la acción pasada se considera como permanente en sus efectos. *La verdad,* como en 18,37. Jesús ha venido para dar testimonio de la verdad. Juan aquí cumple con esta misma misión. *Verdad* en este contexto es el contenido del mensaje de Juan sobre Jesús, como Hijo de Dios, Cordero de Dios, que bautiza en el Espíritu Santo.

34 El testimonio de Juan era válido y verdadero. Jesús, que conoce el testimonio del Padre, no quiere ahora insistir en el testimonio de un hombre. Recuerda el de Juan, porque les podía servir a los judíos, como más cercano a ellos. El testimonio de Juan podía servir para la fe en Jesús, principio de salvación (cf. 3,17).

35 *El,* ἐκεῖνος. Muy usado por Juan para expresar el sujeto de una sentencia (cf. 1,8). *Era,* el imperfecto indica que el ministerio de Juan ha terminado (cf. 5,33). *Lámpara,* no era la luz (1,8). Ecli 48,1 llama a Elías fuego y a su palabra lámpara. Los compañeros de David le llaman «la lámpara de Israel» (2 Sam 21,17). Los Padres aplican al Bautista el salmo 131,17. *Quisisteis,* en aoristo, corresponde a la brevedad del tiempo. A veces este verbo tiene el sentido de «preferir». *Alegraros,* el griego indica alegría grande, exultación como en 8,56. Refleja la intensidad del movimiento popular religioso despertado por el Bautista. El entusiasmo hay que referirlo al pueblo, pues los dirigentes se opusieron desde el principio.

36 El testimonio de Juan, como profeta, fue importante. Pero vale más el testimonio directo de Dios. *Mayor,* se sobrentiende «mayor que el testimonio de Juan». La comparación está abreviada. La mayoría de los manuscritos leen así: μείζω (acusativo masculino o femenino). μείζων ocurre en B W, aparentemente es nominativo y habría que traducir: yo que soy mayor que Juan. Pero la comparación se establece entre los dos testimonios. Por eso, aunque se leyera μείζων habría que considerarlo como otra forma del acusativo propia del griego helenista.

Porque: introduce la razón de por qué Jesús tiene un testimonio mayor que el de Juan. *Las obras,* en plural, como en 14,11, porque no se refiere a su actividad y misión en conjunto, como en 17,4, sino a los milagros principalmente, que son señales de la misión de Jesús y son también obras del Padre. *Me ha dado,* pretérito perfecto, porque la acción pasada permanece en sus efectos. Este verbo tiene importancia en Juan. Suele expresar la relación del Padre con

hago, dan testimonio de que el Padre me ha enviado. 37 Y el Padre,

---

el mundo y principalmente con el Hijo. *Dar las obras* puede tener: *a)* un sentido más general, el de mostrar la voluntad propia acerca de lo que otro debe hacer. La mujer fuerte señala o da las obras que deben cumplir sus esclavas (Prov 31,15); *b)* un sentido más propio y teológico. Dar a otro poder para hacer lo mismo que uno hace, de manera que una misma obra sea de los dos. Este sentido es el que corresponde a todo el contexto del capítulo. Los milagros los hace el Padre y los hace el Hijo. El Hijo al sanar al enfermo realiza la misma obra de salvación que hace el Padre. Por esto Jesús puede curar en sábado (5,17.19.21; 14,10; Act 2,22). Las obras son del Padre, porque el Padre las hace. Pero no las hace solo. El mismo poder lo ha dado al Hijo, y así todo lo que uno hace lo hace el otro (5,19). Jesús no puede hacer sino las obras mismas que hace el Padre (9,4). Esta comunión de acción prueba la comunión de principio y de naturaleza, que el Padre está en el Hijo y el Hijo en el Padre (10,37.38; 14,11). Quien ve al Hijo ve al Padre (14,9). Este es el ápice de la teología de Juan. Los milagros de Jesús, sus obras, son en realidad la actividad del Padre, su actividad esencial de creación y de vivificación. Quien contempla estas obras, contempla de un solo golpe al Hijo y al Padre, que ellas manifiestan. Es verdad que el Padre muestra al Hijo su voluntad y lo que debe hacer, pero este sentido no agota ni refleja el más profundo y propio de la frase: dar las obras. El Padre ha dado al Hijo todo su poder y así el Hijo hace todo lo que hace el Padre.

Y quiere. Literalmente «para que»; conservamos el sentido final de la partícula, aunque muchos modernos[8] traducen con un infinitivo completivo. La contextura de la frase favorece más el sentido final. El verbo «ha dado» tiene como objeto el relativo. *Realice,* etimológicamente es lo mismo que llevar hasta el fin, consumar. Aquí es sinónimo de hacer, como se ve por la frase adjunta: *esas obras que hago.* Las obras se refieren a los milagros y no tanto a la misión y actividad global, como en 17,4, donde se usa el singular: *la obra.*

Me ha enviado; éste es el fin apologético de los milagros: rubricar la misión divina y especialísima de Jesús. No es la misión de un profeta cualquiera. Es la misión especialísima del Hijo por el Padre. Por esto se repite al principio de 5,37. La misión en todo el contexto del evangelio tiene por origen el seno del Padre, el mismo Padre de donde ha venido Jesús, y este mismo es el término a donde vuelve (13,1). La misión que Jesús se atribuye está por encima de la de todos los enviados anteriores. El solo es el Hijo enviado por el Padre, que ha venido del seno del Padre y vuelve al mismo Padre; ha venido de arriba y vuelve también arriba (8,23).

37 *Ha dado testimonio de mí,* pretérito que permanece,

[8] Cf. A. Vanhoye, *Opera Iesu donum Patris:* VD 36 (1958) 83-92; RScR 48 (1960) 377-419; E. Haenchen, *Der Vater der mich gesandt hat:* NTSt 9 (1963) 208-16.

que me ha enviado, El ha dado testimonio de mí. Nunca habéis oído su voz, ni habéis visto su rostro; [38] tampoco tenéis su palabra ni habita en vosotros—, pues no creéis en el que El ha enviado. [39] Estudiáis las Escrituras, pues vosotros pensáis que tenéis en ellas la vida eterna;

---

porque se trata del testimonio escrito, de la palabra del Padre en las Escrituras, como se ve luego en los v.38.39. Así explican Cir., Alej., Teofilact., Eutim. y los modernos Calmes, Lagrange, Tillmann, Durand, Knabenbauer, Bernard, Barret, Dorado. Otros (Agustín, Maldonado, Fill.) identifican el testimonio del Padre con los milagros. Así también Riera, Joüon, Prat, Braun. Bastantes antiguos (Crisóstomo, Toledo, Jans., Murillo) refieren el testimonio del Padre a la voz del bautismo (Mt 3,17). Mollat lo explica por 6,44 y habla de un testimonio íntimo y personal. Nos parece más clara la sentencia primera. El v.37 lo unimos con 38.39.

Oído... visto. La unión de estos dos verbos indica que tienen un mismo sentido material y sensible. Dios es invisible y queda por encima de los sentidos. *Oír* no parece que tenga aquí el sentido de obedecer o seguir la voz del testimonio del Padre. Aunque a Dios no se le puede oír ni ver sensiblemente, sin embargo, su palabra está en las Sagradas Escrituras. El habla en ellas.

38 La palabra que Dios nos dirige y que nosotros podemos oír de él está en las Escrituras. Pero los judíos tampoco oyen esta palabra. Cuando se acepta el contenido de la palabra de Dios y se convierte en norma de vida, esta palabra *habita* en nosotros. Los judíos, por el hecho de rechazar a Jesús, al enviado del Padre, rechazan la palabra de Dios. Así no habita en ellos la palabra. Es posible que Juan piense en Jesús «Verbo» de Dios. Jesús no mora en el incrédulo, como mora en el discípulo que cree (15,3). La razón por la cual no mora la palabra en los judíos es *porque* no creen. La conjunción puede tener también sentido explicativo «pues». Señal de que no mora es el hecho de que no creen. Las dos explicaciones son verdaderas y posibles gramaticalmente.

39 *Estudiáis,* el griego puede ser indicativo o imperativo por la forma. El contexto exige el indicativo y también concierta mejor con δοκεῖτε, pensáis. Jesús constata el hecho. Los autores antiguos generalmente preferían el imperativo, que se adapta mejor al estilo polémico. Los modernos unánimemente prefieren el indicativo. *Darash* es el verbo técnico para el estudio y exposición de la Escritura, que era la principal ocupación de los sabios judíos. *Pues:* probablemente se debe omitir y leer así: «estudiáis las Escrituras, *en las cuales* vosotros pensáis que tenéis la vida eterna»[9]. *La vida ...* esta idea está en toda la Biblia (cf. Dt 4,1; 8,1.3; 30,15-20; 32,46; Bar 4,1; Sal 118,37.77.93; Rom 7,10; Gál 3,21). *Y ellas,* el *kay* tiene aquí sentido adversativo. Sin embargo, las Escrituras hablan de que yo soy la vida eterna. Este sentido del *kay* se encuentra en el griego clásico, pero puede haberlo acentuado el *waw* semita. El fin principal del AT era preparar los hombres al Mesías, como dice San

[9] Cf. M. E. Boismard, *A propos de Jn 5,39. Essai de critique textuelle:* RB 55 (1948) 5-34.

y ellas son las que dan testimonio de mí. [40] ¡Y no queréis venir a mí para poseer la vida eterna! [41] No busco gloria de los hombres. [42] Por lo demás, os conozco. No tenéis en vosotros amor de Dios. [43] Yo he venido en nombre de mi Padre y no me recibís. Si otro viene en nom-

---

Pablo. Los judíos, con todo su estudio, no lo comprendieron así. *Dan testimonio.* Es frecuente atribuir a Dios lo que dicen las Escrituras. Por esto este testimonio se puede identificar con el del Padre (cf. 1,45; 2,22; 5,47; 12,16.41; 19,28; 20,9).

40 *Y no queréis* ... aunque buscáis la vida eterna en el estudio de las Escrituras, no queréis venir a mí, que soy el autor de esa vida eterna. *Venir* es frecuente en Juan y equivale a la entrega y a la fe en Cristo.

Psicología de la incredulidad de los judíos. 5,41-47

La incredulidad de los judíos se funda, en último análisis, en su actitud frente a Dios. Al contrario de Jesús, que no acepta honores de parte humana (v.34), los judíos ambicionan los honores que mutuamente se hacen unos a otros. Con tal de que los hombres los estimen, no les importa el concepto que Dios tenga de ellos ni la honra y gloria que les pueda venir de Dios (cf. 3,19-21).

41 *La gloria,* en el sentido de honor, honra, la aprobación de los hombres. Le basta la del Padre.

42 *Os conozco,* pretérito con sentido de presente. Afirma un hecho. El sujeto de *tenéis,* ha sido atraído por el verbo anterior «conozco». Podía haber dicho: conozco que no tenéis vosotros... Esta hubiera sido la construcción griega. La otra es más aramea, que tiende a deshacer las oraciones compuestas y subordinadas. *Amor de Dios,* el genitivo puede tener un sentido subjetivo, amor que Dios tiene. Así lo interpreta Mollat y lo refiere a 3,16; 1 Jn 2,15; 4,16. Los judíos se resisten a las iniciativas del amor divino. Barret prefiere el sentido objetivo: amor a Dios. El contexto favorece esta explicación, sobre todo el v.44. La falta de verdadero amor de Dios se muestra en que rechazan al enviado de Dios y en los motivos egoístas por los cuales actúan.

43 El verso consta de dos miembros antitéticos: *a)* Jesús, que viene en nombre de Dios y es rechazado; *b)* otro que viene en nombre propio y es recibido. Hay tres antítesis: Jesús y otro; en nombre de Dios y en nombre propio; rechazar y aceptar. *En nombre de mi Padre,* por su contraposición a *en nombre propio,* indica que Jesús es el verdadero siervo de Yahvé, que no sólo viene con la autoridad del Padre, sino buscando el servicio y la gloria del Padre, realizando la obra del Padre. *Otro,* no es preciso pensar en ningún falso Mesías particular. Es una hipótesis. *Y no me recibís,* el *kay* tiene sentido adversativo, sin embargo, no me... (cf. 1,11). La antítesis central está entre el venir en nombre propio y en nombre de Dios, entre el buscarse a sí mismo y el buscar a Dios.

bre propio, a ése lo recibiréis. [44] ¿Cómo podéis creer vosotros, que aceptáis gloria los unos de los otros y no buscáis la gloria que viene de sólo Dios? [45] No penséis que yo os he de acusar delante del Padre. Moisés, en quien vosotros confiáis, es vuestro acusador. [46] Porque, si creyeseis a Moisés, creeríais en mí. Pues él escribió de mí. [47] Pero si no creéis en sus escritos, ¿cómo creeréis en mis palabras?

---

44 *Creer* corresponde al «no me recibís» del v.43. La razón psicológica de la infidelidad de los judíos está en su soberbia y egoísmo. Jesús refleja en sí la gloria de Dios; los judíos no se interesan por la gloria de Dios, sino por la propia humana. Por esto simpatizan también con los que sólo reflejan la propia gloria humana. El participio λαμβάνοντες está coordinado con ζητεῖτε por medio de la conjunción *kay*. Esta construcción puede provenir de la mentalidad semita y obedecer también a un descuido de estilo. Un griego hubiera dicho: vosotros, que no buscáis la gloria que viene de Dios, sino la que viene de los hombres (cf. Jn 12,43; Rom 2,29; 1 Cor 4,5). *Gloria* tiene dos sentidos: la vana consideración de los hombres y la grandeza de Dios. Los judíos buscan la estima de los hombres, pero no quieren conocer la gloria de Dios, que se revela en las obras de Jesús [10].

De solo Dios. Algunos Padres y B W sah, boh, leen: del único. Pero Juan nunca llama a Dios el único. La omisión de *Theou* es más fácil que la adición. Cf. 17,3, el único verdadero Dios. Aquí la oposición está entre la gloria que viene de sólo Dios y la que viene también de los hombres. Esta mirada limpia y puramente divina es la que distingue al hombre recto, como el Bautista y como Jesús.

45 Moisés pone de relieve la responsabilidad que tienen los judíos al no creer en el Mesías. El ha escrito y recomendado la fe y docilidad al enviado de Dios (Dt 18,15-22). Sobre la esperanza de los judíos en Moisés, cf. 9,28.

46-47 Dos objetos de fe: los escritos de Moisés y la palabra de Jesús. La fe en la Escritura de Moisés lleva consigo la fe en la palabra de Jesús. Si los judíos no creen en Jesús es porque tampoco creen en Moisés. La acusación de Moisés contra los judíos será de que ni a él le han creído. Jesús termina muy duramente. Acaba diciendo a los judíos que no creen ni en Moisés ni en las Escrituras. Jesús es el centro y el fin de la obra de Moisés y de todas las Escrituras. Es el pensamiento que Pablo desarrolla en Gál 3,23-25.

CAPITULO 6

El primer problema de este capítulo es si Juan lo puso antes o después del 5. Es frecuente en la crítica ponerlo entre el 4 y el 5. La teoría fue aceptada por el P. Lagrange y otros católicos. Se fundan en la mejor coherencia literaria de este orden. Tienen en contra

[10] Cf. ThWNT II, 251; O. CULLMANN, *Der Johanneische Gebrauch doppeldeutiger Ausdrücke als Schlüssel zum Verständnis des vierten Evangeliums*: ThZ 4 (1940) 360-72.

toda la crítica textual manuscrita, que recientemente han confirmado los papiros 66 y 75. El orden tradicional 5.6.7 nos parece más sólido [1].

La división parece clara. Podemos distinguir tres partes: 1) el cuadro histórico del discurso (1-25); 2) el discurso sobre el pan de la vida (26-65); 3) la crisis de los discípulos (66-71). Para la numeración de los versos seguimos el original griego, que sólo coincide con la Vulgata hasta el v.50. El v.51 griego se desdobla en 51.52 en la Vulgata. Por esto el latín tiene un verso más que el griego.

El cuadro histórico tiene tres episodios introductorios del discurso: *a)* la multiplicación de los panes (1-14); *b)* la ida de Jesús solo al monte (v.15); *c)* la marcha sobre las aguas (16-25).

La multiplicación de los panes es común a los cuatro evangelios. Lucas ha suprimido la ida al monte y la marcha sobre las aguas. Juan ha suprimido el episodio de Pedro. Los cuatro evangelios narran la multiplicación de los panes con un lenguaje litúrgico y eucarístico, que hace siempre actual en la Iglesia el gesto de Cristo. Juan le da un relieve más mesiánico a los tres episodios. La multiplicación está más realzada en Juan. Por esto el diálogo con Felipe. La intervención de Andrés. El pueblo saca la conclusión de que Jesús es el Mesías (v.14). En general, la narración de Juan es más concreta y pormenorizada. La multiplicación en Juan es una *señal* de la persona y misión de Jesús (v.26). Jesús tiene la iniciativa (v.5). La marcha sobre las aguas tiene también un sentido mesiánico más pronunciado. Por esto omite el episodio de Pedro (v.22-25). El «Yo soy» tiene un alcance divino (6,20; 8,24.28.58). Los milagros tienen una marcada relación con el discurso, centro de todo el capítulo. Los milagros están por el discurso. Así se explica que Juan los haya incorporado a su libro, aunque ya estaban en los sinópticos.

Este capítulo ha interesado siempre y hoy interesa de una manera especial. Los trabajos y publicaciones se orientan hacia el sentido eucarístico del discurso, que admiten los católicos y aun muchos racionalistas, que consideran 51-58 como una interpolación cristiana ulterior. Después del minucioso estudio de E. Ruckstuhl [2], E. Schweizer y J. Jeremias reconocen que no se demuestra la interpolación de estos versos. Algunos consideran hoy 51-58 como una homilía prejoánica incorporada por el evangelista al discurso [3]. Esto obedece a que todos consideran como eucarísticos 51-58.

[1] Cf. *Sinopsis de los cuatro Evang.* p.90-95, donde tratamos ampliamente el problema y damos la bibliografía. La obra principal en favor de la trasposición es la de F. R. Hoare, *The Original Order and Chapters of St. John's Gospel* (London 1944). Recensión en RF 134 (1946) 344-5. El artículo principal en contra de la trasposición es el de N. Uricchio, *La teoria delle trasposizioni nel Vangelo di S. Giovanni:* B 31 (1950) 129-63; J. Bover, *¿Es admisible la inversión de los cap. V y VI de S. Juan?:* EstB (1ª. serie) 2 (1931) 81-88.

[2] *Die literarische Einheit des Johannesevangeliums* (Freiburg in der Schweiz 1951); P. Borge, *The Unity of the Discourse in John 6*: ZNTW 50 (1959) 277-78.

[3] La BJ en nota a la edición 1956, p.1405. Esta nota falta en la edición de P. Mollat (París 1953). M. E. Boismard, *Du Baptême à Cana* (París 1956) p.141 nota 10, habla de dos discursos paralelos. El discurso eucarístico 51-58 es una redacción de inspiración joánica, que representa una tradición más reciente.

6 **1 Después se retiró Jesús al otro lado del mar de Galilea o de Ti-
beriades. 2 Y le seguía mucha gente, porque veían los milagros que**

La bibliografía particular es abundante. En nota ponemos algunos trabajos más interesantes [4].

El hecho de la multiplicación. 6,1-25

Hay un marco cronológico y topográfico. Sucede en primavera, en torno a la fiesta de la Pascua, y en el lado oriental del lago. Más concretamente, en uno de aquellos montes (1-4). Sigue la narración de la multiplicación, cuya iniciativa está en Jesús, y que es motivada por la necesidad verdadera en que se encuentra la muchedumbre (5-13). Con motivo del entusiasmo del pueblo, Jesús se interna solo en el monte (14.15). La vuelta a la costa occidental da ocasión para el segundo milagro de caminar sobre el mar (16-21). La turba sospecha algo extraordinario en este viaje. La pregunta que formula en este sentido motivará el diálogo sobre el pan de la vida (22-25).

1 *Después.* Literalmente «después de estas cosas». Entre la narración del capítulo 5 y los sucesos del 6 hay que poner todo lo sucedido en el segundo año de la vida pública, pues hay un intervalo de un año entero, la distancia que hay de una Pascua (5,1) a otra Pascua (6,4). Por esto la partícula tiene un valor literario más que cronológico.

Mar de Galilea. Así se llamaba dentro de Palestina. En Asia se debía conocer más por el nombre de *Tiberíades*, de la ciudad más importante, corte de Herodes Antipas y fundada por él, con el nombre de Tiberíades, en honra de Tiberio. El lago se llamaba también de Genesaret, mar de Ginnesar. Tiene unos 21 km. de largo por 12 de ancho; unos 60 km. de circuito, con 170 km^2 de superficie; una profundidad de 40 a 50 m. Está a 208 m. por debajo del nivel medio del Mediterráneo [5].

2 *Gente*, se contrapone a los discípulos del v.3.24. Jesús y sus discípulos forman categoría contradistinta del pueblo. *Milagros*, literalmente «las señales» (cf. 2,11; exc. 8). En 6,26 Jesús dice

[4] L. Labauche, *Le chapître VI de l'Évangile selon St. Jean:* RevPApol 11 (1910-11) 598-607; P. Gaechter, *Die Form der eucharistischen Rede Jesu in Io 6:* ZKTh 59 (1935) 419-41; P. J. Temple, *The Eucharist in St. John 6:* CBQ 9 (1947) 442-52; J. L. Lilly, *The Eucharistic Discourse of John 6:* ib. (1950) 48-51; J. Leal, *La promesa y la institución de la Eucaristía. Sus coincidencias de forma y fondo:* XIII SBEsp (1953) p.341-57; D. Mollat, *Le chapître VI de St. Jean:* LumVie 31 (1957) 107-118; X. Léon-Dufour, *Le mystère du Pain de Vie (Jn VI):* RScR 46 (1958) 481-523; H. Schurmann, *Jn VI 51c ein Schlüssel zur grossen johanneischen Brotrede:* BZ 2 (1958) 244-62; F. J. Leenhardt, *La structure du ch.6 de l'Év. de Jean:* RevHPhR 39 (1959) 1-13; B. Gärtner, *John VI and the jewish Passover* (Lund 1959); G. M. Behler, *Le Pain de Vie:* BVieChr 32 (1960) 15-26; E. J. Kilmartin, *Liturgical Influence on John 6:* CBQ 22 (1960) 183-91; *The Formation of the Bread of Life Discourse:* Scrip 12 (1960) 75-8; C. Vollert, *The Eucharist: Quest for insights from Scripture:* ThSts 21 (1960) 404-43; A. Feuillet, *Les thèmes bibliques majeures du discours sur le Pain de Vie:* NRTh 82 (1960) 803-22.918-39.1040-62; E. Johnston, *The Johannine Version of the Feeding of the five Thousand:* NTSt 8 (1962) 151-54; G.H.C. MacGregor, *The Eucharistist in the Fourth Gospel:* NTSt 9 (1963) 111-19; E. Galbiati, *Il pane della vita:* BibOr 5 (1963) 101-110.

[5] Cf. A. Fernández. *Vida de J. C.* p.163-67; *Geografía* p.131. Fundación de Tiberíades, Holzmeister, *Historia aetatis N. T.* p.71-72.

hacía con los enfermos. [3] Subió Jesús al monte y allí se sentó con sus discípulos. [4] Estaba cerca la Pascua, la fiesta de los judíos. [5] Levantó Jesús los ojos y, viendo que una turba numerosa venía hacia El, dice a Felipe: ¿Cómo podremos comprar pan para que coma esta gente?

---

que la turba no ha penetrado en el significado del milagro. En el v.2.14 la señal se refiere a la materialidad del milagro; en v.24 al significado formal, como sello y garantía de la misión de Jesús.

3 *Monte*, la ribera oriental está rodeada de montes. En la llanura actual de el-Batiha, concretamente en el-Aradj y un poco más hacia el SE., en el-Mesadiye, estaba la aldea de Betsaida, que pertenecía a la tetrarquía de Filipo. Huyendo de Herodes Antipas, que acaba de matar al Bautista, se ha venido Jesús a esta región. Filipo trasladó Betsaida más hacia el norte, problabemente en las actuales ruinas de et-Tell, y le dio el nombre de Julias, en honor de Julia, hija de Augusto. La parte sudeste de la llanura y los montes adyacentes eran desierto. La escena hay que colocarla entre la llanura el-Batiha y Wadi es-Samak [6].

Se sentó, literalmente «estaba sentado». *Discípulos*, los Doce ante todo. No parece que se excluyan otros más íntimos (cf. v.66). Se separan de Jesús muchos de los discípulos y no fueron precisamente los Doce.

4 *La Pascua*, manteniendo el orden actual de capítulo y, suponiendo que la fiesta de 5,1 sea una Pascua explícita o implícita, ésta es la tercera del ministerio público. La lectura es cierta. Determina el tiempo material, que coincide con la primavera y el heno abundante del v.10, que era verde (Mc 6,39). Determina también el tiempo litúrgico que preside la ordenación cronológica del cuarto evangelio y puede tener un sentido simbólico, relacionado con el pan de la vida. Dentro de un año morirá Jesús como cordero o «pascua cristiana» (1 Cor 5,7). Juan mira a Cristo como cordero pascual (19,36). *La fiesta*, la más importante, la conocida en todo el mundo como fiesta de los judíos. No tenían este realce ni Pentecostés ni los Tabernáculos, fiestas también de peregrinación.

5 *Levantó*... la frase tiene un valor real y otro simbólico, que dice relación a la eucaristía. Juan narra esta historia con un estilo litúrgico-eucarístico.

Venía, literalmente «viene». *Viendo*, literalmente «habiendo visto». θεασάμενος aquí es lo mismo que ver (4,35). Parece que la turba va llegando después que Jesús se había sentado en el monte. Los sinópticos dicen que Jesús se embarcó privadamente (Mt 14,13; Mc 6,31-33; Lc 9,10b-11). *Cómo*, literalmente «de dónde», que no significa necesariamente de qué ciudad o aldea. También puede significar con qué dinero. Así lo entiende Felipe en el v.7. *Cómo* incluye los dos sentidos. *Pan* puede significar comida en general. Aquí tiene más realce el pan, que se contradistingue de los peces v.9. *Gente*, literalmente «éstos».

[6] Cf. A. FERNÁNDEZ, *Vida de J. C.*[2] p.334. Con mapa de la región, *Geografía*, p.127-132.

6 Esto lo decía para probarlo; porque El sabía lo que iba a hacer.
7 Respondióle Felipe: «Doscientos denarios de pan no bastan para que
cada uno tome un poco». 8 Dícele uno de sus discípulos, Andrés ,el
hermano de Simón Pedro: 9 «Hay aquí un muchacho que tiene cinco
panes de cebada y dos peces. Pero ¿qué es esto para tantos?» 10 Dijo
Jesús: «Haced que se acomoden en el suelo». Había en aquel sitio mu-
cha hierba. Se acomodaron, pues, los hombres en número de unos
cinco mil. 11 Tomó entonces Jesús los panes y, después de haber dado

---

6 *Probarlo,* la prueba tiene aquí un sentido bueno, hacerle ejercitar su ingenio a fin de que cayera en la cuenta de que no había recurso humano. *Porque* Jesús no pretendía que Felipe resolviera la situación. *Sabía,* es una de las notas del cuarto evangelio, la de interpretar la mente de sus personajes y la de penetrar en su interior. Característica de la psicología de Jesús es la seguridad y presciencia de sus actos.

7 *Denarios,* moneda romana de plata equivalente a 1,07 pesetas oro. En Mt 20,2 es el jornal de un día. Dado el gran valor adquisitivo de la moneda de entonces, se ha calculado que con un denario se podían obtener hasta 24 raciones de pan de cebada; 200 denarios darían 4.800 raciones. Con razón Felipe dice: *no bastan.* Mt 14,21; Mc 6,44 hablan de cinco mil varones, como Jn 6,10.

8 *Discípulo* aquí se aplica a un apóstol. Nótese cómo Juan concreta las personas y hasta da el nombre, como Felipe, Andrés, Los sinópticos precisan menos. A Felipe, en particular, si se exceptúan las listas de los apóstoles, Juan es el único que lo menciona. Y lo menciona hasta doce veces. Tal vez porque era conocido en los medios del Asia Menor, en que se escribe el cuarto evangelio.

9 *Muchacho,* literalmente «muchachito». Pero en la *koiné* los diminutivos pierden su valor. *Cebada,* pan de pobres. Plinio dice: «el pan de cebada es muy antiguo entre los alimentos. Hoy se ha desterrado del uso común y se ha convertido simplemente en alimento de animales»[7]. La Mishna nos dice por qué se da pan de cebada a la mujer adúltera: «su delito es de bestias; por eso su alimento debe ser también de bestias». Josefo dice que era pan de pobres[8]. En el milagro de Eliseo se trata también de pan de cebada (4 Re 4,42-44; cf. Jue 7,13; Rut 3,17). *Peces,* literalmente «pececillos», lo que se come con el pan. El condimento ordinario del pan eran los peces. En el lago estaba Tariquea con su fábrica de conservas. El hecho de que los tenga un niño y que sean dos nada más, hace pensar que habían sido cogidos casualmente por el muchacho. Andrés coincide en su cálculo con Felipe.

10 Los inópticos dicen que se acomodaron en grupos de cincuenta (Lc 9,14) y de ciento (Mc 6,40). Así se podían contar. Conforme al uso oriental, sólo se cuentan los hombres. Las mujeres formarían grupo aparte.

11 Los hechos están expresados en el lenguaje y fraseología que recuerda la institución de la eucaristía: *tomó... dio gracias...repertorio...*

[7] 18,7,72.74. [8] *Ant. V,* 5,4; *Bell. V,* 10,2.

gracias, los repartió entre los comensales. Y de los peces igualmente
cuanto quisieron. 12 Después que se saciaron, dice a sus discípulos:
«Recoged los trozos que han sobrado, que no se desperdicie nada».
13 Los recogieron y llenaron doce canastos de trozos de los cinco pa-
nes de cebada que sobraron a los que habían comido. 14 Cuando los
hombres vieron el milagro que hizo, decían: «Este es realmente el
profeta que había de venir al mundo». 15 Y, conociendo Jesús que iban
a venir para tomarle y hacerle rey, se retiró nuevamente al monte él

---

Otras tantas acciones que se dan en la institución. Juan silencia el ministerio de los discípulos. *Dar gracias:* la oración que se rezaba al principio de la comida por el jefe de familia. En ella se daba gracias a Dios (Jn) y se pedía la bendición sobre los alimentos (sinópticos). Juan atribuye a esta oración de Jesús la virtud de la multiplicación. Esta parece ser la intención que tiene la repetición de la fórmula en el v.23. La fórmula se relaciona directamente con el misterio de la eucaristía. Los alimentos parece que se multiplicaron primero en las manos de Jesús, que fue repartiendo a los discípulos cuanto podían recibir; luego en las manos de los discípulos, que distribuían a las gentes cuanto querían, y, por fin, en las manos de las mismas gentes, que comieron hasta hartarse y dejar sobras. La multiplicación está expresada en las fórmulas «cuanto quierían», «se saciaron», «los que han sobrado» (v.11.12). *Y de los peces*, aunque falta el verbo, parece que depende la frase del anteror: *repartió*.

12 El mandato de Jesús tiene por fin poner de manifiesto la reaidad de la multiplicación. Interesaba, sobre todo, a los discípulos. Puede tener también sentido eucarístico [9].

13 *Sobraron* se refiere a los trozos. Todo el verso tiene una macada intención de subrayar la realidad de la multiplicación.

13 *Canastos.* Los judíos usaban en los viajes canastos plegables para llevar sus provisiones y no verse obligados a comer manjares impuros. Juvenal dice: «Iudaeis, quorum cophinus foenumque supellex» *(Sat.* 3,14).

14 *El profeta* anunciado en Dt 18,15. *Que había de venir*, literalmente «que viene». Si se traduce por presente puede explicarse conforme al salmo 117(118),26 «bendito el que viene en el nombre del Señor». El participio de presente puede tener sentido de futuro, de espera, conforme a 1 Mac 4,46; 14,41. La samaritana reconoció a Jesús como profeta (4,19) y esperaba para pronto la venida del Mesías (4,25). Los samaritanos lo reconocieron como salvador del mundo (4,42). Estos galileos lo toman como rey y salvador de Israel.

15 *Rey* en sentido humano y nacionalista. *Se retiró.* El S y varios manuscritos de la VL Cris. leen con la Vg *huyó. Nuevamente* alude a 6,3. Es posible que Jesús bajara a la playa hasta que se embarcaron los discípulos. *Solo*, probablemente porque quiere hacer

[9] Cf. L. CERFAUX, *La multiplication des pains dans la liturgie de la Didaché:* B 40 1959) 943-58.

solo. 16 Ya tarde, bajaron al mar sus discípulos. 17 Y, subidos en la
barca, iban hacia Cafarnaúm, al otro lado del mar; ya estaba oscuro
y aún no había venido a ellos Jesús. 18 Se levantó un gran viento y el
mar se encrespó. 19 Cuando habían avanzado como veinticinco o
treinta estadios, vieron a Jesús que caminaba sobre el mar y se apro-
ximaba a la barca y tuvieron miedo. 20 El les dijo: «Yo soy. No temáis».
21 Ellos querían meterlo en la barca, que rápidamente llegó a la tierra
a que se dirigían.
22 Al día siguiente, la turba, que se había quedado al otro lado del
mar, vio que allí no había habido más que una barca y que Jesús no
había entrado en ella con sus discípulos, sino que éstos habían mar-
chado solos. 23 Vinieron unas barcas de Tiberíades allí cerca donde

---

oración. Estamos a un año de distancia de la pasión y de la eucaristía, ¿Quién ha penetrado en el trato de Jesús con su Padre?

16 *Tarde.* Los antiguos distinguían dos tardes o vísperas, una a las tres de la tarde y otra a las seis, cuando ya se ponía el sol. Aquí se trata de esta última (cf. Mc 6,35.47).

17 *Iban,* imperfecto de conato e intención. Mc 6,45 habla de Betsaida como término de este viaje. Juan habla de Cafarnaúm. En Palestina apenas hay crepúsculo. La obscuridad se echa de repente. Los sinópticos dicen que el viento les era contrario.

19 *Estadio* era la medida longitudinal griega, introducida en Oriente con Alejandro Magno. Era la distancia que había en el estadio entre el punto de partida y la meta final del corredor. Correspondía a 177,6 metros. Habían navegado unos 4 ó 5 kilómetros y medio. *Tuvieron miedo,* porque pensaron en un fantasma, según los sinópticos. Is 13,21; 34,14; Bar 4,35 prueban que los judíos creían en los espectros, de los cuales hablan bastante los escritos talmúdicos.

20 *Yo soy.* No es simple afirmación de la propia personalidad. Es afirmación de la persona divina como en 8,24.28.58. Nótese la sobriedad de Juan en la descripción de la tormenta y cómo calla la reacción de Pedro. Sólo le interesa Jesús.

21 *Querían,* imperfecto de conato. Intentaron a que entrara en la barca, dándole una mano... *Rápidamente,* este adverbio podría interpretarse de un nuevo milagro, pero la rapidez puede ser un modo de indicar que ya no hubo obstáculo por parte de la tempestad apaciguada. El adverbio εὐθέως puede indicar sólo que el camino fue derecho, recto (Mt 3,3; Act 9,11). No se impone, pues, una rapidez preternatural. Este adverbio, tanto en los clásicos como en los LXX y en el NT, puede indicar o la rectitud del camino o la brevedad del tiempo.

22 Este verso alude al hecho de la noche anterior y sirve para subrayar el milagro de la marcha sobre las aguas. La turba sospecha que Jesús se ha ido de modo singular. Nótense también los dos grupos que establece Juan, de una parte, Jesús con sus discípulos; de otra, la turba. *Vio,* entendió, se dio cuenta, ver intelectualmente.

23 *Tiberíades* está en la parte SO. del lago. La turba se encuentra en la ribera NE. Es posible que fuera vista desde Tiberíades y estas barcas vinieran expresamente para recogerla. *El Señor,*

habían comido el pan, después de dar gracias el Señor. [24] Y cuando
la turba vio que Jesús no estaba allí ni sus discípulos, subieron a las
barcas y vinieron a Cafarnaúm en busca de Jesús. [25] Cuando lo en-
contraron al otro lado del mar, le dijeron: «Rabbi, ¿cuándo has ve-
nido aquí?»

---

es el nombre del Cristo glorioso, el título que le da la comunidad cristiana cuando Juan escribe su evangelio, como expresión de la fe en la divinidad de Jesús y en su poder salvador. La repetición de la fórmula «dar gracias» y el empleo del nombre *Kyrios* prueba que Juan atribuye la multiplicación al poder de la oración de Jesús-Señor.

24 La mayor parte de la gente se habría marchado a pie. A las barcas subiría una parte más selecta y más interesada por Jesús.

25 *¿Cuándo?* La pregunta inquiere más que el tiempo, el modo (cf. v.22). ¿Dónde tiene lugar este encuentro? «Al otro lado del mar». Posiblemente estamos en la playa de Cafarnaúm, donde se desarrolla todo el primer ciclo del diálogo (25-40). Con la murmuración de los judíos en el v.41 empieza un segundo ciclo, que ya puede suceder en la sinagoga de Cafarnaúm (v.59). El último ciclo (60-71) pudo tener lugar fuera de la sinagoga. El examen interno del diálogo con sus partes bien soldadas demuestra un verdadero trabajo redaccional de Juan. El diálogo es una verdadera composición de Juan, que ha unido a un núcleo cronológicamente compacto y aun topográficamente otras sentencias de Jesús que cronológica y topográficamente pueden estar separadas.

Discurso sobre el pan de la vida. 6,26-65

El discurso está estrechamente unido a los hechos: multiplicación del pan, marcha sobre las aguas, confesión de Pedro, crisis galilea, profecía de la futura traición de Judas (66-71).

Se habla de trozos que tienen todo el aire de digresión. Pero las digresiones no son interpolaciones. Las digresiones dan un sentido histórico y real al discurso. En la redacción hay que distinguir dos planos: a) *el histórico*, que representan estas digresiones, como son las intervenciones de la turba, la incredulidad, la necesidad de la fe, el tema del maná, etc. Al plano de la historia pertenecen también los hechos que preceden (multiplicación, marcha sobre las aguas, viajes) y los que siguen (crisis de discípulos, confesión de Pedro, profecía sobre la traición de Judas). b) *El plano teológico*, cristiano o de la fe. Este plano se refleja en el lenguaje, no sólo del discurso, sino de la misma narración. La multiplicación de los panes está narrada con un lenguaje litúrgico, eucarístico. Este mismo lenguaje está acentuado en el discurso. El estilo es profundamente joánico, místico y hasta litúrgico en este caso. El lenguaje de Jesús nos llega a través del alma del evangelista y de la vida religiosa de su comunidad.

La solemnidad religiosa con que nos narran el banquete de la

[26] **Jesús les respondió: «En verdad, en verdad os digo: me buscáis, no porque habéis entendido los milagros, sino porque comisteis de**

---

multiplicación tanto Juan como los sinópticos, los gestos que nos conservan del Señor, evocan el comentario de un discurso.

En el discurso, como Juan nos lo entrega, todo se orienta hacia el pan eucarístico. La misma fe tiene un carácter secundario, como de preparación y entrada a la sala del banquete. ¿Podían los oyentes comprender todo el misterio de la eucaristía en aquellas circunstancias históricas?

Para responder a esta pregunta hay que tener siempre presente el doble plano histórico y teológico en que se mueve el cuarto evangelio. La teología de Juan descansa siempre sobre la realidad histótica. Juan no es un tratadista de teología. Es un evangelista, que escribe historia y teología. La teología la contempla con el ojo de la fe en los hechos y palabras que el oído y el ojo de su carne y de testigo ha contemplado. Juan escribe para los cristianos y para la Iglesia de fines del siglo I, pero escribe lo que ha visto en los días de Jesús con el ojo corporal y con el ojo espiritual de la fe.

En la realidad histórica de Jesús el colorido eucarístico del pan de la vida tuvo que estar mucho más atenuado, a cambio del mayor relieve que debió alcanzar la necesidad de la fe en el Mesías enviado de Dios. El lenguaje histórico de la promesa debió de ser mucho más velado y menos insistente. Juan después le ha quitado el velo y ha puesto de manifiesto en plena luz la mente del Maestro, con una terminología en parte histórica y en parte cristiana, eclesiológica y litúrgica.

Todavía más, en la obra de redacción de Juan es posible que el núcleo central de la promesa histórica haya atraído frases y sentencias similares de otras circunstancias históricas. El discurso se entendería muy bien al lado de la alegoría de la vid del capítulo 15. Juan ha podido muy bien iluminar la mente de Jesús en la promesa con textos originales de Jesús con ocasión de la misma institución. Es posible que se mezclen en este discurso frases pronunciadas con motivo del banquete de la multiplicación y del banquete de la última cena. La composición en Juan se rige por métodos muy diferentes de nuestros hábitos literarios y es un hecho cierto que todo el sentido teológico, sacramental y eclesiológico que hay en este libro descansa sobre la realidad viva de la historia. Historia y teología, Jesús y Juan van siempre de la mano, estrechamente entrelazados [10].

26 *En verdad...* Juan siempre repite esta frase, que da tanto realce a lo que sigue. En este diálogo se encuentra cuatro veces (v.26.32.47.53). *Habéis entendido* εἴδετε literalmente «ver». Vieron la materialidad del milagro (los panes multiplicados), no vieron la misión de Jesús, que el milagro acreditaba. Se interesan por el pan que les da el milagro; no se interesan por la persona y la obra

[10] Cf. AG., *De consensu ev.* II 17,39; 21,51; 39,86: ML 34,1096.1102.1119.

los panes hasta hartaros. 27 Buscad, no el alimento perecedero, sino el alimento que dura hasta la vida eterna, el cual dará a vosotros el Hijo del hombre, porque él es quien tiene el sello de Dios Padre».
28 Ellos le dijeron: «¿Qué tenemos que hacer para realizar las obras

---

que revela el milagro. Muchos se interesan por el bien temporal que les hace Jesús. «Vix quaeritur Iesus propter Iesum» (S. Ag.).

27 *Buscad,* ἐργάζεσθε; corresponde al *buscar* del v.26. *Alimento (*βρῶσιν*).* Se distingue el trabajo del alimento. Se trabaja para tener el alimento. Dos clases de alimento distingue Jesús desde el principio: el perecedero, que perece, y el eterno, que no perece. Se considera el alimento, más que en sí, en sus efectos, que pueden ser más o menos duraderos. El maná era alimento perecedero, porque murieron los que lo comieron (v.49). *Que dura hasta...* se refiere al pan de la vida, tema central de todo el discurso. Este alimento permanece en sí y en sus efectos. *La vida eterna* se concibe aquí, no como término temporal, sino real hasta donde llega la eficacia de este alimento que *dará,* con sentido de universalidad más que de tiempo, *el Hijo del hombre,* Jesús mismo como Mesías y Señor (cf. 1,51; 6,62). Con el Hijo del hombre se une la idea de la glorificación de Jesús. De hecho el pan de la vida lo dará Jesús, cuando su cuerpo sea glorificado y suba al cielo. En su estado de *Kyrios.* En el v.32 es el Padre quien da el pan verdadero del cielo, porque se atiende más a la primera fase de la obra de Jesús, que es su encarnación, su venida al mundo. *Tiene el sello,* ἐσφράγισεν, literalmente «a él ha sellado». Alude a la autenticidad de la misión. Jesús no es un legado cualquiera. Su misión no es como la de los profetas, ni siquiera como la de Moisés o Juan Bautista. Jesús ha venido del seno del Padre. Es el hijo que viene del Padre para dar la vida al mundo. En el sello de Dios se incluyen dos cosas: *a)* el origen de la misión, que viene del Padre, y *b)* el fin de la misión, para dar la vida al mundo. La idea de la misión sale con frecuencia en el diálogo (v.29.39-40.44.46.57). La idea de la misión singular de Jesús se encierra también en los verbos de venir o bajar al mundo (v.33.38.41.42.50.51.58.62). El objeto de la fe es tanto el origen propiamente divino de Jesús como su obra auténticamente divina. Porque ha venido verdaderamente de Dios, del cielo, por eso puede dar la vida de Dios, el pan verdadero del cielo. Esto es lo que significan los milagros, que por eso se llaman «señales», porque refrendan tanto el origen divino de Jesús como su obra divina. Dios ha puesto en él algo perceptible, que revela lo invisible de su origen y de su obra.

28 La respuesta de la turba indica buena voluntad. No han entrado todavía «los judíos», que son siempre adversos. *Las obras de Dios,* las que Dios quiere y las que dan el fruto de Dios, las que son divinas porque Dios las exige y porque dan un fruto divino. Las obras corresponden al «buscáis», «buscad» de los v.26.27. Y el término o fruto de este buscar debe ser el pan que permanece hasta la vida eterna, el pan de Dios. Por esto el genitivo «de Dios» indica, no tanto lo que Dios exige y pide en el hombre, cuanto el don pro-

de Dios?» 29 Respondióles Jesús: «La obra de Dios es que creáis en aquel
que El ha enviado». 30 Entonces le dijeron: «¿Pues qué señal das tú
para que veamos y creamos en ti? ¿Qué haces tú? 31 Nuestros padres

---

pio de Dios. ¿Cuáles son esas obras mediante las cuales lograremos el pan que no perece o don de Dios?

29 Jesús responde en el sentido de la pregunta, explicando cuál es la obra que les dará el pan que no perece, el don de Dios. La obra que Dios exige es la fe en el enviado por antonomasia de Dios. ¿Qué significa *creer*? Ante todo corresponde a la obra del hombre (buscáis v.26, obrad, buscad, v.27, qué tenemos que hacer para obrar las obras de Dios, v.28). En el v.35 creer es lo mismo que ir a Jesús. En el v.36 se distingue entre ver y creer, porque en Jesús hay algo que trasciende al conocimiento sensible y natural (cf. también v.40.69; 17,8; 1 Jn 4,16). La fe, pues, en Jesús es: 1) Un conocimiento que va más allá de lo que alcanza el simple ver o conocer natural de los que le trataban. 2) Es también un *ir* a Jesús. Es decir, no es puro conocimiento, por muy profundo que sea. Es acto de la voluntad y de todo el hombre. Ir a Jesús en el lenguaje de las escuelas rabínicas equivale a hacerse discípulo de él: aprender a vivir según lo que él enseña, porque su magisterio es esencialmente vital y práctico. 3) Aunque la fe se considera aquí como obra del hombre, su génesis no es puramente humana, sino obra de Dios en nosotros (v.37.39.44.45.65). 4) La fe se distingue del pan que no perece, porque la fe es la condición previa, la obra del hombre para lograr el pan de la vida. La fe es ir a Jesús y el pan de la vida lo dará Jesús a los que lo buscan o creen en él (v.27). Como el pan material que buscaban los judíos se distinguía del acto de buscar, así el pan de la vida se distingue de la obra de buscar o creer. Buscar el pan de cebada no es comerlo. Buscar el pan de la vida tampoco es comerlo. Y buscar el pan de la vida es lo mismo que creer en Jesús. Creer en Jesús no es comer a Jesús, pan de vida. Es algo previo [11].

30 Ya empiezan a actuar los judíos adversarios y mal dispuestos. Han entendido parte de lo que Jesús exige: creer en él como enviado de Dios, pero no han comprendido la fuerza de sus milagros, su significación como sello del Padre. Si el día anterior quisieron hacerlo rey, hoy, tal vez porque «los judíos» han torcido los sentimientos espontáneos del pueblo fiel, exigen una multiplicación de los panes constante, un maná habitual, como el de Moisés. *Para que veamos y creamos*, subjuntivo consecutivo. Milagro de tal naturaleza que viéndolo podamos creer en ti. Creer en Jesús para los judíos es creer que viene de parte de Dios, como había venido Moisés. No es fácil que los judíos pensaran que tenían que creer en Jesús como venido del seno mismo del Padre.

31 El milagro del maná aparece en toda la Biblia (cf. Sal 77[78], 24.25; 104[105],40; Dt 8,3; Neh 9,15; Sab 16,20). En los tiempos

[11] Cf. I. de la Potterie, οἶδα *et* γινώσκω, *les deux modes de la connaissance dans le IVe Ev.*: B 40 (1959) 709-41.

**comieron el maná en el desierto, según está escrito: «Les dio a comer
pan del cielo». 32 Díjoles Jesús: «En verdad, en verdad os digo: no es
Moisés quien les dio el pan del cielo, sino el Padre es quien os da el
verdadero pan del cielo. 33 Porque el pan de Dios es el que baja del
cielo y da la vida al mundo».**
**34 Dijéronle: «Señor, danos siempre este pan». 35 Díjoles Jesús:
«Yo soy el pan de la vida: el que viene a mí no tendrá hambre, y el que**

---

del Mesías se esperaba una repetición del milagro del maná (cf. Ap, Baruc 29,8). *Les dio a comer* es una cita libre del sal 77,24.25. Han omitido el nombre de Dios para realzar más la misión de Moisés, que anteponen a Jesús.

32 Jesús contrapone en su respuesta a Moisés con el Padre, al maná que dio Moisés, con el pan verdadero del cielo. El maná no era pan del cielo propiamente. *El verdadero pan del cielo* no es el que baja de las nubes y es cosa terrena en sí y limitada en sus efectos, sino el que viene del cielo por antonomasia, que es la morada propia de Dios y, por lo mismo, tiene la fuerza propia de Dios. El adjetivo *verdadero* sirve para calificar el *cielo* en su sentido propio y antonomástico de morada de Dios. La antítesis entre el pretérito *(dio)* y el presente *(da)* es intencionada. El maná pertenece al pasado; el pan verdadero del cielo pertenece al presente, a la economía de la gracia (cf. 1,17). La acción presente de Dios abarca toda la historia y la obra de Jesús: encarnación, pasión, muerte, resurrección, Iglesia y sacramentos. Todo es obra de Dios, cuyo resultado es darnos a Cristo, pan bajado del cielo, para dar la vida al mundo. No hay oposición entre el v.27 (el Hijo del hombre dará el pan) y éste, en que el Padre da. La acción del Padre es previa, en cuanto envía al Hijo, en cuanto que prepara los corazones para la ida al Hijo. Toda la obra de la redención se atribuye a él como a primer motor. La acción del Hijo es más inmediata, en cuanto que es el mismo pan. Y no se olvide también que el Padre y el Hijo son una cosa y lo que el Padre hace lo hace también el Hijo.

33 *Pan de Dios*, que da Dios y que tiene la fuerza de Dios. Por esto las dos cualidades: *ha bajado del cielo y da la vida al mundo*. El *cielo* tiene sentido propiamente divino. La morada de Dios designa a veces al mismo Dios. Bajar del cielo = bajar desde el seno de Dios.

34 La misma frase y reacción de la samaritana (4,15). Cabe que esta reacción benévola sea de algunos mejor dispuestos, no de «los judíos».

35 De las dos cualidades asignadas al pan de Dios en el v.33, la que más importa es el efecto de que da la vida. Entre el origen y el efecto vital hay estrecha relación. Porque es del cielo, puede dar la vida. Por el interés práctico se recoge la segunda nota y se amplifica. *El pan de la vida* es el que da la vida. *Vida*, aunque no lleve el adjetivo eterno, se entiende siempre en este sentido (cf. exc. 3 .3). Siguen dos proposiciones paralelas para describir el efecto vital del pan. *Venir y creer* se corresponden mutuamente, lo mismo que *no tener hambre, no tener sed*. Expresiones tomadas del lenguaje

cree en mí, no tendrá sed jamás.
36 Pero os he dicho: aunque me habéis visto, no creéis.
37 Todo aquel que me da el Padre, viene a mí, y

---

humano, que expresan el efecto no perecedero del pan de la vida. No se debe exagerar el sentido material y propio de las dos expresiones, que significan una misma cosa; el que come del pan de la vida no morirá. Lo importante de la respuesta es que hay que creer en Jesús, ir a él. Así responde al deseo de los oyentes: danos siempre ese pan. Jesús responde: creed en mí, venid a mí, porque el que cree en mí tiene este pan que deseáis.

¿Qué es creer en Jesús? El segundo verbo sinónimo «venir» puede orientarnos en el sentido complejo de la fe, según San Juan. Ya hemos dicho que la fe es un conocimiento profundo de Jesús, en cuanto que traspasa a lo que hay de más hondo en él y a donde no llega el simple conocimiento de los que le trataban y de los que le estudian. Se puede conocer a Jesús y no creer en él. La fe penetra en la misión de Jesús, en su origen de junto al Padre, en su obra salvadora de vida eterna. Pero no es sólo penetración intelectiva, es también penetración afectiva. La fe va a Jesús, llega a Jesús, con humildad, amor y confianza. Entregándose a su palabra, a su persona, a su obra. Confiando y esperándolo todo de él. La fe en este sentido real y complejo no se puede separar de la obediencia a Cristo, de la práctica de la verdad y de su palabra. La fe así implica la práctica de los sacramentos, del bautismo y de la eucaristía, en particular. Juan nunca dirá que la fe, como acto puramente intelectivo o puramente afectivo, nos da a comer el pan de la vida. (cf. exc. 4).

36 Aquí tenemos claramente la distinción entre el conocimiento y la fe. La fe penetra más que el mismo trato personal con el Jesús histórico. Sus contemporáneos lo veían y conocían experimentalmente, pero no siempre penetraban allí donde penetra la fe. Por esto Jesús decía: *Conviene que yo me vaya* (Jn 16,7), y a Tomás le dice: *Bienaventurados los que creen sin ver* (20,29). *Ver*, en sentido amplio de «conocer» (cf. v.22).

37 Este verso y los siguientes tienden a explicar la génesis sobrenatural de la fe. La acción de *dar* por parte del Padre es frecuente en Juan (cf. 17,6.11.12.24; 18,9; 6,39). El Padre da al Hijo aquellos que son suyos (Jn 16,6: *tuyos eran)*. Los discípulos son del Padre, no precisamente por la creación, sino por la eterna eección para la fe. Dar a Jesús por parte del Padre, no es meramente acercar a Jesús, a su doctrina y magisterio. Así fueron dados todos los oyentes de Jesús. *Dar* implica la idea de venir, de creer en Jesús. *Dar*, dice Maldonado, es lo mismo que ser enseñado por Jesús, oír y aprender de él. En la realidad, ser dado por el Padre y creer o venir a Jesús es lo mismo, pero *dar* indica la acción sobrenatural del Padre en la obediencia y en la fe del creyente. Por esto en el v.37 se dice: *todo el que me da el Padre viene a mí*. Se trata de una donación eficaz y de elección. *No lo rechazo;* seguimos con un lenguaje humano y figurado. La imagen está tomada del que llama a

al que viene a mí no lo rechazo, [38] porque he bajado del cielo no para
hacer mi voluntad, sino la voluntad del que me ha enviado. [39] Y la
voluntad del que me ha enviado es que no pierda a nadie de los que
me ha dado, sino que lo resucite en el último día. [40] Porque ésta es la
voluntad de mi Padre: que todo el que ve al Hijo y cree en él, tenga
la vida eterna y yo lo resucite en el último día».
[41] Murmuraban los judíos contra él, porque dijo: «Yo soy el pan
que ha bajado del cielo», [42] y decían: «¿No es éste Jesús, el hijo de José,
cuyo padre y cuya madre conocemos? ¿Cómo dice ahora: he bajado

---

la puerta, pidiendo ser recibido. Jesús recibe a todo el que viene a él, porque es traído por el Padre, y le da la vida eterna. La iniciativa está en el Padre, la gracia de llegar a Jesús viene de él. Jesús no hace más que cumplir la voluntad de su Padre, como dice en el v.38.39. Jesús no solamente no rechaza al que atraído por su Padre llama a su puerta, sino que le da la vida eterna (v.39).

39 En forma negativa (no pierda) y positiva (resucite) expresa el sentido de la vida eterna. Lo nuevo aquí es el sentido escatológico que tiene la vida eterna *(en el último día)*. La resurrección es la salvación de todo el hombre, tal y como es, alma y cuerpo. La vida eterna es para todo el hombre. *A nadie (πᾶν)*, según Schlatter, tenemos un nominativo absoluto. Puede estar también en acusativo neutro, indicando universalidad.

40 Este verso es como síntesis de todo lo anterior y viene a cerrar el primer ciclo del diálogo. Nótese cómo distingue entre ver al Hijo y creer en él. Lo principal está en creer. La vida eterna queda nuevamente declarada en el sentido de la resurrección escatológica, que supone la plenitud y manifestación definitiva de la vida. El *ver* al Hijo se cumple en los contemporáneos de Jesús (cf. 20,29). Nótese en estos versos el colectivo neutro πᾶν (37.39) y el distributivo masculino τὸν ἐρχόμενον, «eum qui venit»; πᾶς ὁ θεωρῶν, «omnis qui videt» (37.40). Designa el mismo sujeto universal.

41-47 Forma un nuevo círculo en el desarrollo general del diálogo. Así lo prueba: *a)* la antítesis-recapitulación con que se cierra el v.40; *b)* que se repite en el v.47; *c)* y, por fin, la introducción del nuevo ciclo literario con el hecho histórico de la murmuración de los judíos (v.41). Tanto la repetición de las frases-temas como el encuadre histórico de las ideas es característica del estilo de Juan.

41 *Murmuraban*, imperfecto de duración y repetición de actos. La idea bíblica de este verbo es la de protestar (cf. Mt 20,11; 1 Cor 10,10; Ex 15,24, etc.; Jn 6,43.61). *Los judíos*, en plural, salen en Juan hasta 60 veces. Generalmente se refiere a los dirigentes de la ciudad y del templo, nobles, príncipes y sacerdotes, hostiles a Jesús. En Act sale en plural hasta 70 veces, con el sentido de adversarios del cristianismo. Aquí conserva la doble nota de dirigente (de la turba) y adversario de Jesús.

42 Este verso indica la realidad humana histórica de Jesús. Externamente, como todos los hombres (Flp 2,7). Lo que más hiere a los judíos es el origen celestial que se atribuye Jesús. Ellos conocían su origen pobre y humilde. La mención de los padres

del cielo?» 43 Jesús les respondió: «No murmuréis entre vosotros.
44 Nadie puede venir a mí si el Padre, que me ha enviado, no lo trae,
y yo lo resucitaré en el último día. 45 Escrito está en los profetas: «to-
dos serán enseñados por Dios»; todo el que ha oído y aprendido del
Padre viene a mí. 46 No es que alguno ha visto al Padre. Sólo el que

---

tiene cierto sentido de desprecio. El pueblo consideraba a Jesús como hijo de José (Lc 3,23). *Conocemos*, οἴδαμεν, perfecto plural en lugar de ἴσμεν.

44 Ante la rebeldía de los judíos, responde Jesús como en el v.37.39, remontándose al origen divino de la fe, que aquí se expresa con el verbo «atraer». «Dar a Jesús», «atraer hacia Jesús» expresan la acción interna y misteriosa de Dios en el alma. *Que me ha enviado*, en unión con el Padre y en todo el conjunto, esta misión es singularísima, porque arranca del mismo seno de Dios. La repetirá muchas veces en el diálogo, porque está llena de ese origen celestial, que rechazan los judíos. Esta misión trasciende la misión de Juan (1,6). *Resucitaré* explica y confirma la vida que da Jesús. Estas dos notas: origen celestial y principio de vida, son las propias del pan de Dios (v.33). En cuanto a la necesidad de la gracia para llegar a la fe, nótese el *crescendo* en la expresión que hay en este v.44 comparado con los v.37.39. En éstos dijo que la acción de Padre era eficaz: todo el que me da, viene... y yo le doy la vida eterna. Aquí en forma negativa se subraya la imprescindibilidad de la acción del Padre: *Nadie puede venir*.

45 Seguimos en la misma línea de la necesidad de gracia, que aquí se presenta como un magisterio vivo y divino, previsto en la Escritura. *Escrito está...* se refiere a Jer 31,33s e Is 54,13, que podemos traducir, según el TM: *todos tus hijos* (son) *alumnos del Señor*. El texto trata literalmente de la época mesiánica y determina una de sus características más señaladas: el magisterio inmediato de Dios a favor de sus hijos. *Todos serán...:* todos los hombres podrán participar de estas enseñanzas divinas directas. Muchos participarán de hecho. El magisterio directo del Espíritu de verdad sobre los fieles se ve en la primitiva Iglesia y en la historia de los santos. *Ha oído y aprendido* expresan una misma realidad, la acción por parte de Dios y la fidelidad por parte del hombre. *Viene a mí*, la fidelidad a la voz de Dios lleva consigo la fe en Cristo, la entrega a Cristo. Todo el que rechaza a Cristo, rechaza el magisterio interior de Dios. Quien lo acepta, se entrega a Cristo. La incredulidad es efecto de rebeldía, indocilidad e ignorancia responsable. Nótese el sentido complejo de la fe, que es lo mismo que ir a Jesús *(viene a mí)*, escuchar y aprender del Padre.

46 *Ha visto* tiene aquí un sentido de conocimiento inmediato, en virtud del cual uno puede considerarse como testigo y fuente primera de la ciencia. Esta idea sale por primera vez en el prólogo (1,18). El conocimiento inmediato, directo, íntimo es exclusivo del Unigénito. *El que viene de Dios, o ôn*, indica la misión divina temporal de Jesús y su punto de partida, el seno mismo del Padre. Jesús no es un enviado cualquiera, es el Hijo que viene de Dios

viene de Dios ha visto al Padre. [47] En verdad, en verdad, el que cree tiene la vida eterna.

**[48] Yo soy el pan de la vida. [49] Vuestros padres comieron el maná
en el desierto y murieron. [50] Este es el pan bajado del cielo: para que
no muera quien coma de él. [51] Yo soy el pan vivo, el que ha bajado
del cielo. Si alguno come de este pan, vivirá eternamente. Y el pan
que yo daré es mi carne, por la vida del mundo.**

---

mismo. Es la idea tan repetida en este diálogo de que Jesús ha bajado del cielo mismo (cf. 1,14; 7,29; 16,27; 17,8). Significa, pues, más que enviado de Dios (1,6). Los fariseos negaban aun la simple legación de Jesús (9,16.33). La distinción entre *pará, apó* y *ek* se va borrando gradualmente en el siglo I y por eso no siempre se puede distinguir entre estas partículas. Pero Juan nunca emplea παρὰ con γέννεσθαι, sino ἐκ (cf. 1 Jn 2,29; 3,9; 4,7; 5,1.4.18). *Ha visto* como quien está en Dios, en su seno. Por eso es el testigo del Padre (3,11.32; cf. 19,35).

47 *El que cree*, entiéndase por la aceptación total de la persona y de la palabra de Cristo. No existe separación entre la fe y la aceptación del bautismo y de la eucaristía. La fe, como contradistinta de la práctica de la palabra de Cristo, no da la vida eterna. *Vida eterna* tiene el sentido de plenitud y escatológico que le da en este diálogo la resurrección del último día.

48 Este verso podía incorporarse al 47 y explicar por qué Jesús da la vida a quien viene a él. Y esta significación no es ajena de Juan. Pero literalmente forma parte del nuevo círculo en que se explica el sentido del pan de la vida. Este verso es el tema que se va a desarrollar en el resto del diálogo, con radio de luz más amplio. Este tema estaba en el principio (v.27.33.35.41); por eso se recoge de nuevo con una proyección explicativa más larga. Hasta ahora sólo ha dicho que Jesús es el pan de la vida. La forma concreta la va a determinar ahora. Como el verso hace de puente, unos autores lo unen con el 47 y otros con el 49.

49 La historia del maná la introdujeron primero los judíos (v.31). A Jesús le viene muy bien como término de comparación, todavía mejor que el pan de cebada multiplicado la víspera. Con una alusión al maná se cierra el diálogo (v.58).

50 La doble característica de origen y eficacia con que ha descrito el pan de Dios y que faltó al maná, se verifica en Cristo. Nótese el paralelismo antitético de este verso con el v.49. Los que comieron del maná, murieron (cf. 1 Cor 10,3.5; Núm 14,16.23.30); los que comen del nuevo pan, bajado del cielo, no mueren. La muerte corporal del cristiano no se considera como muerte, porque es temporal. La muerte quedará vencida por la resurrección (1 Cor 15, 55). La misma antítesis aparece primero en el v.27 y luego en el v.32.

51 Este verso consta de tres partes principales:

1.ª *Yo soy el pan vivo, que ha bajado del cielo*. Es el tema general del diálogo, que se viene repitiendo desde el principio. *Pan vivo* y *bajado del cielo* son las dos cualidades características que distinguen del maná a este pan misterioso. *Que Jesús* sea este pan

tampoco es afirmación nueva (cf. v.35.41.48). Nótese que hasta ahora el pan se ha identificado con la persona de Jesús, con Jesús mismo *(Yo soy)*.

2.ª *Si alguno come de este pan, vivirá eternamente.* Esta proposición tiene sentido universal: todo el que coma, cualquiera que coma. Condicional de tipo universal. Hasta ahora sólo había hablado de creer, de venir a Jesús. La idea de comer latente en *el pan*, aparece en este verso explícita por primera vez. La idea de creer y de venir se explicita más en el sentido que corresponde al pan, que no puede ser otro sino el que ha bajado del cielo y da la vida. Hasta ahora se ha concretado en Jesús, sin más distinción.

3.ª *Y el pan que yo daré es mi carne, por la vida del mundo.* Dos palabras nuevas hay aquí: σάρξ, ὑπὲρ. Los otros términos, como «daré», δώσω (v.27.32), y «vida», ζωή, han salido antes. *Mi carne por la vida del mundo* es frase concisa, que algunos manuscritos han querido aclarar repitiendo el verbo: mi carne *que yo daré* para la vida del mundo. Tertuliano y el S leen: el pan que yo daré por la vida del mundo es mi carne.

En la lectura nuestra, que se impone por su brevedad y dificultad, lo mismo que por el número de manuscritos, el inciso *«por la vida del mundo»* gramaticalmente se puede referir *al pan* (sujeto) o a *la carne* (predicado), que le precede inmediatamente y en quien se concreta ahora el pan. Nótese también que esta proposición se une con las dos anteriores por medio de la conjunción *kay*, que da un sentido de progresión en la determinación de las ideas precedentes.

Mi carne[12]. *Sarx* equivale al hebreo *bâsâr*, y en la Escritura tiene un sentido más extenso que en el griego. Bauer le asigna ocho significaciones. El dualismo alma-cuerpo de los griegos no es bíblico, que se sustituye por el otro de carne-espítitu *(pneuma)*. *Bâsar, sarx*, corresponden, no al *sôma* platónico, sino al compuesto de alma y cuerpo, al cuerpo que vive. Yavé creó al hombre alma viviente (Gén 2,7). El alma *(nefes)* es el hombre y la carne es el hombre. Toda carne y toda alma son una misma cosa[13]. La carne para el hebreo es el hombre, en cuanto débil, humano. Juan usa *sôma* en el sentido de cadáver (19,31.38.40; 20,12). Carne, pues, se debe entender según la acepción bíblica ordinaria, que designa a todo el hombre, toda su naturaleza creada, en contraste con Dios, con el Espíritu. La carne-humanidad y el Verbo-divinidad se han unido en Cristo (1,14).

Juan nos ha conservado aquí el término empleado por Jesús. Aunque la tradición sinóptica se sirve de *sôma* para la eucaristía, Juan emplea *sarx*, aunque podía chocar a los griegos y aun separán-

[12] Cf. J. Bonsirven, *Hoc est corpus meum. Recherches sur l'original araméen:* B 29 (1948) 205-19; C. Tresmontant, *Essai sur la pensée hébraique* (París 1953); Schauf, Sarx, *Der Begriff «Fleisch» beim Apostel Paulus* (Münster i. W. 1924); S. de Ausejo, *El concepto de carne aplicado a Cristo en el IV Ev.:* EstB 17 (1958) 411-27; SPag II, p.219-34.

[13] *Toda carne* = hombre Gén 6,12; Is 40,6; Jer 25,31; 12,12; Zac 2,17; Mt 24,22; Mc 13,10; Lc 3,6; 1 Cor 1,23; Rom 3,20; *Toda alma* Act 2,43; 3,23; Rom 2,9; 13,1; Ap 16,3. Cf. Tresmontant, p.87.88.92.95-6.102.103.

dose de sus predecesores. De hecho, *sarx-bâsâr* es el término que cuadra mejor a un auditorio judío. Probablemente es también el término de que Jesús se sirvió en la institución de la eucaristía, que los fieles de origen griego tradujeron por *sôma* [14]. *Carne*, pues, no se opone al alma, sino que la incluye, porque es todo el ser humano de Cristo, designado por lo que tiene de más sensible y frágil, según el uso hebreo. Es más, aquí no se opone al mismo espíritu. La eficacia que se atribuye a la carne es divina. La carne es el pan de la vida y el pan de la vida ha bajado realmente del cielo. Como se dice que el pan de la vida es la carne, también se dice paralelamente: «*yo* soy el pan de la vida» al principio del mismo v.51 y en el v.48, que recoge el tema para ser desarrollado. Es decir, que la carne es también el mismo Cristo. De ella se puede decir que ha bajado del cielo, como se dice que da la vida al mundo. En el v.62 se dirá que ha de subir allí donde estaba antes.

El empleo de *sarx* puede relacionarse también con el hecho de la encarnación (1,14). La relación entre la encarnación y la eucaristía es así más acentuada.

Por la vida. Vida tiene el sentido sobrenatural que vemos en todo el evangelio. La vida natural se significa en Juan con *psyché*. 10,15: Jesús da su vida *(psichén)* por sus ovejas. Entre *psiché* y *sarx* existe un paralelismo perfecto. ¿Tiene un sentido sacrifical la frase «*por la vida del mundo*»? Así lo piensan muchos autores [15], apoyados en el paralelismo que hay entre esta frase y la de la institución (Lc 22,19; 1 Cor 11,24) y la vida que da el buen Pastor por sus ovejas (10,15.17). En Lucas se encuentra el mismo verbo δίδωμι, además de la preposición ὑπὲρ. En Jn 10,15.17 tenemos el verbo τίθημι para expresar la idea de sacrificio. Si no tuviéramos las palabras de la institución, esta frase se podría explicar sin recurrir a la idea de sacrificio. «Por la vida del mundo» podría ser una frase para indicar simplemente el valor vital del pan-carne de Cristo. Con las palabras de la institución y la preposición ὑπὲρ, «a favor», «por», que recuerda el sacrificio del buen Pastor, hay fundamento para pensar en el carácter sacrifical de la eucaristía, a pesar del verbo δίδωμι, que se usa en todo este diálogo con el sentido ordinario y general de «dar». El compuesto *para-didômi* lo usa Juan hablando de las sucesivas traiciones (6,64.71; 12,4; 13,2). Pilato entrega a Jesús a la muerte (19,16). Y Jesús entrega su vida o su espíritu, muriendo (19,30). Dar el espíritu es fórmula nueva. Lo normal es dar el alma, la vida.

El sentido sacrifical del v.51 se esclarece en los v.53-56, que atribuyen la eficacia del pan de vida a la sangre de Cristo. La sangre en el lenguaje oriental y bíblico es condición y símbolo de la vida. Dios prohíbe a los hebreos que «coman la sangre» (Dt 12,23), porque la sangre es expresión y sede de la vida y la vida pertenece al Criador y no al hombre. Pero la sangre es símbolo de la pérdida de la vida, del sacrificio o muerte de la vida (cf. Sal 29,10; Mt 27,4).

[14] Cf. Bonsirven, a.c., p.219.
[15] Cf. A. Médébielle, *Expiation:* DBS III, 212-13.

[52] **Los judíos, pues, discutían entre sí y decían: «¿Cómo puede éste darnos a comer su carne?»** [53] **Díjoles Jesús: «En verdad, en verdad os digo: si no coméis la carne del Hijo del hombre y si no bebéis**

Los textos abundantísimos que atribuyen la redención a la sangre de Cristo la consideran como símbolo de su preciosa muerte (cf. Ef 1,7; Col 1,20; Hebr 9,12.14.22; 1 Jn 1,7; 1 Pe 1,2).

52 *Los judíos* murmuraron y se rebelaron contra el origen divino de Jesús (v.41). Esta protesta dijimos allí que abría un nuevo ciclo literario. Lo mismo decimos ahora. Esta murmuración sirve para introducir la suprema exposición del pan de la vida. Ahora *discuten* entre sí. Tal vez sobre el sentido y credibilidad de las afirmaciones de Jesús. *Carne* en el sentido bíblico es todo el ser humano de Cristo, que en la fraseología griega se expresa por alma y cuerpo. *Cómo* expresa el modo y la posibilidad.

53 Jesús responde repitiendo lo dicho anteriormente, pero con frase más realista y expresiva. En el v.51 habló sólo de su carne, como principio de vida. Ahora dice que hay que *comer* la carne. Y añade otro miembro: *beber la sangre,* acto mucho más escandaloso para un judío [16]. La sangre, como sede de la vida, era sagrada, intangible (Gén 9,4; Dt 12,16.23). La carne del v.51 se descompone ahora en *carne y sangre.* Como en el v.35 «no tener hambre, no tener sed» expresan una misma realidad, «comer y beber» pueden expresar una misma participación de la humanidad de Cristo. Por la institución de la eucaristía sabemos que se trata de dos actos distintos, uno que es comida y otro que es bebida. La alusión a la eucaristía es indiscutible por la frase misma y porque en las comunidades para las cuales escribe Juan se practicaba así este rito como cosa normal. La sangre se ha introducido para señalar mejor la eucaristía y la misma realidad de la encarnación. *Hijo del hombre* es Cristo, que ha venido del cielo. Al mismo tiempo que expresa su humanidad, expresa también su origen celestial, idea muy repetida en este diálogo (cf. v.27). La forma negativa del verbo subraya vivamente la necesidad de este pan divino. Necesidad que tiene más importancia después del escándalo y negación de los judíos. La frase hebrea «carne y sangre» es ordinaria para designar al hombre. *Vida,* el S añade: eterna. En este contexto de pan y alimento que da la vida, comer y beber tienen un sentido real. La multiplicación de los panes, la alusión al maná y la comparación con aquella comida exigen el sentido realista y propio, que se impone todavía más con el hecho de la institución y la práctica de la fracción del pan en la primitiva comunidad cristiana de Jerusalén (Act 2,42). La idea de injuriar o calumniar que tiene la frase hebrea «comer mi carne» (Sal 26,2; Job 19,22; Miq 3,3; Gál 5,15) no tiene aquí sentido ninguno. Nótese cómo desde el v.51 atribuye a la carne el mismo efecto vital que antes ha atribuido al pan o a sí mismo. Nótese también cómo literariamente se va concretando el pan y Cristo en su carne y en su sangre.

[16] J. J. O'Rourke, *Phagein and Pinein in Jn:* CBQ 25 (1963) 126-128.

su sangre, no tenéis vida en vosotros. [54] El que come mi carne y bebe
mi sangre, tiene vida eterna y yo lo resucitaré en el último día. [55] Porque
la carne mía es verdadera comida y la sangre mía es verdadera bebi-
da. [56] El que come mi carne y bebe mi sangre, vive en mí y yo en él.
[57] Como me envió el Padre, principio de la vida, y yo vivo por el
Padre; así, aquel que me come vivirá por mí. [58] Este es el pan que ha
bajado del cielo. No como el que comieron los padres, que murieron:

---

54 Este verso corresponde al 53 según la ley del paralelismo afirmativo. La vida queda concretada por la resurrección (v.39.40.44). Τρώγων desde el tiempo de Homero se aplica a la comida de los animales, especialmente herbívoros. Desde Herodoto se aplica a la comida de los hombres. Se repite en los v.56.57.58. Es decir, en los versos en que más se acentúa el realismo. En Jn 13,18 reaparece en una cita del salmo 40,10 y donde los LXX usan ἐσθίω.

55 *Porque,* introduce una proposición auténticamente causal. ¿Por qué mi carne y mi sangre dan la vida? Porque son verdadera comida y verdadera bebida. Lo propio de la comida y de la bebida es dar vida. *Verdadera,* ἀληθής, significa cosa real, no fingida o imaginada. Algunos manuscritos leen en adverbio: realmente, como la Vg. Como comida real produce un efecto de alimentación real. Este adjetivo subraya más la realidad que la perfección, y en esto se distingue de ἀληθινόν (6,32; 15,1).

56 Este verso declara el efecto formal de la eucaristía, que une vitalmente a Cristo, y explica cómo da la vida. *Vive,* μένει, es verbo favorito de Juan. Literalmente es «permanecer», «vivir unido». En Jn 15,4-7 tiene el mismo sentido de unión vital que aquí. Se compara con la permanencia del sarmiento a la vid, que es unión vital (cf. 1 Jn 2,6.27.28; 3,6.24; 4,12.16). Hemos traducido *vive* para indicar el influjo vital de Cristo en el cristiano. Nosotros vivimos en Cristo recibiendo de él, como el sarmiento; Cristo vive en nosotros dando, como la vid en el sarmiento.

57 La suprema fuente de la vida es el Padre. Cristo recibe del Padre la vida, como recibe la misión. Y esa vida que recibe del Padre es la que comunica al cristiano. *Principio de vida,* literalmente «que vive». Pero la vida del Padre es mencionada porque es principio de la vida que tiene Cristo. Entre el que comulga y Cristo existe una relación vital parecida a la que existe entre Cristo y el Padre. *Por el Padre, por mí.* Aunque Lagrange y Braun le dan sentido final a la preposición διὰ con acusativo, el contexto exige sentido eficiente. Alejandro decía que la vida la debía a su padre y la vida honesta a su maestro Aristóteles. Nótese cómo la comida y la bebida del v.53-56 se simplifican ahora en la comida en aquel que *me come.* Volvemos a la persona de Cristo y a su humanidad, de la que son términos expresivos «la carne y la sangre». Como «la carne y la sangre» equivalen al pronombre personal, así «comer y beber» equivalen al simple «comer». No se puede argüir de estos versos para la necesidad de la comunión bajo la doble especie.

58 Este verso cierra el diálogo y nos lleva a los principios, cuando se habla del «pan bajado del cielo» y del «maná» (v.33.49).

el que come este pan vivirá eternamente». [59] Todo esto lo dijo en Cafarnaúm, enseñando en la sinagoga.

[60] Muchos de sus discípulos, que le oyeron, dijeron: «Dura es esta doctrina. ¿Quién puede aceptarla?» [61] Como Jesús conociese por sí mismo que sus discípulos murmuraban de aquello, les dijo: «¿Esto os escandaliza? [62] ¡Y si vieseis al Hijo del hombre subir a donde es-

---

Esta repetición es fundamental para la unidad del tema y del diálogo. No hay en todo él más que un pan de vida: Cristo, que ha bajado del cielo y da la vida al mundo. El maná no ha bajado del cielo ni da la vida. Este verso es muy embarazoso para los que distinguen dos clases de pan de vida: Cristo comido por la fe y Cristo comido en la eucaristía.

Los padres, ésta parece la lectura original, aunque algunos manuscritos tienen «vuestros padres», «nuestros padres». En el contexto se trata de los judíos que salieron de Egipto y peregrinaron por el desierto. La Vg con algunos manuscritos griegos añade: *maná*.

59 Ya dijimos que el principio del diálogo, hasta que no entran los judíos en escena (v.41), pudo tener lugar en la playa. La parte más central se tiene en la sinagoga de Cafarnaúm. Probablemente en la función matinal del sábado, aunque el diálogo hubiera empezado en la mañana del viernes. La multiplicación debió de suceder en jueves y el desembarco en la mañana del viernes. No es creíble que desembarcaran en la mañana del sábado. Recuérdese que el descanso sabático empezaba con la puesta del sol del viernes.

60 *Discípulos* son los doce y un círculo más amplio. Así se explica el adjetivo «muchos» y los que se retiran (v.66). Entre los incrédulos se alude expresamente a Judas. *Aceptarla*, literalmente «oírla». Se trata de la fe, que es aceptación de la palabra de Cristo. La palabra o doctrina que más hiere es la del origen divino de Jesús, que ha bajado del cielo. En el v.41 ya escandalizó esta afirmación, que luego se repite en el v.58. Jesús recoge esta misma afirmación y la corrobora en el v.61. El origen divino de Jesús es clave en el misterio del pan de la vida.

61 *Murmuraban* conserva el doble sentido de hablar bajo y en secreto contra lo que se ha dicho. *Por sí mismo*, literalmente «en sí mismo», en su interior. Pero el sentido es que se dio cuenta por su propia ciencia. Cf. 2,25 para el conocimiento de los corazones. *Escandaliza* vuelve a salir en 16,1 y tiene el sentido ordinario que aparece en los sinópticos.

62 En este verso falta la apódosis: Si vierais... ¿cuál sería vuestro escándalo? *Ver*, θεωρῆτε, se refiere a una visión corporal. *Subir*, ἀναβαίνω se refiere a la ascensión (20,17; cf. 3,13; Act 2, 34; Ef 4,10). *El Hijo del hombre* reaparece aquí por su relación con el origen celestial que encierra este título mesiánico. *Adonde estaba antes*, se trata del cielo, del seno del Padre, de donde Jesús había venido. En la encarnación permanece la misma persona divina, que es la que ha bajado y sube.

taba antes! [63] El Espíritu es el que vivifica, la carne no sirve nada.

---

63 Este verso se ha interpretado de muchas maneras [17], ajenas al texto y al contexto. Es frase difícil y por eso también se han introducido lecturas varias, que la aclararan. Del texto no se puede dudar. La interpretación que aplica todo el discurso a la comunión espiritual por la fe no tiene presente ni el texto ni el contexto. Más extraña es todavía la exégesis que refiere espíritu al alma humana y toma la vida en un sentido natural y general. No cabe otra interpretación que la de Toledo y Maldonado. Debe retenerse la antítesis bíblica de espíritu-divinidad y carne-humanidad. El *espíritu* designa la categoría de lo divino y sobrenatural, lo que es fuerte y omnipotente. La *carne* es lo humano, lo natural, débil e impotente, perecedero. La *vida* en el cuarto evangelio, y en este diálogo en particular, es la divina y sobrenatural, la eterna. La antítesis se explica sola: en orden a la vida eterna y sobrenatural, sólo sirve la fuerza del espíritu, la de Dios. Nada sirve lo puramente natural y humano. Las palabras de Cristo hablan de la vida eterna, que sólo proviene de Dios y de la fuerza del Espíritu. La ascensión probará que Cristo sobrepasa la línea de lo puramente natural y humano, y en su humanidad está la fuerza del Espíritu, el poder de Dios.

El miembro primero tiene un sentido general: en orden a la vida sobrenatural, sólo vale la fuerza del espíritu, nada sirve la debilidad de la carne. *Vivificar, no servir nada* se corresponden en el mismo orden, como *carne* y *espíritu. Vivificar* es lo mismo que dar la vida. Esta vida es la eterna y divina de que se trata en todo el capítulo. *No sirve nada* debe concretarse en orden a esa vida sobrenatural. Es la misma idea que expresa 1,13; 3,5.6. Esto es cierto y, a base de esto, *el Espíritu* tiene que ser el divino, la fuerza y el poder de Dios, único principio de la vida sobrenatural. La antítesis con la carne confirma el mismo resultado. *Carne* es todo el hombre, la humanidad, que se contrapone al Logos (1,14). Por su contraposición al espíritu tiene sentido exclusivo: la carne *sola*. Nótese que el texto dice *la carne*, y no: *mi* carne, como ha dicho en 51.54.55.56; o la carne del Hijo del hombre en v.53. Tiene, pues, aquí la carne un sentido general y exclusivo. Toda la frase expresa un axioma en la biología sobrenatural: en este plano de la vida divina no vale lo humano, sino lo divino.

La segunda parte del verso se concreta al caso particular del pan de la vida. Aquí también vale el principio general. Si Cristo se atribuye a sí, a su carne y a su sangre, a su humanidad un poder de vivificación divina, es porque en sí, en su humanidad hay un espíritu divino, una fuerza divina, proporcionada a la vida divina que promete. Por esto ha insistido tanto en el origen divino y celestial, por esto acaba de aludir a su ascensión. Jesús trata *(son) de la vida* eterna y del *espíritu* como causa. El y su humanidad tienen el espíritu, la fuerza de Dios.

[17] Cf. L. Tondelli: B 4 (1923) 320-27; J. Leal: VD 30 (1952 257-64.

Las palabras que yo os he dicho son espíritu y son vida.
64 Pero hay entre vosotros algunos que no creen». Porque Jesús sabía desde el principio quiénes eran los que no creían y quién era el que le iba a entregar.
65 Y añadió: «Por esto os he dicho que nadie puede venir a mí si no le es concedido por el Padre».
66 Desde entonces muchos de sus discípulos se volvieron atrás, y

---

64 La alusión a Judas y a su traición es muy significativa. Recuérdese la importancia que Juan y los sinópticos dan a la traición de Judas en la noche de la institución de la eucaristía. Este recuerdo es un indicio de que Juan piensa ahora en esa noche de amor.

65 Juan penetra en el interior de sus personajes, dando la clave psicológica de sus acciones y palabras. Ahora, al subrayar la necesidad de la acción interior de Dios en el creyente, nos dice que Cristo ha acentuado tanto esta obra del Padre, pensando en el caso de Judas.

La crisis galilea. 6,66-71

En esta perícopa tenemos tres hechos: *a)* la crisis galilea, o decepción de muchos discípulos; *b)* como cuadro antitético, la confesión de Pedro; *c)* con motivo de la confesión y fe de Pedro, Jesús anuncia por primera vez la futura traición de Judas.

Los críticos modernos se plantean el problema literario de la relación que pueda tener esta perícopa con la confesión de Pedro en Cesarea (Mc 8,27-33). Muchos con Bernard se pronuncian por la identidad de las dos escenas. Entre los católicos, Wikenhauser. En los dos casos tenemos: 1) la solemne profesión de fe en la mesianidad de Jesús; 2) con motivo de una pregunta que Jesús dirige a los doce; 3) al fin del ministerio galileo. ¿Bastan estas analogías para la identidad? Creemos que las diferencias superan y optamos porque se deben distinguir.

En efecto, 1) en Juan se habla de que muchos discípulos abandonan a Jesús, lo cual no se encuentra en los sinópticos; 2) con motivo de esa crisis, Jesús pregunta si también los Doce quieren abandonarlo. En los sinópticos la pregunta versa sobre lo que piensan las gentes acerca del Hijo del hombre; 3) en los sinópticos no se menciona la profecía sobre la traición de Judas; 4) la confesión de Pedro en los sinópticos es personal y como fruto de una individual revelación hecha a Pedro. En Juan no hay tal revelación y Pedro habla de una cosa que todos sus compañeros conocen por igual; 5) la confesión de los sinópticos se sitúa en Cesarea de Filipo, y esta de Juan, en Cafarnaúm. Si la crisis galilea ha podido irse preparando a largos plazos, Juan hace la impresión de haberla querido relacionar en su punto álgido con la promesa del pan de la vida. Y así la pregunta que hace a los Doce debe relacionarse también con las mismas circunstancias históricas.

66 Este verso señala el principio de «la crisis galilea». Jesús va perdiendo popularidad y se va retirando al círculo escogido de

ya no querían andar con él. 67 Entonces Jesús dijo a los Doce: «¿Que-
réis también marcharos vosotros?» 68 Respondióle Simón Pedro: «Se-
ñor, ¿a quién vamos a ir? Tú tienes palabras de vida eterna. 69 Y nos-
otros hemos creído y sabemos que tú eres el Santo de Dios». 70 Jesús
les respondió: «¿No os elegí yo a los Doce? Pues bien, uno de vos-

---

los Doce. Los discípulos que se retiran han andado hasta ahora con él, en su constante compañía.

67 La primera vez que aparecen los *Doce* en Juan. El no ha contado la vocación de los Doce. Los distingue aun del grupo de los discípulos. *Los Doce* con artículo, grupo colegial bien conocido.

68 Juan ha distinguido a Simón Pedro en su primer encuentro con Jesús (1,42). Aquí lo distingue también, pues Pedro responde a una pregunta que se hace a todos. Lo distinguirá también en la cena, en la pasión y en la resurrección. *Tienes palabras*... el sentido de la respuesta de Pedro se opone al de la murmuración de los judíos y de los discípulos (v.52.60) y equivale a una aceptación de las palabras dichas por Jesús en todo el discurso, especialmente en el v.63. *Palabra* en este contexto reviste el contenido realista del *dabar* hebreo. Las palabras aquí son realidades (cf. Lc 2,15; Act 5,20). Con esta primera confesión Pedro reconoce, como mínimum, que Jesús es profeta.

69 *Y nosotros*, con sentido enfático. Designa a los Doce. *Hemos creído, sabemos:* cf. 17,8 «han conocido y creído», como en 1 Jn 4,16. El orden, pues, de los dos verbos no es fijo. Bernard nota: el pensamiento de Juan está más cerca del *credo ut intelligam* de los santos, que del *intelligo ut credam* de los filósofos. Sin embargo, la prioridad de la fe sobre el conocimiento no se impone. La fe es conocimiento y sirve para un conocimiento más profundo. *El Santo de Dios* es la lectura de los manuscritos principales frente a la de la Vg «Cristo Hijo de Dios».

Santo de Dios es título mesiánico usado por los endemoniados (Mc 1,24; Lc 4,34). «Santo» es también título mesiánico en los apócrifos. El Mesías era el Santo por antonomasia. En Act 3,14 lo usa Pedro con sentido trascendente y divino, como autor de la vida (cf. Act 4,27.30). En Jn 10,36 la santificación implica la divinidad de Jesús en todo el contexto. ¿Vio Pedro la divinidad de Jesús antes de la confesión de Cesarea y de la revelación del Padre? No es fácil afirmarlo. Ciertamente se trata de una confesión mesiánica, que entrevé la trascendencia de Jesús. Su origen divino está muy acentuado en todo el diálogo precedente, y Pedro acepta plenamente las palabras del Maestro. Si Jesús puede dar la vida es porque ha bajado realmente del cielo, y Pedro reconoce que tiene palabras de vida eterna.

70 La respuesta de Jesús se dirige aquí a todos los Doce, diferencia muy notable con la escena de Cesarea. Jesús explica por qué ha preguntado sobre la fidelidad de los Doce. Entre ellos hay uno que es *un diablo*, literalmente «un acusador», pero en Juan se aplica siempre o a Satanás o a los que él mueve e inspira (8,44; 13,2; 1 Jn 3,8.10). En 13,2 se habla del diablo y en 13,27 de Sa-

otros es un diablo». 71 Se refería a Judas, el de Simón Iscariote: porque éste, uno de los Doce, le había de entregar.

---

tanás. A un año de distancia de la consumación de la traición, Jesús ve cómo se va fraguando en el corazón de Judas (cf. Ef 4,27).

71 *Iscariote* era apelativo de Simón, el padre de Judas. Significa en hebreo «hombre de Keriot», aldea del sur de Judea (Jos 15,25) y de Moab (Jer 48,24). *Le había de*, ἔμελλεν puede indicar o simple futuro (4,47) o intención de (6,6; 14,22). Es preferible el primer sentido, un futuro cierto, que Jesús veía como una realidad presente.

EXCURSUS 11.—Sentido cristológico y soteriológico del capítulo 6

1. Fiel al plan y fin del evangelio, Juan pone de relieve en toda la narración *la persona de Jesús*, que lleva dentro de sí el misterio del «Verbo hecho carne» (1,14). La *carne* de Jesús, es decir, su naturaleza humana, tiene un marcado relieve en este capítulo 6. Jesús atraviesa el mar y sube al monte (v.1.3). Toma el pan en sus manos y lo distribuye entre los comensales (v.11). La encarnación late en la misión de Jesús (v.29) y en el don del Padre (v.32). La bajada del cielo, idea tan repetida, tiene su sentido propio en el hecho de la encarnación (33.38.41.42.50.51.58). Jesús ha venido del Padre [46], ha sido enviado por él al mundo. Si Jesús es el pan de la vida, es porque tiene una relación estrecha con la humanidad. La encarnación es el fundamento real para poderse presentar como pan de los hombres, pan que sacia plenamente el hambre y la sed de los hombres (35.41.48.50.51.58). Si se le puede comer a Cristo (57.58), es porque tiene una humanidad, que es carne y es sangre, como la nuestra (51.53.54.55.56). El sentido de la carne, de la carne y de la sangre, siguiendo la línea bíblica de estas expresiones, es el de una humanidad verdadera y real, designada en lo que tiene de más débil y frágil. Comer la carne del Hijo del hombre y beber su sangre es lo mismo que comer a Cristo (v.57), comer el pan (v.58). La comunión con la carne y la sangre de Cristo nos da la unión con Cristo mismo, con su persona (v.56). El título de Hijo del hombre, que aparece desde la primera vez que se habla del pan, que permanece hasta la vida eterna (v.27) y luego, al final, el pan cuando se concreta en la carne y en la sangre (v.53), expresa veladamente el hecho de la encarnación, y el hombre misterioso que ha venido de arriba.

2. El *Logos* que se hace hombre trasciende todo el capítulo. «La carne y la sangre» no están solas. Tienen la fuerza de la divinidad, tiene el pneuma divino. La palabra y acción de gracias de este hombre tiene la eficacia propia del Señor, *Kyrios* (v.23). Su cuerpo está por encima de las leyes de la gravedad y supera las fuerzas contrarias de los elementos (17-21.22.25). Es curioso que Juan solamente narra el caminar de Jesús sobre las aguas y omite el episodio de Pedro. Sin duda porque le interesaba exclusivamente acentuar la trascendencia del cuerpo de Cristo. Esta trascendencia late siempre que se habla del origen divino y celestial del Hijo del hombre, incluido en la idea de la misión, tan repetida en el diálogo, y en la afirmación, también muy repetida, de que ha bajado verdaderamente del cielo y de Dios. Nótese que es todo Cristo el que baja del cielo. Y Cristo es también su carne y su sangre. Todos sabemos por qué se puede decir que el cuerpo de Cristo ha venido del cielo. Porque en él está la divinidad y la persona divina, que han venido formalmente de arriba, del Padre. Y esta humanidad subirá un día «allí donde estuvo primero» (v.62). Aquí vuelve a salir de nuevo el título de Hijo del hombre, que incluye la humanidad y su trascendencia

celestial, su origen divino. Cristo tiene un sello del Padre, que son las obras. Ellas prueban que está por encima de los enviados ordinarios de Dios. Los milagros autentican que Cristo es el Hijo, que el Padre lo ha enviado (v.27). El don de vida eterna que promete Cristo, las palabras de vida eterna que tiene, trascienden las posibilidades de lo puramente humano, de la carne (v.63). Cristo habla de la fuerza y eficacia de su humanidad, como pan de vida eterna, porque ve en ella la divinidad, la fuerza del pneuma divino (v.63). San Pedro no se escandaliza de estas afirmaciones. Frente a los discípulos y judíos que dejan a Jesús porque no quieren reconocer su origen divino y su eficacia divina, Pedro cree y acepta. Reconoce que Jesús tiene «palabras, obras de vida eterna». Y estas obras de vida eterna sólo las tiene quien es eterno (v.68.59).

3. *La acción soteriológica de Cristo* está expresada en la idea de vida, de vida eterna. Este es un concepto que trasciende todo el capítulo. La vida temporal y perecedera que da el pan de cebada no es más que símbolo del «pan de la vida». El maná también era símbolo. No era «el pan de la vida», porque todos murieron. El pan que permanece hasta la vida eterna sólo lo da el Hijo del hombre (v.27). Por eso precisamente tiene el sello del Padre, de la misión del Padre. Es decir, los milagros a favor de los cuerpos los hace para mostrar que tiene poderes para obrar milagros mayores, para dar la vida total y definitiva al hombre entero. Indiferentemente se usa el futuro (v.27) y el presente (v.33). aun hablando de Cristo. El pan del cielo, que da la vida al mundo, ha bajado ya, está presente entre los hombres (v.33). Indiferentemente también el pan de vida es don del Hijo del hombre (v.27) y don del Padre (v.32). Si este verso se quiere referir al hecho mismo de la encarnación, con la generalidad de los intérpretes, es preciso ver en el hecho de la encarnación toda la vida y la obra de Cristo. Creo que el don del Padre consiste no sólo en la encarnación, como obra planeada y querida por él, sino también en su acción inmediata en el alma del creyente, conforme se describe en los v.44-46. Tanto la venida de Cristo al mundo como la ida de los hombres a Cristo se debe al Padre. y en este sentido él es quien da el pan de la vida. Cristo lo da también en cuanto que acepta la misión y voluntad del Padre y la va realizando en cada momento hasta la muerte. La acción de Cristo es más inmediata, en cuanto que él es quien instituye el sacramento del pan de la vida. La vida en este capítulo tiene el mismo sentido sobrenatural que en el resto del evangelio. El término clásico es el de ζωή, en contraposición con el de ψυχή, vida natural. La vida es un don ya presente en el que se llega y cree en Cristo y es también escatológico, en cuanto a su plenitud, que no se logrará sino en el «último día», con la resurrección corporal [1]. Este sentido escatológico queda más acentuado en el diálogo del pan de la vida, que generalmente se relaciona con la resurrección final. El efecto inmediato del pan es la incorporación a Cristo. Entre la unión del creyente con Cristo y la de Cristo con su Padre existe cierta analogía y proporción. Como Cristo vive con el Padre, principio de vida, así el que come a Cristo vive por él, porque entre los dos se da un lazo vital (v.56.57). La venida de Cristo al mundo, su misión, consiste en realizar la obra que le ha confiado su Padre. Y esta obra es obra de salvación y de vida (v.37-40). Es el mismo principio que desarrollará también el tema del buen Pastor (10,10).

[1] Cf. J. LEAL, *La vida eterna en San Juan, según Toledo y Maldonado*: ATG 14 (1951) 5-40; *La Eucaristía y la vida eterna según San Juan*: SalT 40 (1952) 836-44; *La Eucaristía y la parábola del Buen Pastor*: EstE 27 (1953) 317-24.

Excursus 12.—Sentido eucarístico del capítulo 6

1. Entre los Padres, Clemente de Alejandría, Eusebio de Cesarea y Orígenes explican todo el capítulo en sentido puramente espiritual. Se come a Cristo y a su doctrina mediante la ciencia y la fe. El autor de Prov 9, 1-5 presenta a la Sabiduría en estos términos: «Venid y comed mi pan; bebed el vino que he escanciado para vosotros». San Agustín unas veces habla en sentido eucarístico y otras en sentido místico y espiritual. Con todo, los Padres exponen generalmente el capítulo en sentido eucarístico y real. Así San Ignacio, San Justino, San Cipriano, San Hilario, San Juan Crisóstomo y los dos Cirilos [1]. Los teólogos escolásticos también hablan en sentido eucarístico, siguiendo a Santo Tomás. Es la interpretación corriente entre los exegetas. Se puede decir que la explicación eucarística es universal, por lo menos a partir del v.48. En el siglo XVI Cayetano y Jansenio de Gante no admiten nada más que el sentido espiritual y metafórico. Así creían que refutaban mejor a los husitas y calvinistas, que argüían del v.53 para sostener la comunión bajo la doble especie [2]. El Tridentino no quiso definir el sentido eucarístico del discurso y más bien se mantuvo parco en el uso eucarístico que hizo de él [3]. Hoy todos, en una forma o en otra, encuentran aquí la eucaristía. Aun autores racionalistas como Zahn, Holzmann, Loisy y Cullmann. El problema es exegético y literario, pues no existe ninguna declaración de la Iglesia [4].

2. Al exegeta le interesa conocer la mente del autor. Y para esto conviene tener presente las circunstancias históricas en que Juan escribe. A fines del siglo I las iglesias cristianas poseen la fe y la práctica de la eucaristía, que es centro de su vida litúrgica. Juan escribe mirando más a los de dentro que a los de fuera, con un fin esotérico más que exotérico. Pretende iluminar la fe y la vida de los mismos creyentes. En este capítulo no pretende demostrar la presencia real de Cristo en la eucaristía, sino su fuerza soteriológica. La presencia la supone por los sinópticos y porque todos la admiten en la práctica. El ilumina la naturaleza y esencia misma de la eucaristía. Su relación con la encarnación y la redención. En general, con toda la obra de Cristo. Si la vida es tema central de su evangelio, aquí aparece la relación que tiene con la fracción del pan. Ya nos ha dicho que el principio de la vida está en el sacramento del agua y del Espíritu (3,3-6); ahora nos dice cómo crece y se desarrolla la vida divina. La obra de Cristo mira a todo el hombre, tal y como es. Toca su alma y toca su cuerpo. La vida plena se logra por la resurrección, cuando ya los cuerpos no podrán ni sufrir ni morir. Este es el fruto del pan de la vida.

3. El hecho de que Juan omitiera la institución de la eucaristía queda plenamente justificado y solamente se justifica con la interpretación eucarística

[1] Cf. V. Schmitt, *Die Verheissung der Eucharistie (John VI) bei den Vätern* (Würzburg 1900); *Die Verheissung der Eucharistie bei Cyrill von Jerusalem und Joh. Chrysostomus:* ib. 1903; E. J. Siedlecky, *A Patristic Synthesis of John VI*, 54-55 (Mundelein, Illinois, 1956).

[2] J. Tapia, *El sentido eucarístico del c.6 del evangelio de San Juan en los teólogos postridentinos:* ATG 6 (1943) 5-120.

[3] F. Cavallera, *L'interpretation du ch. VI de St. Jean. Une controverse exégétique au Concile du Trente:* RevHE 10 (1909) 687-709.

[4] Para el estado actual del problema cf. X. Léon-Dufour, art.cit., p.481-490. Sobre el contenido eucarístico en general, cf. J. Leal, *De realitate eucharistica panis vitae:* VD 31 (1953) 144-55; T. Ayuso, *Realidad eucarística del c.6 de San Juan:* IV Congreso Eucarístico Nacional, Estudios (Granada 1957) p.225-49; Th. Philips, *Die Verheissung der hl. Eucharistie nach Johannes, cap. VI* (Paderborn 1922); F. S. Mueller, *Promissio Eucharistiae, Revelaturne Eucharistia Jo 6,26-47 ipsis verbis an typis:* Greg 3 (1922) 161-77; C. Ruch, *Eucharistie:* DTC V (1.ª) 989-1124; J. Coppens, *Eucharistie:* DBS II 1189-92; H. Moureau, *Communion eucharistique:* DTC III 480-514; E. Springer, *De Ssmae. Eucharistiae virtute atque necessitate:* Greg 9 (1928) 118-38.609-27; E. Janot, *Le pain de vie:* ib. 11 (1930) 161-70; F. X. Porporato, *Panem caeli dedit eis:* VD 9 (1929) 79-86.

del c.6. Fiel a su norma de no repetir, Juan habla de la eucaristía de una forma nueva y conforme con todo el plan de su evangelio. La institución y la práctica de la fracción del pan es el trasfondo obvio de todo el c.6. La narración y el discurso se colorea con el lenguaje litúrgico y eucarístico de la época en que Juan escribe. Esta explicación teológica prueba el sentido francamente eucarístico que da Juan a todo el capítulo. A la historicidad y unidad del discurso nada le quita la posibilidad de que algunas sentencias pueden haberse pronunciado en otros contextos. El milagro de la multiplicación de los panes y el andar sobre las aguas, los únicos que Juan tiene comunes con los sinópticos, tienen una marcada orientación eucarística por su naturaleza misma y, sobre todo, por su enfoque literario. Es característico el hecho de que Juan se haya fijado solamente en la manera misteriosa como Jesús ha pasado de la ribera oriental a la occidental. La pregunta inicial de las turbas resume toda la intención del episodio: «¿Cómo has venido aquí?» (6,26). La multiplicación de los panes tiene como marco cronológico *la Pascua*, que para cualquier cristiano era un memorial de la cena eucarística y del sacrificio eucarístico (1 Cor 5,7). Jesús aparece sentado «con sus discípulos» (6,3), como en la institución, y *levanta* sus ojos sobre la muchedumbre hambrienta (6,5). La multiplicación de los panes entra en las obras previamente preparadas por Jesús, que sabe lo que quiere (6,6). El momento de la multiplicación está todo inspirado en el de la institución eucarística. Jesús *toma* los panes, *da gracias*, los *distribuye* entre los comensales, y de *la misma manera* los peces. Juan todo lo atribuye al propio Jesús, mientras que los sinópticos mencionan el ministerio de los discípulos. Tiene especial importancia eucarística por la repetición (6,11.23), por la importancia y eficacia que se le atribuye y por la misma etimología, la fórmula «dar gracias», εὐχαριστήσας, que ha pasado a ser el término clásico del sacramento del pan de la vida. Nótese que esta fórmula es exclusiva de la narración de Juan, pues los sinópticos se sirven de la otra equivalente: *bendecir*. El diálogo está impregnado desde el principio hasta el fin del sentido eucarístico que le da «el pan de la vida». Este término atraviesa diagonalmente todo el discurso (6,27.32.48.58) y, por su comparación con el pan de cebada (6,26.27) y con el maná (6,31.32.49.58), que fueron pan en sentido propio y real, no puede tener un sentido figurado y metafórico, sino auténticamente real. Y lo mismo vale para los verbos *comer* y *beber*. En el marco de la multiplicación y del banquete real de la víspera y en el marco del maná del desierto, Jesús habla, aunque en el plano de lo sobrenatural, de un pan y de una comida en sentido real y propio. Nótese que la comida que no perece (6,26), el pan de la vida (6,32-35.41), aparece desde el principio del diálogo y el verbo *comer* se refiere a este pan en el v.50. *La carne* y *la sangre* como comida y bebida no señalan nada nuevo; solamente dan una determinación más concreta y realista del pan de la vida. Que la carne y la sangre se refieran al pan de la vida de todo el discurso lo prueba la repetición y síntesis del final (6,58). «El que come *este pan*, vivirá eternamente». El realismo de los verbos πρώγω, πίνω, del adjetivo ἀληθής aplicado a la comida y bebida (6,55), la concreción del pan en el doble elemento «de carne y de sangre», la carne y la sangre propia del Hijo del hombre, que tiene un singular acento de realidad y verdad, por oposición a las puras apariencias del docetismo de la época, no se pueden comparar con la metáfora de la Sabiduría (Prov 9,2.5), que en todo el contexto, empezando ya por la misma personificación de la Sabiduría, tiene un franco sentido figurado. Aquí estamos ante un personaje histórico, de carne y hueso como nosotros, pero que ha venido de Dios y está por encima de todos los alcances humanos, que habla de su humanidad, de su carne y de su sangre, como verdadera comida, de efectos vitales definitivos. Y habla

en este sentido, cuando es interpretado en este mismo sentido real (6,52), sin rectificarse, sino confirmándose cada vez en el mismo sentido, que escandaliza y cuando muchos de sus discípulos se niegan a creer (6,60). Este mismo Señor, que antes del milagro sabía lo que iba a hacer (6,6), sabe también que un año más tarde va a dar a sus discípulos su cuerpo y su sangre, como comida y bebida, con orden de repetir aquel rito hasta el fin de los siglos.

4. La eucaristía se presenta primariamente como comida y como bebida. Este segundo aspecto no es más que un aspecto de la comida. En el discurso la bebida desempeña un papel secundario. La idea central es la de la comida. Así aparece en el milagro de la multiplicación y así en todo el diálogo desde el principio hasta el fin. Se habla de comida, de pan y de comer, sin mencionar la bebida, en los v.27-52.57-58. El pan de cebada y el maná son también nada más que comida. La bebida solamente aparece en el intermedio (53-56) y debe tomarse como un rasgo más que describe la perfección del banquete ofrecido por Cristo y la perfección y realidad de su humanidad. «Comer» y «beber» literariamente no se imponen como dos actos distintos, sino que pueden ser un todo único. Es interesante bajo este respecto el paralelismo de identidad que existe entre «no tened hambre» y «no tened sed», como único fruto de la unión con Cristo (6,35). El fruto inmediato de la comunión es la unión vital entre Cristo y el cristiano (6,56). De la unión vital se sigue la vida y la resurrección (6,57). La resurrección escatológica está muy acentuada, como exponente supremo de la vida.

La idea de sacrificio está más velada. Late en el hecho mismo de la comunión, banquete religioso, que, en el lenguaje y práctica religiosa, es participación del sacrificio. Late en la bebida de la sangre, que formalmente supone una inmolación. Late en «la entrega de la carne por la vida del mundo» (6,55). Finalmente, el sacrificio late en la relación de todo el discurso a la institución y a la práctica de la fracción del pan. La liturgia eucarística era en la primitiva Iglesia una liturgia sacrifical y aquí ha prestado sus propios términos hasta para la narración de la multiplicación del pan (cf. 1 Cor 5,7).

5. Bajo el punto de vista eucarístico es importante atender al aspecto pneumático o divino con que se considera el cuerpo de Cristo. No se considera en el plano puramente humano, porque en orden a la vida «la carne no sirve nada» (6,63). Se considera como cuerpo propio de una persona divina. Por eso se habla indistintamente de comer a Cristo: «el que *me* come» (6,57), o de comer la carne y de beber la sangre. Por esto se dice también indistintamente que *el pan vivo* es Cristo o su carne y se subraya constantemente que *el pan* ha bajado del cielo. La humanidad de Cristo entra en la esfera de la divinidad, y por eso se puede llamar también «espíritu» (6,63).

Excursus 13.—**La fe y la eucaristía**

1. La importancia de la fe en este discurso es clara. Es tanta que no se pierde nunca de vista. Se encuentra al principio (6,29), al medio (6,47) y al fin de todo el episodio (6,60.64.69). La fe entra en la trama de todo el capítulo. Referir la primera parte a la fe y la segunda a la eucaristía carece de fundamento. En el final del episodio (60-71) tiene un colorido muy acentuado la fe, como no lo tiene la eucaristía. La tesis protestante de que sólo se trata en todo el discurso de la comunión por la fe no se puede combatir distinguiendo dos partes lógicamente distintas. La fe tiene tanta o más importancia que la eucaristía en este capítulo.

2. ¿Qué es la fe? Esta pregunta es clave para el diálogo con los protestantes y para penetrar en el sentido eucarístico del pan de la vida. La fe tiene ante todo dos expresiones paralelas: «La obra de Dios» y «creer en aquel que Dios ha enviado» (6,29). Se trata de aceptar la misión y autoridad de Cristo. Esto significa en Cristo el sello del Padre (6,27) y a esto se refieren los judíos cuando le preguntan por la prueba de su autoridad y lo comparan con Moisés (6,30.31). «Creer» es sinónimo también de «venir» (6,35). «Creer» en Cristo no es lo mismo que «ver a Cristo». Los judíos veían a Cristo, pero no creían en Cristo (6,36). La génesis de la fe es sobrenatural y nos orienta en su sentido. ¿Quién cree o va a Cristo? Aquel que, como propiedad del Padre, es *dado* por el Padre a Cristo (6,37). Podemos, pues, considerar como sinónimos de hecho estos tres verbos: creer, venir y ser dado. Los tres verbos expresan una misma relación con Cristo y una doble actividad humana y divina. El hombre que cree va a Cristo y es dado por el Padre a Cristo. ¿Cuál es la actitud del que cree, va a Cristo y es dado por el Padre? Aceptar el origen divino de Jesús. El escándalo y murmuración de los judíos incrédulos está en este origen divino (6,42). Por esto no basta ver a Jesús para creer en Jesús. Y la fe, como acto que va más allá de lo que se ve naturalmente, es obra de Dios. Esto es lo que expresan los verbos *dar, atraer* y *enseñar* por parte de Dios (6,37.39.44.45). El acto humano se expresa aquí con dos verbos nuevos: *oír* y *aprender* (6,45). Así tenemos que la fe, como obra de Dios, es: ser entregado a Cristo, *ser atraído por Dios, ser enseñado*. Dios da a Cristo, Dios atrae hacia Cristo, Dios enseña o habla de Cristo. Y por parte del hombre tenemos los verbos *creer, venir, oír* y *aprender*. A esta actividad de Dios y del creyente corresponde otra de Cristo: no perder, resucitar (6,39), dar la vida. Todo el que ve y cree en él tiene la vida eterna y será resucitado (6,40).

Los judíos incrédulos no aceptan el origen divino de Cristo (6,42) ni que su carne pueda ser comida (6,52). Que Cristo sea realmente un verdadero pan de vida, bajado del cielo, superior al maná (6,58), es una doctrina *dura* y que no se puede *oír* (6,60). Esto es lo que no creen muchos, en particular Judas (6,64). Esto les hace a muchos discípulos separarse de Jesús, dejar sus enseñanzas y su autoridad (6,55). Aquí tenemos otro verbo que nos declara el acto de fe por su contrario: *dar la espalda a Jesús, no caminar con él* (6,66). San Pedro nos declara también qué es la fe: «¿Me queréis también vosotros *dejar?*» El responde: *¿A quién iremos?* (6,68). «Nosotros hemos creído y sabemos que tú eres el Ungido de Dios» (6,69). La fe, pues, es una elección que hace el hombre, bajo la acción del Padre, entre Cristo como Ungido de Dios, y otros guías y maestros. Es *venir* a Cristo y *caminar* con Cristo. «Caminar» en el lenguaje bíblico y primitivo cristiano tiene un sentido vital y moral, que implica toda una manera de pensar y de vivir conforme a Cristo. La fe, por consiguiente, tiene un sentido complejo, que va más allá de la pura confianza de los protestantes o del puro conocimiento de los demonios (Sant 2,19). En este sentido complejo y vital, con que se define la fe en el c.6, no hay oposición entre la fe y la eucaristía. La eucaristía y el bautismo son partes de la fe, partes de ese «venir» a Cristo, «estar» con Cristo o «caminar» con él. Creer es aceptar la persona de Cristo con su misión y su doctrina, sus exigencias. La fe es algo muy general y la eucaristía es algo concreto y particular dentro del campo de la fe. La fe incluye la práctica del mandamiento de Cristo y, en particular, la práctica de los sacramentos, como palabra de Cristo.

3. ¿Qué relación tiene la fe con la eucaristía? La relación del todo a la parte, de lo universal a lo particular. Formalmente no es lo mismo creer que comer a Cristo. «El pan de la vida» podía haberse empleado como metáfora, al igual que se emplea «el agua viva» (4,10) para indicar la salva-

ción que Cristo dispensa a los que creen en él, a los que se confían en él, aunque no hubiese instituido el sacramento de la eucaristía, pero la persistencia en el empleo del término *pan*, la acumulación de los otros términos realistas como *comer* y *beber*, *carne* y *sangre*, *verdadero alimento* y *verdadera bebida*, la oposición realista al pan de cebada y al maná, no se explican por la mera acción de Cristo, independientemente de la eucaristía, que luego va a instituir y él sabe que va a instituir. Se puede hablar de una comunión por la fe, pero Cristo y el evangelista no hablan así. Cristo, como pan de vida, tiene un sentido real de verdadero alimento, que se realiza cuando de hecho el creyente participa en el sacramento de la eucaristía.

Excursus 14.—**La unidad del pan de vida**

1. *La unidad de todo el capítulo 6*, literariamente considerado, proviene de la unidad del pan de la vida. Los dos milagros del principio están subordinados al discurso. El episodio final de la crisis galilea se relaciona también con el discurso, que, tanto por el fondo como por la extensión, es la parte principal [1].

2. *La historia* de la interpretación del discurso distingue dos maneras de comer a Cristo: una por la fe y otra por el sacramento. Es decir, que el pan de la vida puede tomarse en dos sentidos: uno sería el Verbo encarnado, en general, y su doctrina, independientemente de la eucaristía. Aunque Cristo no hubiese instituido el sacramento del pan y del vino, hubiera hablado del pan de la vida. Recientemente [2] se ha propuesto otra teoría, que trata de armonizar las dos explicaciones tradicionales: Tanto Jesús como Juan hablan en dos planos simultáneos, a dos auditorios distintos. Jesús habla a sus contemporáneos y habla a los siglos. El evangelista escribe como historiador que es fiel a la historia y como teólogo e historiador del primitivo cristianismo. En el primer plano del momento histórico que representa el discurso, tanto Jesús como Juan piensan en la fe. Hay que creer en Jesús y esto es participar en el pan de la vida. En el segundo plano de la historia cristiana, Jesús y Juan piensan en la eucaristía. Estos dos planos paralelos atraviesan todo el capítulo. Desde el principio hasta el fin se habla de la fe y se habla de la eucaristía. Sería extraño que Jesús hablase de la eucaristía un año antes de instituirla y a un auditorio que no estaba capacitado para entenderle. No se admite un doble sentido literal en las palabras, sino en los autores, según las dos clases de oyentes.

3. *Existen dos temas en el discurso:* el de la fe y el de la eucaristía. En un diálogo se pueden mezclar dos y más temas. No existen dos clases de pan de la vida. Jesús podía haberse llamado pan de la vida aunque no hubiera instituido el sacramento del pan y del vino. De hecho no se ha llamado así en este capítulo. Si por la fe se come realmente a Cristo, es porque la fe incluye el sacramento de la eucaristía. Este es el sentido complejo que hemos demostrado antes. La fe se puede considerar incipiente o plena. Por el hecho de aceptar a Cristo y su doctrina antes de la recepción del sacramento de la eucaristía, no se come a Cristo. Por la fe plena, que implica ya la práctica sacramental, sí se come a Cristo.

4. El pan de la vida es único en todo el discurso. Basta atender al substantivo fundamental, que se repite en todo él: comida que permanece

[1] Cf. J. Leal, *La unidad eucarística del c.6 de San Juan, según Toledo y Maldonado:* ATG 6 (1943) 155-90; J. M. Bover, *De sermonis unitate Io. VI 26-59:* VD 2 (1922) 48-50; E. Janot, *Le pain de Vie. A propos des interprétations du ch. VI de l'évang. de St. Jean:* Greg 11 (1930) 161-70; J. Racette, *L'Unité di discours sur le pain de Vie (Jean VI):* ScEccl 9 (1957) 82-85; H. Schürmann, *Joh. 6,51c: ein Schlüssel zur johanneischen Brotrede:* BZ 2 (1958) 244-62; P. Borgen, *The Unity of the Discourse in John 6:* ZNTW 50 (1959) 277-78.

[2] X. Léon-Dufour, art.cit., p.489-90.521-23.

7 [1] Después de esto andaba Jesús por Galilea, pues no quería andar
por Judea porque los judíos deseaban matarlo. [2] Estaba próxima la
fiesta judía de los Tabernáculos. [3] Dijéronle, pues, sus parientes:
«Trasládate de aquí a Judea para que vean también tus discípulos
las obras que haces, [4] pues nadie oculta sus obras si pretende mani-
festarse. Ya que haces tales cosas, manifiéstate al mundo». [5] Porque

---

(6,27), pan del cielo (6,32), pan de Dios (6,33), pan de vida (6,35.41.48. 51.58). Tienen especial valor para la unidad del pan los v.48.58, como recapitulación del tema.

En la declaración del tema—pan de vida—hay una progresión literaria constante, conforme al estilo cíclico de Juan.

V.26-33 *existe* el pan de la vida.

V.35-47 el pan de la vida es *Jesús*.

V.48-50 el pan de la vida hay que *comerlo*.

V.51-56 el pan de la vida se concreta en la humanidad de Jesús, designada por *su carne y su sangre*, verdadera comida y verdadera bebida. Los v.57.58 son clave para la unidad del pan de la vida. Después de la descripción realista de los v.51-56, volvemos a la fraseología del principio: «El que *me* come», «*Este* es el pan bajado del cielo».

5. La comparación con el maná tiene importancia para la unidad del pan de la vida. Aparece en tres versos distantes como hilo unificador (31.32. 49.50.58).

CAPITULO 7

Jesús sube en privado a la fiesta de los Tabernáculos. 7,1-14

1 *Después* del discurso sobre el pan de la vida. Es posible que no subiera a Jerusalén para la Pascua de la multiplicación. Y para evitar el escándalo de andar por territorio judío en tiempo pascual, es posible que tuviera lugar en este tiempo la excursión por Tiro y Sidón (Mt 15,21-28). Pasada la Pascua, vuelve al lago (Mc 7,31) y por Pentecostés se iría a Cesarea de Filipo (Mc 8,27); luego tendría lugar la transfiguración (Mc 9,2) y, por octubre, tiene lugar el episodio que ahora cuenta Juan.

2 *Tabernáculos*. Después de la Pascua era la fiesta más solemne y popular. Caía a fines de septiembre o principios de octubre. Duraba ocho días. Tenía por fin dar gracias a Dios por los frutos del año agrícola y recordar la vida nómada de los cuarenta años del desierto. Por eso se construían cabañas en los patios y terrazas y habitaban en ellas aquellos días. Solían confluir de todas partes y tomar parte en las procesiones litúrgicas del templo y regocijos populares [1]. Nótese cómo designa literalmente esta fiesta: «la fiesta de los judíos, la de los Tabernáculos» [2], porque no era la fiesta por antonomasia, necesita concretarse.

3 *Parientes* (v.3.5.10), lit. «hermanos» (cf. 2,12). *Discípulos*, los de Judea.

[1] Cf. J. Leal, *El mundo de los Evangelios* p.109-111; G. W. MacRae, *The Meaning and Evolution of the Feast Tabernacles:* CBQ 22 (1960) 251-76; K. Hruby, *La fête des Tabernacles au temple, à la Synagogue et dans le N. T.:* OrSy 7 (1962) 163-174; C. W. F. Smith, *Tabernacles in the Fourth Gospel and Mark:* NTSt 9 (1963) 130-46.

[2] Cf. J. M. Bover, *La fiesta de los judíos en Jn 5,1:* EstE 26 (1952) 79-82.

ni sus parientes creían en él. 6 Jesús les respondió: «No ha llegado aún
mi tiempo. Para vosotros siempre es tiempo oportuno. 7 El mundo
no puede odiar a vosotros, pero a mí me odia, porque yo doy testimo-
nio de él, de que sus obras son malas. 8 Id vosotros a la fiesta; yo no
voy aún a la fiesta, porque mi tiempo no ha llegado todavía». 9 Des-
pués de decirles estas cosas, se quedó en Galilea. 10 Y después que sus
parientes subieron a la fiesta, entonces también subió él, no pública-
mente, sino en privado. 11 Los judíos le buscaban durante la fiesta
y decían: «¿Dónde está él?» 12 Y se murmuraba mucho de él entre
la gente. Unos decían: «Es bueno». Y otros, en cambio, decían: «No,
sino que engaña al pueblo». 13 Pero nadie hablaba en público de él
por miedo a los judíos. 14 A mitad ya de la fiesta, subió Jesús al templo
y enseñaba en él.

---

6 *Mi tiempo*, καιρὸς, ocasión, momento oportuno. El tiempo fijado o predestinado suele expresarse en Juan con ὥρα. Parece referirse, pues, no a la hora de su muerte, sino a la ocasión propicia para subir a Jerusalén (cf. v.8).

7 *El mundo*, los judíos hostiles a Jesús. *A vosotros*, con énfasis. Estos parientes no debían de formar parte de los discípulos y apóstoles. *Sus obras* (cf. 5,41-45; 3,19). Jesús vino para dar testimonio de la verdad (18,37).

10 Jesús no quería subir con el grueso de los peregrinos, para evitar manifestaciones políticas y no irritar antes de tiempo. La prudencia de esta medida se ve por los v.11.12.

13 *Los judíos* como en 19,28; 20,19: las autoridades eclesiásticas (cf. 9,22; 12,42).

14 *A mitad*, la fiesta duraba ocho días. *Enseñaba*, como tenía por costumbre en los atrios del templo.

La doctrina de Jesús es del Padre. 7,15-24

Esta perícopa refleja todavía las impresiones de la curación del paralítico de Betesda (5,1-9). Bernard y Bultmann la consideran como final del c.5. Creen que su orden primitivo era después de 5,47. Las razones que aducen son aceptables. Si no es cierto que Juan pusiera estos versos inmediatamente después de 5,47, sí parece que esta parte del diálogo, aunque redaccionalmente forme un todo con el c.7, históricamente pertenece a la escena del paralítico. Si estos métodos redaccionales son legítimos en Mateo, también se prueban en determinados casos en Juan. Este parece uno de los casos más claros. Sentencias pronunciadas por Jesús en ocasiones distintas, han sido literariamente englobadas en un mismo diálogo por la catequesis y los evangelistas. Por esto no vale argüir de esta perícopa, en que se alude al paralítico del c.5, para probar que distamos unos meses de aquel suceso. Podemos distar año y medio, aunque se reproduzca ahora parte del diálogo que entonces se pronunció.

Dos razones principales persuaden esta teoría: la alusión clara al milagro del paralítico y el ánimo hostil de los judíos en esta pe-

15 Los judíos se admiraban y decían: «¿Cómo éste sabe de Escri-
turas, si no ha estudiado?» 16 Jesús les respondió: «Mi doctrina no es
mía, sino del que me ha enviado. 17 Cualquiera que quisiere hacer su
voluntad, conocerá si esta doctrina viene de Dios o si yo hablo por
mi cuenta. 18 El que habla por su cuenta, busca su propia gloria:
pero el que busca la gloria del que le envía, éste es veraz y no hay en
él injusticia. 19 ¿No os dio a vosotros Moisés la ley? Y ninguno de
vosotros la cumple. ¿Por qué queréis matarme?» 20 La turba con-

---

rícopa comparado con el interés benévolo que muestran después en el v.25.

15 *Escrituras,* literalmente «letras». El estudio de los judíos se reducía al de la Escritura.

16 *Mi doctrina...* San Agustín se pregunta: si es suya, ¿cómo no es suya?, y remite a Jn 1,1. Es el único caso en que el mensaje de Jesús es llamado «doctrina», διδαχή, porque trata con los «maestros», de profesión. Que su doctrina es del Padre lo ha dicho en 5,30 y lo dirá en 8,28; 12,49; 14,10.24. Jesús no ha tenido maestro humano. Su maestro es el Padre, que lo ha enviado (cf. 1,18). Puede hablar de las cosas de Dios porque es el único que ha visto a Dios.

17 La relación que existe entre las buenas obras y la fe (3,19) vuelve a aparecer aquí. Los que buscan con las obras a Dios, conocen que Cristo habla en nombre de Dios y creen en él. Jesús no habla por su cuenta se repite en 12,49; 14,10. También se dice del Espíritu que no hablará de su cuenta (16,13).

18 Cf. 5,41; 8,50.54 para la idea de que Cristo no busca su gloria. Δόξα tiene aquí el sentido de gloria. *Veraz,* ἀληθής, se aplica á Dios en 3,33; 8,26. La veracidad que distingue a Dios como testigo es propia también del Hijo, que busca la gloria del Padre. Entre la verdad y la justicia hay estrecha relación (cf. Rom 2,8; 1 Cor 13,6; 2 Tes 2,12). Es el único ejemplo de ἀδικία en Juan. Nótese el paralelismo que existe entre las dos partes del verso. La injusticia está en buscar la propia gloria y se identifica también con «hablar por su propia cuenta». Hablar en nombre del Padre implica dos cosas: buscar su gloria y comunicar su palabra. De hecho las dos coinciden. Jesús glorifica al Padre, comunicando su palabra.

Por esto Jesús es verdadero, veraz en su doctrina y en su vida, en cuanto que transmite la palabra del Padre y glorifica al Padre. La verdad tiene, pues, relación con la justicia, como la mentira la tiene con la injusticia. «Es veraz y no hay en él injusticia», pues busca la gloria de Dios y no se busca a sí. En todo pecado hay un buscarse el hombre a sí. La justicia es la verdad en la vida.

19 *La cumple,* corresponde al hablar por su cuenta y al buscar la propia gloria del v.18. *Matarme* cf. 5,18.

20 La turba no pretendía matar a Jesús, sino los judíos. *Endemoniado* equivale aquí a «estar loco», «fuera de sí o perturbado» mentalmente. De Juan se decía esto a causa de su ascetismo (Mt 11,18)

testó: «Estás endemoniado. ¿Quién pretende matarte?» 21 Respondió
Jesús y les dijo: «Una obra he hecho y todos os admiráis 22 de esto.
Moisés os dio la circuncisión, que no es de él, sino de los patriarcas, y
circuncidáis en sábado a cualquiera. 23 Si se circuncida en sábado para
no faltar a la ley de Moisés, ¿os irritáis contra mí porque he curado
todo el cuerpo en sábado? 24 No juzguéis superficialmente, sino juzgad
con juicio recto».
25 Decían algunos de Jerusalén: «¿No es éste al que quieren ma-
tar? 26 Pues habla públicamente y no le dicen nada. ¿Acaso los jefes
han conocido realmente que éste es el Cristo? 27 Pero éste sabemos de
dónde es; mientras que el Mesías, cuando venga, nadie sabrá de dónde
es». 28 Jesús, enseñando en el templo, dijo en voz alta: «A mí me co-
nocéis y sabéis de dónde soy. No he venido por mí cuenta, sino que
hay uno que me ha enviado de verdad, al cual vosotros no conocéis.

---

y en sentido moral se lo dijeron también a Jesús los judíos (8,48.49; 10,20).

22 *De esto.* La Vg y Merk-Bover lo refieren a la ley de la circuncisión dada por Moisés: «*Por esto os dio* Moisés la circuncisión...». El sentido es más claro en nuestra interpretación, que es la de Bernard, Lagrange, Mollat, Dorado, Bauer, Bultmann. En contra Barret, Wescott, Hendriksen. La circuncisión arrancaba de los tiempos mismos de Abrahán.

23 *Todo el cuerpo,* literalmente «todo el hombre». La oposición parece estar entre el miembro de la circuncisión y el cuerpo paralítico total, que Jesús ha curado.

24 *Superficialmente,* literalmente «según el rostro». Frase hebrea que tiene su sentido en nuestra traducción. Cf. 8,15, juzgáis según la carne, por principios humanos y torcidos. Este sentido peyorativo está latente en nuestra frase, por la oposición con la que sigue: *juicio recto,* se dice del juicio de Dios (Tob 3,2; cf. Zac 7,9).

El origen divino del Mesías. 7,25-36

25 *De Jerusalén,* literalmente «de los habitantes de Jerusalén», de los jerosolimitanos, en contraposición a la muchedumbre forastera. La Vg tiene: de Jerusalén.

26 *Los jefes,* los miembros del sanedrín.

27 El origen humano de Jesús era conocido (cf. 6,42). No existía ningún misterio sobre su familia y su patria. Del Mesías se conocía su patria, Belén. Las otras circunstancias eran desconocidas. Su aparición se tenía por misteriosa; ἔρχηται en subjuntivo el BDLTW, mientras que el S tiene indicativo; ὅταν con subjuntivo es raro en Juan.

28 *Dijo en voz alta.* Κράζω se usa en Juan para la predicación pública y solemne; cf. 12,44 y 1,15 para la predicación del Bautista. *Me conocéis...* con sentido afirmativo. Conocían lo exterior y humano de Jesús, pero en él había algo más. La realidad o verdad de su misión por parte del Padre. Jesús venía verdaderamente de parte de Dios. Este aspecto de Dios, como autor de la misión de Jesús, los judíos no lo querían conocer. Ἀληθινὸς ὁ πέμψας, el Pa-

29 Yo le conozco, porque vengo de él y él me ha enviado». 30 Querían,
pues, prenderle, pero nadie le echó mano, porque aún no había lle-
gado su hora. 31 Muchos del pueblo creyeron en él y decían: «Cuando
venga el Mesías, ¿hará, por ventura, más milagros de los que éste
ha hecho?» 32 Oyeron los fariseos que se rumoreaban de él estas cosas
entre la turba, y los pontífices enviaron guardias para que lo prendie-
sen. 33 Y Jesús dijo: «Todavía me queda un poco de tiempo con vos-
otros antes de volver al que me ha enviado. 34 Me buscaréis y no me
encontraréis; y a donde yo voy, vosotros no podéis venir». 35 Los
judíos se dijeron entre sí: «¿Dónde va ir éste, para que nosotros no le
encontremos? ¿Acaso va a ir a los dispersos entre los griegos y a

---

dre como mitente es verdadero, es decir, había enviado de verdad. Si conservamos el sentido propio de ἀληθινὸς, perfecto, el Padre tiene todas las notas de verdadero y real mitente (cf. 8,26). Se acentúa la realidad y verdad de la misión. La Vg traduce *verax*. La realidad de la misión se acentúa en el v.29.

29 *Vengo de él*. Misión temporal de Jesús, que supone la eterna, porque el punto de partida es el seno mismo de Dios, viene de junto a Dios. Igualdad de Jesús con el Padre (cf. 1,1.18; 16,27).

30 *Su hora* (cf. 2,4; 8,20; 13,1). Sentido técnico y concreto, la hora de morir, de ser glorificado y pasar al Padre 17,1.

32 *Fariseos, pontífices*, dos clases de los miembros del sanedrín, formado por pontífices, ancianos y escribas, que provenían generalmente de los fariseos. Los pontífices eran los que habían sido sumos sacerdotes y también los jefes de las diversas clases sacerdotales.

33 *Un poco de tiempo*, frase repetida en 12,35; 13,33; 14,19; 16,16. *Volver*, ὑπάγω, término favorito de Juan, hablando de la ida de Jesús a Dios (8,14.21; 13,3.33.36; 14,4.5.28; 16,5.10.17). Significa literalmente «partir» y se aplica muy bien a la desaparición visible de Jesús y vuelta al Padre, a su casa (15,16; 16,7). Estamos en el misterio del origen divino de Jesús, en su trascendencia divina.

34 La lectura verdadera es en futuro *me buscaréis*. No parece que se refiera a un buscarlo para matarlo de nuevo. Jesús supone que ya ha desaparecido visiblemente de entre los hombres. Se trata de un buscarlo como a Mesías libertador. *Donde yo voy*, al Padre, al reino de Dios. *No podéis venir*, porque morirán en el pecado de incredulidad (8,21.22). De los discípulos sólo dice: no podéis seguirme *ahora* (13,33.36), hasta que no les prepare sitio (14,2).

35 *Griegos* designan a todos los hombres contradistintos de los judíos. Entre el mundo griego y pagano había muchos judíos dispersos. Piensan que, tal vez, Jesús quiere marcharse a los gentiles para evangelizar a judíos y paganos. No piensan en que Jesús habla de su partida de este mundo visible. No han visto claro el sentido trascendente de la sentencia (v.36).

enseñar a los mismos griegos? 36 ¿Qué significa esta frase que ha di-
cho: Me buscaréis y no me encontraréis, y a donde yo voy vosotros
no podéis venir?».
37 El último día, el principal de la fiesta, estaba Jesús de pie y de-
cía en voz alta: «Si alguno tiene sed, que venga a mí y que beba 38 el
que cree en mí. Como dice la Escritura: De su seno correrán ríos

---

Jesús, fuente de agua viva. 7,37-39

Estos tres versos están muy acentuados por Juan, que ha indicado el cuadro temporal más solemne de la fiesta, los ha separado de todo el resto del diálogo y conservado la forma solemne y pública con que Jesús los pronunció y nos ha dado la clave exegética y propia para interpretar la metáfora. En la interpretación de 37,38 nos separamos del texto Merk-Bover y de la Vg y hemos puntuado después de la primera frase del v.38, refiriendo así los ríos de agua viva directa e inmediatamente a Cristo.

37-38 *El último día.* ¿Era el séptimo? (Zahn, Lagrange). ¿El octavo? (Bauer). La fiesta se celebraba, durante siete días, del 15 al 21 del séptimo mes, el de Tishri (septiembre-octubre), según Lev 22,32; Núm 29,12. Se añadía un octavo día en el que, como en el primero, se celebraba asamblea y se prohibía el trabajo (Dt 31,10s). Los sacrificios más numerosos de todo el año se ofrecían en estos días, del primero al séptimo. El octavo disminuían. La libación del agua era el rito más popularmente unido con la alegría de la fiesta. Parece que era un recuerdo de los raudales que Moisés hizo brotar de la roca del desierto (Ex 17,1-7; Dt 8,15, etc.). Parece que el séptimo día se recitaba una oración por la lluvia, que también se pedía en la libación del agua. En la ceremonia se cantaba el texto de Is 12,3: *Sacaréis agua con alegría de las fuentes de salvación.* En el atrio de las mujeres se colocaban cuatro enormes candelabros y se encendían durante las noches, divisándose desde toda la ciudad, porque sobresalían hasta 13 metros por encima de los muros. El séptimo día era el día de la libación del agua, que cuadra muy bien con las palabras de Jesús. Casi todos los ritos de la fiesta terminaban el séptimo día. Cuadra, pues, el adjetivo de *último*. Como indica el mismo nombre de séptimo, era también el culmen de la fiesta; el simbólico número de siete reinaba especialmente en los sacrificios. Se explica también el adjetivo de *principal* o grande.

¿Cómo se unen los dos v.37.38? En la tradición hay dos sentencias. A) La representada por la Vg, que hace *punto* final después de *bibat* y los ríos de agua los refiere directamente al seno del creyente. Es la lectura que adoptan Merk-Bover y los comentarios ingleses de Bernard, Barret y R. H. Lightfoot. En la tradición está representada por Orígenes, Atanasio, Dídimo, Cirilo de Alejandría, Eusebio y Cirilo de Jerusalén, San Basilio y los dos Gregorios; entre los latinos, por Ambrosio, Hilario, Jerónimo, Agustín. P66,

P75 también la favorecen. Hugo Rahner y M. E. Boismard [3] creen que la fuente de que todos dependen es Orígenes.

El creyente, como fuente de agua viva, aparece en Jn 4,14. El participio absoluto y sin régimen, al principio de frase, se encuentra en 15,5. Construcción parecida en 1,12. El pronombre de tercera persona αὐτοῦ favorece también al creyente como sujeto de los ríos de agua. Is 58,11 habla del justo como fuente de agua perenne. El v.39 explica la metáfora de los ríos por el Espíritu que habían de recibir los creyentes. Esta idea corresponde exactamente a los ríos que brotarán del *seno del creyente*. Hay que reconocer que A) tiene un fundamento serio en la tradición y en el contexto.

B) Puntúa como nosotros en la traducción. Los ríos salen del seno del mismo Cristo. Las palabras del Señor están encuadradas en un perfecto paralelismo bíblico: a) *Si alguno tiene sed, que venga a mí.* b) *Y que beba, el que cree en mí. Beber* corresponde a *tener sed; venir* a *creer*. Este paralelismo es razonable en sí y algo parecido se encuentra en Jn 6,35. ¿Construyó con esta perfección? Hoy son muchos los autores que así lo creen: Calmes, Lagrange, Wikenhauser, Dodd, Bultmann, E. Hoskyns, H. Rahner, Boismard, Mollat, R. Brechet [4], J. M. Ménard [5], S. del Páramo [6], M. Zerwick [7], S. de Ausejo [8], K. H. Kuhn [9], D. M. Stanley [10], J. P. Audet [11]. En la tradición tiene sus mejores representantes en Hipólito, Cipriano, Tertuliano, Gregorio de Elvira, Afraates, Efrén y San Justino. Es frecuente en esta exégesis ver aquí una alusión a la roca del desierto (Ex 17,1) que también San Pablo aplica a Cristo (1 Cor 10,4) y relacionar Jn 7,38 con 19,34. El paralelismo entre 7,37-38 y Ap 22,1.17 es también perfecto, donde el agua brota del Cordero y el creyente es invitado a beberla. La referencia a la Escritura se explica mejor en esta exégesis cristológica, sobre todo si nos referimos a la roca de Moisés. La tipología de Exodo se encuentra en Jn 19,34 y es bastante segura en todo el evangelio. Pío XII en la encíclica *Haurietis aquas*, que adopta nuestra lectura, cita Zac 13,1; Ez 47,1; Ex 17,5-6; Núm 20,7-16; 1 Cor 10,4.

De su seno, ἐκ τῆς κοιλίας en el griego profano designa cualquier cavidad del cuerpo y concretamente el vientre o el útero. En los LXX significa también vientre y útero, con sentido figurado, de asiento de los sentimientos y afectos y, en general, de interior

[3] Cf. H. Rahner, *Flumina de ventre Christi. Die Auslegung von Ioh 7,37-38:* B 22 (1941) 269-302.367-403; VD (1941) 327-37; M. E. Boismard, *De son ventre couleront des fleuves d'eau:* RB 65 (1958) 523-46; 66 (1959) 369-86; J. Cortés, *Torrentes de agua viva. ¿Una nueva interpretación?:* EstE 16 (1957) 279-306; M. Kohler, *Des fleuves d'eau vive:* RevThPh (1960) 188-201; G. D. Kilpatrick, *The punctuation of John 7,37-38:* JThSt 11 (1960) 340-42; P. Grelot, *Jean 7,38: eau du Rocher ou Source du Temple?:* RB 70 (1963) 43-51; S. H. Hooke, *The Spirit was not yet:* NTST 9 (1963) 372-80.

[4] *Le dynamisme de l'Incarnation:* DivTh 56 (1953) 82-83.

[5] RevUOtt 25 (1955) 5-25 (Sect. spec.).

[6] SalT 45 (1957) 84-93.

[7] VD 21 (1941) 327-37.

[8] EstF 59 (1958) 161-86.

[9] NTS 4 (1957) 63-65.

[10] *Cor Iesu* (Roma 1959) p.507-42.

[11] RB 66 (1959) 379-86.

de agua viva». 39 Esto lo dijo del Espíritu, que iban a recibir los que
creyesen en él, pues aún no se daba el Espíritu, porque Jesús no había
sido glorificado todavía.
40 Algunos de la turba, al oír estas palabras, decían: «Realmente
éste es el profeta». 41 Otros decían: «Este es el Mesías». Pero repli-
caban otros: «¿Por ventura el Mesías viene de Galilea? 42 ¿No dijo la
Escritura que el Mesías viene de la descendencia de David y de Be-
lén, el pueblo de David?» 43 Con motivo, pues, de él se dividió la tur-
ba. 44 Algunos de ellos querían prenderlo, pero nadie puso sobre él
las manos.

---

del hombre. Esta es la acepción que le dan aquí W. Bauer y Behm en el diccionario de Kittel (cf. Prov 20,27). El uso de κοιλία corresponde al gusto semita de expresar enfáticamente el sujeto o persona mediante una de sus partes sensibles: *la boca* de Dios ha hablado, *su brazo* ha obrado la salvación. *De su seno* es una expresión gráfica para decir: *de él* correrán ríos.

39 Es una explanación de Juan. *El agua viva* es metáfora que simboliza el Espíritu [12]. Sobre la futura recepción, cf. 16,13. *Se daba* o estaba presente en los fieles, como norma general. Los discípulos de Efeso conocían la existencia del Espíritu, pero desconocían su presencia y operación. Como regla general τό πνεῦμα con artículo se refiere a la persona misma; sin artículo, a sus obras o manifestaciones. Aquí es difícil mantener esta distinción. En las dos partes se refiere al mismo Espíritu personal (cf. 3,6; 4,24). *Glorificado*, se refiere a la misma pasión y muerte de Jesús, que se considera como su glorificación (12,16.23; 13,31). La muerte es vida y gloria en el evangelio (12,25).

Discusión de los judíos sobre la misión de Jesús. 7,40-8,1

40-41 La gente del pueblo se divide también sobre la misión de Jesús. Unos lo tienen por *el profeta*, otros por *el Mesías* (cf. 1,20.21). Parece que los galileos identificaban al profeta con el Mesías (6,14); en Jerusalén se distinguía entre los dos (1,21). Por esto unos hablan del profeta, otros del Mesías aquí en Jerusalén. La dificultad que encuentran es que la Escritura les ha acostumbrado a pensar que el Mesías debía nacer de la raza de David (2 Sam 7,12.13; Sal 131,11; Is 11,1; Jer 23,5) y de Belén (Miq 5,2), pequeña aldea, patria de David (1 Sam 17,15). Estos jerosolimitanos ignoraban que Jesús había nacido en Belén. La catequesis apostólica refutará esta idea, probando el origen davídico de Jesús y su nacimiento en Belén.

43 La misma división se creará entre los fariseos y los judíos en 9,16 y 10,19. Ahora es el pueblo quien se divide.

44 Este verso se repite desde el v.30 con ligeras variantes (cf. 8,20). Algunos del pueblo querían también prenderlo. En 7,30 son los dirigentes los que quieren prenderlo. Tal vez entre estos del pueblo se consideran a los mismos ministros o guardias que han enviado los dirigentes y de los que se habla en el v.45. Entre

[12] Cf. 4,14.

45 Volvieron los ministros a los príncipes de los sacerdotes y a los
fariseos, quienes les dijeron: «¿Cómo le habéis traído?» 46 Contes-
taron los ministros: «Jamás persona alguna ha hablado como este
hombre». 47 Los fariseos les respondieron: «¿También a vosotros os
ha engañado? 48 ¿Por ventura ha creído en él alguno de los príncipes
o de los fariseos? 49 Pero esa turba, que no conoce la ley, es maldita».
50 Nicodemo, aquel que vino antes a él, y que era uno de ellos, les
dice: 51 «¿Por ventura nuestra ley condena al hombre sin oírle pri-
mero y conocer sus actos?» 52 Ellos le respondieron: «¿Por ventura
tú eres de Galilea? Averigua y verás que de Galilea no sale un pro-
feta». 53 Y se marcharon cada uno a su casa.

---

estos mismos se impuso el parecer de los que no querían prenderlo. *Querían* dice menos que *buscaban* (7,30). Aquí están inclinados a prenderlo, pero no hacen ni buscan por prenderlo.

45 *Los ministros* son la policía y guardias del sanedrín, cuyos miembros más activos son los pontífices y los fariseos.

46 La fuerza del magisterio de Jesús ha impresionado a la policía de Jerusalén lo mismo que había impresionado al pueblo de Galilea (Mt 7,28.29), como impresionó a los discípulos (Lc 24,19).

47 Los fariseos responden, porque son los más activos del sanedrín. La pregunta la hacen de forma que esperan una respuesta negativa.

48 La incredulidad de los dirigentes es exagerada con fines apologéticos, aunque más tarde se dirá que algunos creyeron (12,42). Y el mismo Nicodemo parece que ya había creído.

49 Aquí se ve el fin apologético. Se forman exageradamente dos grupos contrarios: los que creen son el vulgo maldito, el *'am ha-ares*, el pueblo de la tierra, que no estudia, no conoce la ley. Para los fariseos el conocimiento de la ley ya era santidad y una bendición. La ignorancia era injusticia y maldición. Habla en ellos la soberbia.

50 *Uno de ellos*, de los miembros del sanedrín. Pero no era soberbio como ellos. Como humilde, estaba abierto a la luz y buscaba la verdad.

52 Respuesta apasionada por la forma y la exageración. Parecen decir que de Galilea no sale de derecho ni de hecho ningún profeta. Jonás era galileo (4 Re 14,25) y Nahúm [13]. En la Escritura no hay base para esta afirmación exagerada. Isaías canta la gloria de las tribus del norte, Zabulón y Neftalí y de la Galilea de los gentiles (9,1). *Investiga* en las Escrituras, como interpreta la Vg. Si Nicodemo estudia a fondo la cuestión, verá que no puede salir de Galilea un profeta. No hablan de Mesías, porque ni, por vía de hipótesis, admiten que Jesús pueda serlo.

[13] Cf. San Jerónimo, *Prol. in Nahum*: ML 25,1232.

CAPITULO 8

La mujer adúltera. 8,1-11

Esta perícopa presenta, ante todo, un doble problema: el de su canonicidad y el de su autenticidad. La canonicidad e historicidad es cierta, es decir, sucedió en la vida de Jesús y ha sido contada bajo la inspiración del Espíritu Santo. El Tridentino no deja lugar a duda sobre este particular [1]. La idea, el gesto de Jesús, la intención de los adversarios; cuadran perfectamente con todo el marco de la historia. La forma literaria por su sobriedad y sencillez no desdice en nada del resto de las Escrituras inspiradas del NT. La originalidad de la respuesta de Jesús, la sublimidad de la lección, es divina más que humana. La luz de la redención brilla en las tinieblas del pecado.

En cuanto a la genuinidad, se pronuncian contra ella casi todos los críticos acatólicos. Ponen también serios reparos muchos católicos [2]. En las ediciones críticas de Westcott-Hort, C. von Tischendorf, E. Nestle, B. Weiss, H. von Soden, lleva una señal de duda. Falta de hecho en los manuscritos griegos SBACTWX y en muchos minúsculos. Falta en P66, P75, en los principales manuscritos de la VL (a f 1 2), en las versiones siríacas (syr-sin, syr-cur, syr-pes, syr-fil), en la versión sahídica, en los más antiguos manuscritos de la armena. La omiten en sus comentarios Orígenes, Crisóstomo, Teodoro Mops., Cirilo de Alejandría, Teófilo, Tertuliano, San Cipriano, San Hilario, Taciano. El estilo se acerca más a los sinópticos que al propio de Juan.

A favor de la autenticidad están los manuscritos D F G H K U y muchos minúsculos. El principal es D. También se encuentra en los manuscritos de la VL b c d e ff2 g r, en la Vg, sir-pal, etiópica, bohaírica, en San Paciano, San Ambrosio y todos los latinos que le siguen. San Jerónimo dice: «Se encuentra en muchos manuscritos griegos y latinos» [3]. El principal defensor es San Agustín [4].

Parece que Papías († c.130) conoció esta perícopa [5], lo mismo que el *Evangelio de los Hebreos* y la *Didascalia* [6]. No es argumento decisivo la diferencia de estilo. Un mismo autor, según la materia, usa frases y palabras distintas. Puede explicarse que algunos copistas la omitiesen para no dar pie a los adúlteros. No se explica tan fácilmente que entrase en el evangelio de Juan si él no fue el autor. Es probable que Juan la escribiera en hoja aparte. De hecho

[1] Cf. A. Theiner, *Acta genuina C. Tridentini* (Zagabriae 1874) p.17-77.84s; *Concilium Trident*. Ed. Societas Goerresiana, V (Freiburg im Br. 1911) 41.52.

[2] Cf. C. Vercellone, *La storia dell'adultera nel Vangelo di S. Giovanni* (Roma 1867); J. P. van Kasteren, *Verisimilia circa pericopen de muliere adultera:* RB 8 (1911) 96-102.

[3] *Dial. adv. Pelag.* 2,17: ML 23,553; San Paciano, *Ad Sympr.* ep.3,20: ML 13,1077; Ambrosio, *Apol. Proph. David* I 10,51; II 1,1: ML 14,871.887; *Epist.* 26,2: ML 16,1042.

[4] *In Io tr.* 33,4-8: ML 35,1648-51; *De coniug. adult.* 2,6,5; 2,7,6: ML 40,474; *C. Faust.* 22,25: ML 42,417.

[5] Eusebio, HE 3,39,17: MG 20,300; K 49.

[6] Cf. M. J. Lagrange, in h. l.

8 [1] Jesús se fue al monte de los Olivos.
[2] Por la mañana de nuevo se presentó en el templo, y todo el pue-
blo se acercaba a él. Se sentó y les enseñaba. [3] Los escribas y fariseos
traen a una mujer sorprendida en adulterio, la ponen en medio y le
dicen a él: [4] «Maestro, esta mujer ha sido sorprendida en flagrante adul-
terio. [5] En la ley, Moisés nos manda apedrear a éstas. ¿Tú qué di-
ces?» [6] Esto lo decían para comprometerle, para tener algo de qué
acusarle. Jesús, inclinándose, se puso a escribir con el dedo en el suelo.
[7] Como ellos persistiesen en su pregunta, se incorporó y les dijo: «El

---

8,12... se une muy bien con todo lo sucedido en la fiesta de los Tabernáculos. La adúltera es un episodio aislado sin conexión con el diálogo de los c.7.8 y 9. Estas incoherencias redaccionales se explican porque Juan no escribió seguido su libro. En este mismo diálogo de la fiesta de los Tabernáculos caben sentencias de otro tiempo. El espíritu, finura y sobriedad prueban más que las palabras en su materialidad y favorecen la autenticidad. Se escribe en hoja suelta y como narración particular por Juan. Pertenece a las escenas históricas de Jerusalén, aunque no sea seguro ni el tiempo ni el lugar literario. Dentro de la gran unidad literaria que tiene el libro, hay en él incoherencias literarias propias de quien da por entregas sus recuerdos. La conexión literaria y lógica nuestra no podemos exigirla a Juan.

2 *Por la mañana*, ὄρθρου, es el tiempo matutino que precede a la salida del sol. Quiere decir que Jesús ha madrugado. La noche la ha pasado en el monte de los Olivos (8,1), cosa frecuente en él, como dice Lc 21,37. Tal vez en el huerto de Getsemaní, según Jn 18,2. Es posible que Jesús estuviera en el templo para la hora del sacrificio matutino. Luego enseñaba sentado, como dice Juan.

3 Los *escribas*, nombre de profesión, pertenecían en su mayoría al partido de los *fariseos*, que se distinguían por su soberbia y rigorismo con los demás.

4 *Maestro*, título que le daban los discípulos y que en labios de estos enemigos tiene acento de hipocresía y adulación mal intencionada. Conocen que Jesús trata con los pecadores. Si absuelve, se declara contra la ley; si condena, puede perder popularidad. La Vg añade: *modo*, ahora mismo.

5 La lapidación se prescribe sólo para *la esposa* infiel (Dt 22,23.24), para la mujer adúltera en general se manda la muerte también en general (Lev 20,10). Es posible que esta mujer estuviera casada.

6 *Inclinándose*, nótese que estaba sentado según el v.2. *Escribía*. Algunos antiguos [7] dicen que escribía los nombres de los acusadores; San Beda y Santo Tomás piensan en la frase que luego pronuncia: *el que de vosotros*... Eutimio, Maldonado y los modernos hablan de rasgos sin significado, como quien está distraído y no se entera.

7 La respuesta es propísima del Señor. Coincide perfectamente con todo lo que sabemos de su magisterio y trato con los escribas.

[7] Cf. San Jerónimo, *Adv. Pel.* 2,17: ML 23,553.

que de vosotros esté sin pecado, tire el primero contra ella una piedra».
8 E inclinándose de nuevo, se puso a escribir en el suelo. 9 Y ellos, al
oírlo, comenzaron a irse uno a uno, empezando por los más viejos
hasta los últimos, y quedó solo Jesús con la mujer, que estaba delante.
10 Jesús se incorporó y le dijo: «Mujer, ¿dónde están? ¿Nadie te ha
condenado?» 11 Ella respondió: «Nadie, Señor». Díjole Jesús: «Tam-
poco yo te condeno: vete y en adelante no vuelvas a pecar».
12 Jesús les habló otra vez y dijo: «Yo soy la luz del mundo: el que
me sigue no caminará en tinieblas, sino que tendrá la luz de la vida».

Deja el lado jurídico y pasa al fondo moral, que él penetra. *El primero*, es decir, empiece el que esté limpio. *Una piedra*, sin artículo, indeterminado. La piedra la ha tirado Jesús contra sus enemigos.

9 *Los más viejos* eran los más pecadores y los más avisados. Les faltaban aquellas canas y aquella vejez pura del libro de la Sabiduría (4,8). *Solo Jesús con la mujer*, «misera et misericordia», como dice San Agustín.

11 Dos cosas dice Jesús: *a)* no te condeno, *b)* no vuelvas a pecar. «Perdona al hombre, no perdona al pecado» (Agustín).

Jesús, luz del mundo. 8,12-20

Esta perícopa no se relaciona con la escena de la adúltera; se relaciona, en cambio, con la disputa sostenida en la fiesta. Aunque en 7,53; 8,1 se supone que ha terminado la fiesta, cabe que Juan reproduzca redaccionalmente sentencias pronunciadas en la fiesta. Durand y Tillmann creen que se continúa aquí el diálogo empezado en 7,37. Es difícil precisar el momento histórico de esta disputa. Puede pertenecer a los días de la fiesta y puede pertenecer a los días siguientes. Un indicio puede ser que aquí no hay turba, sino dirigentes. El lugar es el recinto del templo, concretamente el atrio de las mujeres, donde estaba el gazofilacio.

12 *Otra vez*, como partícula indicativa de que continúa el diálogo o empieza nueva sección, no fija el contexto histórico (cf. 1,35; 8,21). *La luz del mundo* era el Mesías según Is 9,1-2; 42,6; 49,6; 60,3; Mal 4,2. El pueblo hablaba así también Mt 4,14; Lc 1,78; 2,32. Con esta metáfora se expresa el magisterio sobrenatural y religioso del Mesías y, sobre todo, su obra salvadora o de vivificación sobrenatural. *Mundo* aquí se refiere a los hombres, en cuanto que de por sí están privados de la luz, viven en tinieblas. *Seguir* a Jesús es tanto como creer en él, hacerse su discípulo, aceptar su persona y su mensaje. *Caminar* es tanto como vivir, ser y obrar. *Tinieblas* corresponde al mundo. Es metáfora que se opone a la luz y a la vida, en el plano de lo sobrenatural y religioso. El mundo o los hombres sin Cristo están en tinieblas porque ni conocen a Dios, ni participan de Dios, de la vida de Dios y de las obras de Dios. *La luz de la vida*, se contrapone a «caminar en tinieblas» y se relaciona con la obra de Jesús como «luz del mundo». Frases paralelas son *el pan de la vida* (6,35), *el agua de la vida* (Ap 21,6), *el árbol*

13 Los fariseos le dijeron: «Tú das testimonio de ti mismo. Tu testi-
monio no es válido». 14 Jesús les respondió: «Aunque yo dé testimonio
de mí mismo, mi testimonio es válido, porque sé de dónde vengo y
adónde voy. Vosotros, en cambio, no sabéis de dónde vengo ni adón-
de voy. 15 Vosotros juzgáis según la carne. Yo no juzgo a nadie. 16 Y si
yo juzgo, mi juicio es verdadero, porque no estoy solo. Está conmigo
el Padre, que me ha enviado. 17 Y en vuestra ley está escrito que el
testimonio de dos hombres es válido. 18 Yo doy testimonio de mí y

---

de la vida (Ap 22,14). El discípulo de Cristo posee a Cristo, que es luz y causa de vida. De hecho Cristo se llama a sí luz y vida. Y ambos atributos se unen en 1,4. La acción iluminadora de Cristo es esencialmente vivificadora, causa de vida divina en el creyente. Este verso prueba la relación íntima que existe entre la luz y la vida. La luz de la vida se puede comparar con el agua viva (4,10), con el pan de la vida o pan vivo (6,48.51). La luz de la vida se refiere directamente a Cristo, causa de luz y de vida en el creyente, y explica por qué el discípulo suyo «no camina en tinieblas» y cómo él es «la luz del mundo». La función vivificadora se compara a la del agua en el pozo de Jacob, al pan en la multiplicación y a la de la luz en la fiesta de los Tabernáculos, cuya liturgia llena de luces, que recordaban la columna de fuego del desierto, ha podido inspirar a Jesús. El contenido de la metáfora no difiere tampoco del de la vid verdadera (15,1). Este verso prueba el sentido esencialmente ontológico que tiene la luz en Juan [8]. Literalmente Roberts cree que la frase se puede explicar doblemente: *a)* la luz que da y causa la vida, *b)* la luz que proviene de la vida. Esta segunda explicación se funda en 1,4: «la vida era la luz de los hombres». Es decir, el genitivo puede tener sentido activo o pasivo, puede indicar el efecto o la causa de la luz. Preferimos el primero, porque aquí directamente se trata de Cristo luz del mundo, y la vida sirve para orientar el sentido vital de Cristo luz del mundo

13-14 La regla general es que el testimonio propio no tiene valor en causa propia. Pero Jesús es una excepción, como testigo excepcional, como Dios, que ha venido del Padre y va al Padre. El sólo es el «amén y el testigo fiel y verdadero» (Ap 3,14).

15 *Según la carne*, superficialmente (7,24). Juzgan de Cristo por el exterior; no ven más que al hombre. *Yo no juzgo... a)* superficialmente. Se conservaría el paralelismo con la frase anterior; *b) no condeno*, este sentido está implícito en el juicio de los fariseos, que de hecho condenan a Cristo. No es, pues, un sentido nuevo. La misión histórica de Cristo ha sido de salvación, no de condenación (3,17).

16-18 Después de indicar el principio general de su misión histórica, el de no condenar a nadie (v.15) y asentar la verdad de su testimonio (v.14), ahora se coloca en el plano de los fariseos. En pro de la verdad de Jesús hay dos testigos: el propio de Jesús

[8] Cf. *Excursus III*; J. M. Fenasse, *La lumière de vie:* BVieCh 50 (1963) 24-32; H. Troadec, *Le témoignage de la Lumière (Jn 8,12-59):* BVieCh 49 (1963) 16-26.

da también testimonio de mí el Padre, que me ha enviado». [19] Ellos
le dijeron: «¿Dónde está tu padre?» Respondió Jesús: «Ni me cono-
céis a mí ni conocéis a mi Padre: si me conocieseis a mí, conoceríais
también a mi Padre». [20] Esto lo dijo en el gazofilacio, cuando ense-
ñaba en el templo: y nadie lo apresó, porque no había llegado aún
su hora.
[21] Díjoles de nuevo: «Yo me voy y me buscaréis y moriréis en

---

y el de su Padre (5,36; 10,25), es decir, el de las obras. *En vuestra ley* [9] (Dt 19,15; cf. 17,6; Núm 35,30; 2 Cor 13,1; 1 Tim 5,19).

19 *Ni me conocéis a mí* en mi interior, en mi origen divino, que es lo que alcanza la fe. En 7,28 se refiere al exterior, que alcanzan los sentidos y la simple razón. Desconociendo la misión divina de Jesús, oponiéndose y rechazándola, desconocen y rechazan al Padre, que lo ha enviado. *Si me conocieseis...* este principio se repite en 14,7. Idea muy parecida en 12,45; 14,9 y muy arraigada en el cuarto evangelio. Jesús viene a revelar al Padre por sus palabras y su vida. Los judíos saben que existe el Padre, pero desconocen sus planes salvadores y, rechazando al Hijo, rechazan al Padre. Conocer, desconocer tienen un sentido afectivo, propio del semita.

20 *Gazofilacio* era el lugar en que se guardaban los tesoros del templo (Mc 12,41; Lc 21,1; 2 Mac 3,6; 4,43). Jesús no está en él, sino frente a él, en el atrio de las mujeres, contiguo al gazofilacio, y donde había 13 buzones, en forma de trompeta, para echar las limosnas. *Su hora*, cf. 7,30; 2,4.

Origen divino de Jesús. 8,21-30

Las ideas que se desarrollan revisten varias formas: *a)* de dónde viene Jesús (v.23.26.29, enviado); *b)* adónde va (v.21.28); *c)* quién es su Padre (v.26.27.28); *d)* quién es Jesús (v.23-26.28). La idea central es la del origen divino y trascendente. Esto es lo que muchos creyeron esta vez (v.30).

21 *De nuevo*, la misma partícula que en el v.12 para introducir la sección. *Me voy*, no significa sólo que va a morir, sino que vuelve al Padre, al cielo, de donde había venido. La muerte para él es la vuelta al Padre. *Me buscaréis* como a Mesías, pero en vano, ya tarde (cf. 7,34). Toledo explica así: rechazado Jesús como Mesías, los judíos seguirían buscando y esperando en el Mesías. Vano engaño el de buscar y esperar en el que ya había venido. Buscando al Mesías verdadero, buscarán implícitamente a Jesús, y al Mesías verdadero ya no lo encontrarán, porque han rechazado a Jesús. *Moriréis...* en el pecado de infidelidad respecto al verdadero Mesías, que han rechazado. Se trata de un pecado concreto, con artículo, y propio de los judíos. *No podéis venir*, porque Jesús va al reino del Padre, y los judíos, muriendo en el pecado de infidelidad, no pueden ir a juntarse con Jesús en el reino de Dios. Cf. 7,34;

[9] Cf. J. P. CHARLIER, *L'exégèse johannique d'un precept légal,J. 8,17:* RB 67 (1960) 503-15.

vuestro pecado. Vosotros no podéis venir a donde yo voy». 22 Entonces dijeron los judíos: «Acaso se va a suicidar, cuando dice: Vosotros no podéis venir a donde yo voy?» 23 Jesús les decía: «Vosotros sois de abajo; yo soy de arriba. Vosotros sois de este mundo, yo no soy de este mundo. 24 Os he dicho que moriréis en vuestros pecados: si no creyereis que yo soy, moriréis en vuestros pecados». 25 Entonces ellos le dijeron: «¿Quién eres tú». Díjoles Jesús: «Enteramente lo que os

---

8,24 usa el plural. El singular acentúa más el pecado propio de los judíos. En 9,41 el pecado vuestro permanece.

22 La respuesta irónica de los judíos es aquí más dura que en 7,35, donde hablan de la ida de Jesús a la Diáspora.

23 *Decía* en imperfecto según los manuscritos principales S B D L N T W, era una sentencia habitual o repetida por Jesús. La respuesta está concebida en el típico paralelismo hebreo. *De abajo* expresa, más que la materialidad de la tierra, el mundo imperfecto y aun malo de los hombres, frente al mundo perfecto y santo de Dios (cf. Col 3,1.2). Ser de abajo, ser del mundo tiene sentido de imperfección en el obrar y pensar, más que en el mismo ser. Corresponde al «es de la tierra y habla de la tierra» de 3,31. *De arriba* corresponde al que viene de arriba, del cielo, y al que está sobre todos de 3,31.32. La incredulidad de los judíos tiene sus raíces en su modo mundano de pensar y querer (3,18-20; 5,38; 7,17.18; 8,42). *Este mundo*, el adjetivo determina el sentido espiritual y moral de κόσμος y lo opone al mundo de Dios, de arriba. *Este mundo* (el de abajo) es obra del diablo, que manda en él (12,31; 16,11). El reino de Cristo no es de «este mundo» (18,36). *Yo no soy de este mundo*, es el tema constante del cuarto evangelio. El que no era de este mundo ha venido a él para salvarlo (cf. 17,14.16).

24 *Os he dicho*, como en el v.21. Aquí el singular de pecado se cambia en plural. Literalmente «en vuestros pecados». El pecado fundamental es el de la incredulidad, el de rechazar a Jesús como enviado del Padre. *Yo soy*, puede completarse con el adverbio «de arriba», si se trata de una construcción elíptica. Pero como esta afirmación se repite en forma absoluta (8,28.58; 13,19) y en los LXX se usa donde Yavé habla (Dt 32,39; Is 43,10; 46,4), parece que tiene un sentido de afirmación divina. El contexto favorece esta interpretación. Es importante 8,58. Esta manera velada de proclamarse Dios se explica muy bien en Jesús y puede obedecer al respeto que los judíos sentían ante el sagrado nombre de Yavé, el tetragrámmaton divino. En Ex 3,14 Dios se define: Yo soy el que es. Moisés tenía que decir: *el que es* me envía a vosotros. Cf. Jn 6,20; 14,29; 16,4 hablando con los discípulos. La teología judía veía en el nombre de Yavé una presencia activa (Ex 3,13-15; Is 43,10; Ez 24,24; Os 2,9) [10].

25 *Enteramente lo que...* τὴν ἀρχὴν ὅ τι καὶ λαλῶ ὑμῖν. P66 añade: εἶπον ὑμῖν... *os he dicho* al principio lo que os estoy tam-

[10] Cf. H. Zimmermann, *Das absolute* Ἐγώ εἰμί *als die neutestamentliche Offenbarungsformel:* BZ 4 (1960) 54-69.

digo. [26] **Puedo decir y condenar muchas cosas de vosotros, pero aquel que me ha enviado es veraz y yo enseño al mundo lo que le he oído».** [27] **Ellos no comprendieron que les hablaba del Padre.** [28] **Jesús les**

bién diciendo ahora. P75 sigue la lectura ordinaria. Si esta lectura marginal fuera auténtica, la frase toda sería clara [11].

Vg-Cl. traduce: «principium, qui et loquor vobis», yo, que os hablo, soy el principio. Pero esto no corresponde al original, que tiene τὴν ἀρχήν, acusativo adverbial, ni a la misma Vg de San Jerónimo, que según WW. leía: «principium *quia* et loquor vobis», traducción difícil de entender. Hoy convienen todos en que τὴν ἀρχήν es frase adverbial, y existen tres explicaciones: *a)* Soy lo que os digo *desde el principio*, lo que os vengo diciendo desde el principio. Así Mald., Tol., Lap., Murillo, Belser, Bauer. *b) En verdad*, ¿por qué hablo con vosotros? No merecéis oírme, conocer quién soy yo. Así el Crisóst., S. Cir. de A., Teof., Eutim., Corluy, Lagr., Riera, Calmes, Joüon, Braun, Tillmann, Zahn. Este sentido interrogativo se apoya principalmente en el *kay*, que parece formar una oración independiente. *c)* Bernard, Barret y Zerwick no consideran precisa la interrogación y se contentan con el sentido afirmativo, que reproduce nuestra traducción y difiere apenas de la explicación *a)*. Esta es la explicación también de Schanz, Knab., Fillion, Durand, Mollat, Wescott y García Hughes [12]. Jesús se ratifica en lo que ha dicho en los v.23.24: Yo soy de arriba, Yo soy. La explicación *b)* y *c)* son igualmente probables. La explicación *a)* no explica por qué Juan no ha usado ἀπ' ἀρχῆς (15,27) o ἐξ ἀρχῆς (16,4).

26 No es fácil explicar la relación de las dos partes de este verso. Parece que ἔχω significa *puedo* como en 8,6; Hebr 6,13. Aunque Jesús puede decir muchas cosas contra los judíos, prefiere hablar soló de lo que el Padre le ha comunicado. *Al mundo*, es completamente indirecto, comunicar al mundo. Εἰς en la *koiné* puede perder la idea de movimiento. *Pero aquel que me ha enviado*, esta frase nos lleva al v.16. El juicio de Jesús es válido, porque está conforme con el del Padre. La adversativa *pero* responde a la objeción de que su juicio no era verdadero. Pero es veraz el Padre, que lo ha enviado, y Jesús es eco del Padre (cf. 3,33; 7,28; 8,16).

27 La Vg traduce interpretando: «Et non cognoverunt quia Patrem *eius* (suum) dicebat Deum». El original dice solamente: que hablaba del Padre. Jesús hablaba efectivamente de Dios como Padre suyo.

28 *Levantéis*, ὑψόω sale en 3,14; 8,28; 12,32.34; de por sí es equívoco, puede significar tanto la exaltación gloriosa de Cristo como su crucifixión. Es posible que Juan le dé este doble sentido. La cruz es el principio de la gloria. Is 52,13 lo refiere ya a la glorificación del Siervo de Yavé. Jn 3,14-15 ve en el Mesías crucificado el principio de salvación del mundo, como en la serpiente ve la

[11] Cf. R. W. Funk: HTR 51 (1958) 95-100; B. Celada: CultB 15 (1958) 381.
[12] Cf. M. Zerwick, *Analysis Philologica N. T.: Graecitas Biblica* n.323; García Hughes, *Io 8,25 principio qui et loquor vobis:* RevET 1 (1940-1) 243-246.

dijo: «Cuando levantéis al Hijo del hombre, entonces conoceréis que yo soy y que nada hago por mí mismo, sino que enseño lo que mi Padre me ha enseñado. [29] Y él, que me ha enviado, está conmigo. No me deja solo, porque yo hago siempre lo que le agrada». [30] Cuando dijo estas cosas, muchos creyeron en él.

---

salud de los enfermos (Núm 21,8.9). En 8,28 los judíos son los que levantan al Hijo del hombre, es decir, los que le crucifican. Este es el sentido real, el de crucificar. Pero la gloria se junta al hecho de la crucifixión, en cuanto que entonces conocerán que Jesús *es* y que está unido con el Padre. Aunque el sentido propio del verbo en concreto es el de crucificar, Juan ve en la crucifixión la gloria [13]. *Yo soy* sin predicado, absolutamente como en el v.24; 8,58; 13,19 es idéntica a la autodesignación de Yahvé en los profetas *Hani Hu*, Yo El, que Ez 11,10 traduce por *Yo Señor*. Los judíos conocerán la gloria de Jesús por la fuerza misma de los hechos, por el castigo de Jerusalén y por el Espíritu Santo (16,8.9). Muchos se convertirán (Crisóst.). Muchos tarde y estérilmente reconocerán su culpa (Cir. Al.).

29 La idea de que el Padre que lo ha enviado *está con él* aparece en 8,16 y en otro contexto en 16,32. La inefable unión vital y activa del Padre y del Hijo está presente en la narración de Juan (cf. 10,38). La unión que precede a la encarnación sigue después de ella: *No me dejas solo*. En 15,10 dice a los discípulos que, si guardan sus mandamientos, permanecerán en su amor como él permanece en el amor del Padre porque guarda sus mandamientos. La voluntad del Padre fue siempre blanco de la de Jesús (4,34; 5,30; 6,38).

30 *Creyeron en él*, parece que se trata de un entusiasmo frágil más que de una fe seria y profunda, como se ve por los v.37.40.48. La fe en el cuarto evangelio reviste múltiples grados. Los discípulos, que habían seguido a Jesús desde Jericó, *creen* en Caná, se confirman, aumentan su fe. En 14,1 Jesús les exhorta a creer; en 16,30 dicen que ahora creen y en 16,31 Jesús responde: ¿ahora creéis?

Muchos, siempre los que no creyeron fueron más en número. Por esto se podría explicar la animadversión que muestran los versos siguientes, aunque la oposición no proviniera de los que habían creído.

Los judíos incrédulos no son hijos de Dios ni de Abrahán. Son hijos del diablo. 8,31-47

Seguimos literariamente en el mismo marco local y temporal. Jesús se dirige a los judíos «que han creído». Y éstos son los que literariamente responden (v.33). Cabe que la animosidad provenga de otros incrédulos, que se suman a ellos; 31-47 pueden formar un todo literario por razón del tema, que se resume en el título con que encabezamos la sección, como por razón de los oyentes, que

[13] Cf. G. Kittel, *Upsothenai, Gekreuzigt werden:* ZNTW 35 (1936) 282-85.

[31] **Dijo Jesús a los judíos que habían creído en él: «Si vosotros**
permanecéis en mi doctrina, seréis realmente mis discípulos, [32] **y co-**
noceréis la verdad, y la verdad os hará libres». [33] **Ellos les respondie-**
ron: «Nosotros somos descendientes de Abrahán, y jamás hemos es-
tado esclavizados a nadie, ¿cómo tú dices que seremos libres?» [34] **Jesús**
les respondió: «En verdad, en verdad os digo: todo el que comete

---

son los judíos que han creído. En el v.48 entran «los judíos», y en plan más insultante y rebelde.

31 *Creído en él,* πιστεύω seguido de simple dativo es posible que no indique el mismo grado de fe y de entrega que seguido de un acusativo con preposición; indica un primer grado de acercamiento al Maestro (Bernard). *Si permanecéis...* en 2 Jn 9 dice que el que permanece en la doctrina de Cristo tiene a Dios. En 8,37; 5,38 la palabra es la que permanece en el creyente. Las dos formas expresan la misma idea. En 6,56; 15,7 Cristo permanece en nosotros y nosotros en él. *Discípulos* supone un vivir la doctrina de Cristo. No es mera ciencia; 15,8 el verdadero discípulo da mucho fruto y glorifica al Padre. Para dar este fruto hace falta estar unido vitalmente a Cristo. La permanencia en la palabra de Cristo hay que orientarla también en este sentido de unión vital. *Realmente:* este adverbio califica al auténtico discípulo. No se trata de nombre ni de relaciones jurídicas; se trata de realidades. De *ser vital.*

32 *Conoceréis* en sentido de progreso y perfección. Probablemente afecta al acto de la inteligencia y de la voluntad. El conocimiento de la verdad implica también amor a la verdad. La *verdad* tiene sentido personal; es Cristo mismo (14,6). La libertad que da la verdad en este verso se atribuye al Hijo en el v.36. Se identifica la acción de la verdad con la acción del Hijo. La verdad es lo que dice Cristo (v.45), la verdad no está en el diablo (v.44). *Os hará libres.* El principio de que la verdad redime es de la filosofía judía, pagana y cristiana. En Juan tiene un sentido muy hondo y vital. En el v.34 se relaciona la libertad con el pecado y en el v.35 con el hijo. La libertad que da la verdad consiste de hecho en la filiación divina, en la vida de hijos de Dios. Por esto en 14,6 se relaciona la verdad con la vida. Si el discípulo de Cristo es un ser nuevo en el orden real, la acción de la verdad es también una realidad y tiene un fruto real. Jesús es Maestro de la verdad, no sólo por la predicación y el magisterio oral, sino por su propia consagración e inmolación. Su consagración tiende a consagrarnos también a nosotros por la verdad (17,19). Si la verdad en el mundo griego se relaciona con la inteligencia y su conformidad al mundo de la realidad y en el AT tiene un sentido moral y práctico, en Juan, sin perder estos dos aspectos, griego y bíblico, tiene un sentido más hondo, de vida divina, de consagración y de persona y acción divina.

33-34 Los judíos toman en sentido humano la libertad y la esclavitud. Como hijos de un gran padre, aunque estuvieron dominados por muchos pueblos, nunca se sintieron esclavos. Tenían la conciencia de que estaban llamados para dominar a los gentiles.

pecado, es esclavo del pecado. 35 **Y el esclavo no se queda en la casa**
para siempre; el hijo sí queda para siempre. 36 **Sólo si el Hijo os redi-**
me, seréis realmente libres. 37 **Sé que sois descendientes de Abrahán,**
pero pretendéis matarme porque mi palabra no cabe en vosotros.

Las deportaciones eran episodios. Su destino era el de señores del mundo. Jesús lleva el tema al plano espiritual. Aunque el principio del pecado como tirano es general, él apuntó al pecado propio de los judíos, al de su incredulidad frente al Mesías, que les va a hacer perder sus derechos de hijos del reino (cf. Gál 4,22-31).

El que hace el pecado, según Bernard, se refiere al pecado habitual, más que al ocasional, y lo compara con 3,21, donde se habla de la práctica de la verdad. Pero el principio es general y cualquier pecado separa de Cristo y priva de la vida (1 Jn 3,6.8). Siervo del pecado se puede comparar con la frase «siervo de la corrupción» de 2 Pe 2,10. Y ésta es precisamente la esclavitud fundamental del pecado, que somete a la ley de la condenación (cf. Rom 6,17.20). Por el pecado entramos en el dominio de la muerte eterna, como por la justicia entramos en la libertad de la vida eterna.

35-36 Es posible que Juan piense en la historia de Agar e Ismael, como Gál 4,30. Este verso confirma el sentido vital de la esclavitud. La esencia del pecado consiste en separarnos de Dios, privarnos del ser de hijos de Dios, que es lo que nos da la justicia. En esta vida divina consiste la redención. Tal vez por esto habla aquí del *Hijo* como redentor, porque nos da participación en su filiación. *La libertad* tiene también un sentido ontológico y vital (cf. Hebr 3,5). Moisés es el siervo fiel de la casa de Dios, pero Cristo es el Hijo de la casa. El que se une a Cristo entra en este rango de hijo. Cf. Jn 1,17, que coincide con el pensamiento general de Pablo, cuando habla de la justificación por la fe. La libertad filial es del creyente, no de la circuncisión; la da Cristo, no Moisés. Lc 15,31 habla del hijo que está siempre en la casa del padre. *El hijo* con sentido absoluto, como en 3,35, se refiere al único Hijo de Dios. Aquí corresponde, por razón de la obra que realiza, a *la verdad* del v.32. La conclusión es que hay que unirse al Hijo, creer en él.

37 *Descendientes*, lit. «descendencia». En el sentido natural, según la carne y la sangre. Pero no lo son espiritualmente, en cuanto que no imitan la fe de Abrahán. Espiritualmente son hijos del diablo, en cuanto que imitan sus obras y se dejan influenciar por él, al pretender matar al Mesías (cf. 7,1.25).

Mi palabra, lit. «la palabra mía» (cf. v.31; 5,38). La causa real de la enemistad con Jesús era que la palabra y el mensaje que les traía sobre el Padre y el Hijo, el mensaje de la vida eterna (cf. 17,3), no podía habitar ni obrar en sus corazones. Χωρέω tiene sentido activo en 2,6. Aquí es intransitivo. Lit. «tener espacio», caber *(capit)*, entrar, penetrar. Parece que tiene cierto sentido de movimiento, de fuerza. Mi palabra no tiene entrada libre en vosotros, no echa raíces. Se relaciona con el sentido vital que damos a la palabra y a la verdad, que tienen la fuerza de la semilla, el poder vital del Evangelio, que es fuerza de Dios (Rom 1,16).

38 Yo digo lo que veo en el Padre, y vosotros hacéis lo que oísteis de
vuestro padre». 39 Ellos le replicaron: «Nuestro padre es Abrahán».
Díceles Jesús: «Si sois hijos de Abrahán, haced las obras de Abra-
hán. 40 Pero ahora pretendéis matarme a mí, que os he revelado la
verdad, que oí de Dios. Esto no lo hizo Abrahán. 41 Vosotros hacéis
las obras de vuestro padre». Dijéronle: «Nosotros no hemos nacido

---

38 La lectura no es cierta. B P66 P75 omiten el pronombre ὑμῶν después de πατρὸς. S D ponen el pronombre en los dos miembros. Merk lo ha puesto sólo en el segundo. Ἠκούσατε se encuentra en SBCLW P75; P66 lee ἑωράκατε, probablemente por asimilación a la cláusula primera. La Vg pone *ver* en los dos miembros. *Yo... vosotros* al principio de cada miembro con énfasis antitético. Καὶ equivale a *pero*, sentido adversativo. *Lo que veo*, ἑώρακα, perfecto, como acción pretérita que persevera en el presente. Aun después de la encarnación sigue viendo al Padre (cf. 5,19; 1,18). Jesús es testigo de la vida íntima de Dios. Habla de él y de sus planes como testigo. *Hacéis*, el contraste entre hablar y hacer es claro, como entre yo y vosotros. *Hacéis* presente con sentido de continuidad. *Oísteis* para indicar la sugestión e influjo del diablo, que, por esto, es llamado *padre* de los judíos (cf. 8,44), donde se habla claramente del diablo. La paternidad en este caso tiene un sentido moral, de influjo y dominio. Es un hebraísmo.

39 Abrahán era padre según la carne, en sentido real. Jesús responde que esto les obliga a obrar conforme al ejemplo de Abrahán, aludiendo probablemente a la fe del gran patriarca.

Εἰ... ἐστε (B S L D, Vg, Tisch., WH, Sod., Nestl., Lagr., Merk, Bover...); ποιεῖτε (imperativo B Sir-sin., Oríg.) condición real (con WH Lagr., Bernard, Dorado, Barrett) mejor que ἐποιεῖτε (S D W 13 28 Tisch., Bover, Bauer); ἐποιεῖτε ἄν (C L Sod. Vog., Merk, Mollat) haríais, condicional. Jesús se coloca en el plano de la realidad: si sois realmente hijos de Abrahán, mostradlo con las obras.

40 Lo que pretendéis hacer, matarme..., no lo hizo ni lo inspira Abrahán. *A mí*, lit. «a mí hombre». El substantivo corresponde al pronombre personal en este caso, a la persona que habla. No prejuzga en nada la existencia de otra naturaleza divina. *La verdad que oí...* Es la idea constante en Juan. Las palabras de Jesús revelan el pensamiento del Padre (cf. v.26). *Esto no lo hizo...* Abrahán jamás intentó matar a nadie que viniese de parte de Dios. A los mensajeros del cielo los recibió cordialmente (Gén 18,3) [14].

41 *Vosotros*, con énfasis, en oposición a Abrahán. *El padre* de los judíos es el diablo como dice en el v.44. En las obras muestran que dependen del diablo, que lo imitan y se dejan influenciar. Sentido moral y semita de paternidad y de filiación. *Prostitución* tiene también un sentido moral y bíblico. Es lo mismo que idolatría (Os 1,2; 2,4). Somos auténticos israelitas; no somos gentiles e hijos de idólatras, como los samaritanos... (cf. v.48). La frase *tenemos*

[14] Cf. I. de la Potterie: StEvang p.289-90, λαλεῖν = revelar.

**de la prostitución. Tenemos a Dios como único Padre». 42 Díjoles
Jesús: «Si Dios fuera vuestro Padre, me amaríais a mí; pues yo salí
y vengo de Dios. No he venido por mi cuenta, sino que él me ha en-
viado. 43 ¿Por qué no entendéis mis palabras? Porque no podéis ad-
mitir mi doctrina. 44 Vosotros sois hijos del diablo y queréis realizar
los deseos de vuestro padre. El fue homicida desde el principio y no
permaneció en la verdad, porque no hay en él verdad. Cuando inspira
la mentira, habla como es, porque es mentiroso y el padre de la men-**

---

a Dios... confirma este sentido. No tienen más que un *único* padre, con énfasis, que es Yahvé. Dios se contrapone aquí a Satanás.

La paternidad espiritual de Yahvé era principio universal entre los israelitas (cf. Ex 4,22; Dt 32,6; Is 63,16; 64,8). Esta es la explicación ordinaria de los autores. Cf. tamen Bernard.

42 La misma argumentación en 1 Jn 5,12. *Salí y vengo de Dios* se refiere a la venida a este mundo. El principio de esta venida es el Padre, el cielo, de allí ha venido. *Vengo* equivale a estoy en el mundo. Los efectos de la salida continúan (cf. 13,1; 17,8.11).

43 *Palabras,* τὴν λαλιάν, se contrapone a *doctrina,* τὸν λόγον. Palabra aquí es el lenguaje sensible y doctrina es el mensaje espiritual y divino que va dentro. No entienden lo que oyen, porque no pueden aceptar la persona de Jesús y sus exigencias. *Admitir,* lit. «oír», es obedecer, aceptar (cf. 5,24). El mensaje de Jesús no cabe en ellos (8,37). El contraste entre los dos miembros se acentúa más por los dos verbos γινώσκω, ἀκούω que por λαλιά, λόγος.

44 *Hijos* en sentido moral, por sugestión, influjo e imitación. Lit. «vosotros sois del padre diablo», ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου. El segundo genitivo es epexegético, explica y determina al padre. La Vg traduce muy bien: *ex patre diabolo.* El que comete pecado es del diablo (1 Jn 3,8). *Queréis* indica propósito y conato. *Homicida,* ἀνθρωποκτόνος aquí y en 1 Jn 3,15 solamente. En las *Constituciones apostólicas* (8,7,5) se llama al diablo «la serpiente homicida». *Desde el principio* de la humanidad. Alude al primer pecado del Génesis, causa de la muerte en el mundo. Por la envidia del diablo entró la muerte en el mundo (Sab 2,24; cf. Rom 5,12). También puede aludir a la muerte de Abel, primera que se cuenta en la Escritura, obra del diablo, que inspiró a Caín (1 Jn 3,12). Entre el diablo asesino y los judíos, que pretenden matar a Jesús, existe un parentesco moral, de semejanza. *No permaneció,* ἔστηκεν, imperfecto de στήκω. La Vg lo ha traducido bien por perfecto, *non stetit.* El perfecto de ἵστημι sería ἕστηκεν, con espíritu fuerte. *En la verdad,* se refiere a la conducta mala y falsa de obrar que tiene el diablo. Sentido moral y práctico, se opone a santidad. *Inspira la mentira,* explica la conducta contraria a la verdad, que tiene el diablo. *Mentira* tiene sentido moral, equivale a pecado, injusticia (cf. Ap 14,5; 21,27; 22,15). *Mentiroso* (cf. 8,55; 1 Jn 1,10; 2,4.22; 4,20; 5,10). *Padre de la mentira,* en griego puede ser: *a)* padre del mentiroso, *b)* de la mentira, según que αὐτοῦ sea masculino o neutro. Parece más probable *b).* Como mentiroso el diablo es padre de la mentira. El diablo es la antítesis de Cristo: lleno de gracia, de verdad (1,14).

tira. 45 Y a mí, porque digo la verdad, no me creéis. 46 ¿Quién de vos-
otros puede convencerme de pecado? Si digo verdad, ¿por qué no
me creéis? 47 El que es de Dios, oye las palabras de Dios. Vosotros no
las oís, porque no sois de Dios».
48 Los judíos respondieron y le dijeron: «¿No decimos con razón
que eres samaritano y endemoniado?» 49 Contestó Jesús: «Yo no estoy
endemoniado, sino que honro a mi Padre y vosotros me deshonráis
a mí. 50 Yo no busco mi gloria: hay quien la busca y hace justicia.

45-46 Los judíos, acostumbrados a seguir la mentira del diablo, se rebelan contra Jesús, que dice la verdad. *Y a mí*, con énfasis señala la antítesis entre la conducta de Jesús y la del diablo. *Puede convencerme*, ἐλέγχει, probar objetivamente un pecado. Lo acusarán de pecado, pero no lo prueban. El pecado tiene especial relación con la mentira. La santidad de Jesús es su fidelidad a la palabra y obra que el Padre le ha confiado. Dada esta su fidelidad, ¿por qué no le creen? ¿Por qué no aceptan su testimonio? Creer a uno (con dativo) es menos que creer en uno (con acusativo), según Bernard.

47 *Ser de Dios* no indica tanto posesión o pertenencia cuanto docilidad, dejarse influenciar por Dios. Estos son los verdaderos hijos de Dios (cf. 1 Jn 3,10; 4,6; 5,19; 3 Jn 11). Ser de Dios supone una espiritual afinidad con él, un oír y seguir su voz, dejarse llevar de la gracia (cf. 6,44-46.65). Nótese el cambio de orden y construcción en la segunda parte del verso. Se ha logrado una mayor énfasis.

Jesús, mayor que Abrahán. 8,48-59

Seguimos en el escenario del templo (v.59). Jesús sigue dialogando con *los judíos*. La revelación del origen misterioso de su persona divina progresa en claridad hasta la suprema afirmación de que él es más antiguo que Abrahán (v.58), alusión clara a su eternidad (1,1). Al lado de este valor cristológico de la perícopa está el soteriológico: «el que guarda la palabra de Jesús, no morirá jamás» (v.51). Jesús ha venido para dar la vida eterna a los que creen en él. Estos dos temas constituyen la trama de todo el cuarto evangelio, ya desde el prólogo.

48 *Los judíos* son siempre los enemigos de Jesús, los dirigentes del pueblo. *Samaritano* (cf. 4,9.39). Jesús ha discutido los privilegios de los judíos, como los discutían los samaritanos. Jesús se pasaba al cisma de los samaritanos pecadores. *Endemoniado*, como si Jesús estuviera demente y bajo el influjo del diablo.

49 Jesús rebate el insulto. No merece la deshonra y el insulto que le hacen los judíos, honrando como honra a Dios (cf. 7,18; 5,23).

50 Jesús no quiere defenderse y quedar bien delante de los hombres. El Padre cuida de su gloria y le hará justicia contra los insultos de los judíos. La gloria que procede de Dios es la única que vale (5,44; 8,54). *Hace justicia*, lit. «juzga». Obtener la aproba-

51 En verdad, en verdad os digo: si alguno guarda mi palabra, no mo-
rirá jamás». 52 Dijéronle los judíos: «Ahora hemos conocido que estás
endemoniado. Murió Abrahán y los profetas, ¿y tú dices: Si alguno
guarda mi palabra no morirá? 53 ¿Eres tú acaso mayor que nuestro
padre Abrahán, que murió? También los profetas murieron. ¿Quién
te crees tú?» 54 Contestó Jesús: «Si yo me glorifico a mí mismo, mi
gloria nada vale. Quien me glorifica es mi Padre, el que vosotros decís
que es vuestro Dios. 55 Pero no le conocéis; yo, en cambio, le conozco.
Y si dijera que no le conozco, sería un mentiroso semejante a vosotros.
Pero le conozco y guardo su palabra. 56 Abrahán, vuestro padre, saltó

---

ción de Dios en las obras y en los pensamientos es «ser juzgado» de Dios. Dios aprueba al Hijo y castigará a los judíos.

51 Guardar la palabra de Cristo o de Dios es una característica de Juan (8,52.55; 14,23.24; 15,20; 17,6; 1 Jn 2,5). Equivale a guardar los mandamientos (14,21). En 5,24 la vida se promete al que «oye», «al que cree», fórmulas que expresan una misma entrega y unión vital con Jesús (cf. 11,26; 12,47). *No morirá jamás*, literalmente «no verá la muerte jamás». Hebraísmo. El B 579 213 ponen θεωρῆσῃ. Y así leBen rnard, Merk, Bover, Nestle, Vogels, Lagrange. La promesa de Jesús se refiere a la resurrección final, como explica en el discurso del pan de la vida.

52-53 Los judíos interpretan mal la promesa de Jesús y no quieren ver su trascendencia.

54 *Glorifico*, δοξάσω, subjuntivo aoristo, porque habla como de cosa posible o probable, pero no real (cf. v.50). La autoglorificación humana no tiene valor. Jesús habla aquí como si fuera sólo hombre, según aparece por fuera (cf. 5,31.41; 7,18; 8,50). *Me glorifica*, con sentido de realidad y énfasis. Ya en vida lo ha glorificado por medio de las obras que le ha concedido hacer (5,31.36), con la gloria de la misión que le ha dado (3,16.17), con la transfiguración (2 Pe 1,17). La gloria principal le está reservada a la hora de la pasión (17,1.5). El que... *vuestro Dios*, Jesús identifica aquí el Dios de los judíos con «su Padre».

55 *Conocer* tiene un sentido práctico de «honrar». Los judíos no conocen ni honran a Dios, porque no quieren conocer ni honrar al Hijo, al enviado del Padre (cf. 5,23; 17,25). *Le conozco y guardo su palabra*, esta frase prueba el sentido práctico del conocimiento. Los judíos, al rechazar a Jesús, desconocen prácticamente a Dios; se rebelan contra Dios, al rebelarse contra su enviado. *Semejante a vosotros*. En el v.44 les dijo que eran hijos del diablo, padre de la mentira. Ahora los llama *mentirosos*, obradores del mal, infieles y rebeldes a Dios, como el diablo.

56 *Mi día*. Los profetas habían hablado con frecuencia del «día de Yavé». Jesús, al aplicarse esta fórmula, se refiere a los días de su existencia terrena que, aun en su humildad, no han podido esconder la gloria del Hijo de Dios (1,14). ¿Cuándo y de qué manera vio Abraham el día de Jesús? Muchos Padres hablan de una visión por *la fe* en vida del mismo Abrahán. Otros piensan en una visión exterior y sensible, en la figura de los tres ángeles (Gén 18,2ss).

de gozo cuando vio mi día: lo vio y se regocijó». [57] Dijéronle los judíos: «Todavía no tienes cincuenta años, ¿y has visto a Abrahán?»
[58] Díjoles Jesús: «En verdad, en verdad os digo: Yo existo antes de

---

Entre éstos está San Jerónimo [15]. Otros hablan de una visión *por revelación profética* (Lagrange, Durand). Muchos con Maldonado (Jans., Schanz, Knabenbauer) piensan en el conocimiento que tuvo Abrahán, ya en el limbo, de la encarnación y vida de Jesús por revelación de Dios o noticia recibida de los justos que murieron en vida de Jesús. Wescott habla de una tradición judía, según la cual Abrahán vio toda la historia de sus descendientes en Gén 15,6s., tradición que conserva 2 Esdr 3,14. Por analogía con Jn 12,41, donde se alude a la visión de Isaías en el templo con términos parecidos, y conforme a las leyes del género, parece que Jesús se refiere a un hecho de la vida de Abrahán contado en la Escritura, a una revelación concreta, en la que vio previamente la venida del Mesías, nacido de su raza. En Gén 17,17; 21,6s se dice que Abrahán «rió en su corazón» cuando Dios le prometió un hijo. El mismo nombre de Isaac significa «risa». Gran parte de la tradición judía ha interpretado esta risa como signo de un gran gozo y el elemento más significativo del mismo se ha centrado en el nacimiento de Isaac. Parece que Jesús se refiere a esta tradición, por lo menos en lo esencial, y, fundado en una exégesis tipológica, quiere decir que Abrahán vio en el nacimiento de Isaac el día del Mesías. «Lo vio de lejos» (Heb 11,13; Núm 24,17), en un suceso profético, que lo garantizaba y como lo encerraba en potencia. Como final de la discusión sobre la verdadera posteridad de Abrahán, Jesús se preseta como el auténtico objeto de la promesa hecha a Abrahán, la verdadera causa de su alegría, el verdadero Isaac, del cual el primero era sólo figura. De esta manera orienta hacia su persona el gozo mesiánico de la fiesta de los Tabernáculos, como orienta también el rito del agua (7,37) y el de la luz (8,12). En *Jubil.* 15,17 se dice que Abrahán instituyó la fiesta de los Tabernáculos cuando se le prometió el nacimiento de Isaac [16].

57 La frase de los judíos quiere decir que Jesús no parecía todavía hombre de edad. Los levitas se jubilaban a los cincuenta años (Núm 4,3). Ireneo, con todo, concluye de este paso que Jesús terminó su carrera a los cincuenta años [17]. Esta sentencia no es aceptable.

58 La forma es solemne (cf. 1,51; 8,34.51). Nótese el contraste intencionado entre el verbo γενέσθαι aplicado a Abrahán y εἰμί aplicado a Cristo, como en el prólogo. El verbo *ser* se aplica a Dios en el Sal 89,2. Dios es, pero no llega a ser. La preexistencia eterna que 1,1 se predica del Verbo, aquí la exige Jesús para sí, como en 17,5.24 [18].

[15] *In Dan.* 8,15: ML 25,562.
[16] Cf. P. T. Vargha, *Abraham... exultavit, ut videret diem meum:* VD 10 (1930) 43-46.
[17] *Adv. h.* II 22,5.6: MG 6,181.182.
[18] Para el análisis literario de este capítulo cf. W. Kern, *Der Symmetrische Gesamtaufbau von Jo8,12-58:* ZKTh 78 (1956) 451-54.

que Abrahán existiera». 59 Entonces cogieron piedras para arrojarlas contra él. Pero Jesús se escondió y salió del templo.

---

59 Los judíos han comprendido que Jesús se hace Dios. Por esto quieren apedrearle como a blasfemo. Las piedras debían de abundar en aquellos atrios, porque el templo no estaba aún terminado. Josefo habla de soldados que se apedrean en los recintos del templo [19].

Se escondió entre la misma muchedumbre, como en 12,36. No se excluye una acción sobrenatural de Jesús, que se hizo invisible, tal vez como en Lc 4,30. No favorece esta explicación la frase que sigue: *y salió del templo*, que puede tener también un sentido simbólico: Jesús abandona el templo judío material y moralmente. Con la muerte del Mesías se aproxima la ruina de Jerusalén (cf. Mt 23,37-39).

CAPITULO 9

La curación del ciego de nacimiento tiene un doble valor cristológico y soteriológico muy acentuado. Sigue, pues, la línea general de todo el evangelio. Los fariseos hacen cuanto pueden para oscurecer el hecho como milagro, pero el ciego hace cuanto puede por ponerlo de manifiesto. La lucha entre escribas y ciego es de un dramatismo colosal, dentro de una sencillez maravillosa, prueba de la historicidad y verdad de la narración. Jesús deja hablar a los hechos. El final es que el ciego, y en él todos los hombres de buena voluntad, lo reconoce por Mesías y enviado de Dios. La narración procede con una maestría perfecta para demostrar que los que obran con verdad la encuentran, mientras que los apasionados en el mal, cada vez se ciegan más con la luz. En este aspecto cristológico aparece, pues, también la psicología de la fe tan íntimamente unida a las obras, según 3,19-21. El valor soteriológico se resume en aquella autoafirmación de Jesús: «Mientras estoy en el mundo, soy luz del mundo» (9,5). El milagro tiene un marcado simbolismo soteriológico, como prueba esa sentencia de Jesús (9,5) y la oposición que establece entre la docilidad del ciego y la rebeldía ciega de los fariseos (9,39). La explicación que da Juan del valor etimológico de la piscina de Siloé, que significa «Enviado», nos lleva también al simbolismo del milagro. El simbolismo espiritual de los hechos históricos en el cuarto evangelio no le quita nada a su sentido histórico. Juan ha escogido este milagro, entre muchos, para mostrar al vivo la misión redentora de Jesús a favor de los hombres de buena voluntad. Este hecho, íntimamente ligado con los recuerdos locales de Jerusalén y contado con tanto lujo de detalles, respira vida y frescura de historia. No ha sido inventado. En la luz

[19] *Antiq.* XVII 9,3.

9 1 Y al pasar vio a un hombre ciego de nacimiento. 2 Sus discípulos
le preguntaron: «Maestro, ¿quién tiene la culpa de que naciese ciego,
él o sus padres?» 3 Contestó Jesús: «Ni él tiene la culpa ni sus padres,

---

corporal y espiritual que Jesús ha dado al ciego se refleja su intención universal de salvación [1].

La narración se puede dividir en tres partes:

1.ª El milagro (1-12).
2.ª El examen crítico del milagro (13-34).
3.ª La revelación de Jesús (35-41).

La curación del ciego. 9,1-12

1 *Y al pasar.* Frase general, que puede unirse con el episodio inmediato anterior (Toledo) y puede también prescindir de él. Dado que Jesús se ha escondido para que sus enemigos no le arrojen las piedras (8,59) y que la curación del ciego provoca un nuevo conflicto con los fariseos que están con Jesús (9,40), es posible que distemos cronológicamente del diálogo anterior (Braun). Pero, dado que la curación se obra rápidamente y a distancia de Jesús y que, cuando vuelve el ciego curado, ya no encuentra a Jesús, es posible que el primer contacto con el ciego tuviera lugar al salir Jesús del templo (8,59). Luego se separan y, pasado ya algún tiempo, tiene lugar el segundo encuentro (9,35). La frase, si no une inmediatamente con lo anterior, sí indica que Jesús va de paso cuando encuentra al ciego.

Vio indica interés por parte de Cristo (Crisóstomo). *Ciego de nacimiento:* sirve para probar la magnitud de la curación. La curación de los ciegos es propia del Mesías (Is 35,5) y, excepto el caso de Tobías, no aparece en el AT Mc 8,23; 10,46 recuerda dos curaciones. Lo característico en Juan es que fue ciego de nacimiento. Ha escogido un caso típico y ocurrido en Jerusalén. Los sinópticos omiten el ministerio de Jerusalén.

2-3 La pregunta de los discípulos fue motivada por la misma mirada de Jesús, que debió también de pararse ante el ciego. Y se funda en el prejuicio popular de que todos los males temporales son castigo de algún pecado. Esta mentalidad la favorece el AT, que habla de premios para el justo y de castigos para los pecadores y, generalmente, en un plano humano. Los rabinos hablaban de una responsabilidad prenatal y de una instrucción en la Torah también prenatal [2]. En el AT se habla de que Dios castiga el pecado de los padres en los hijos (Ex 20,5; 34,7; Núm 14,18; Is 65,6.7). Ez 18,20 insiste, en cambio, en que el castigo es personal. El libro de Job defiende la tesis contraria a la que suponen aquí los discípulos; a saber, que los males temporales no son siempre castigo. Y esto es lo que responde Jesús: en el caso particular no hay castigo, sino un plan providencial de Dios, que quiere servirse de esta ceguera

[1] Cf. D. Mollat, *La guérison de l'aveugle-né:* BVieChr 23 (1958) 22-31.
[2] Cf. T. F. Glasson, *John 1,9 and Rabbinic Tradition:* ZNTW 49 (1958) 288-90.

sino que así se van a manifestar en él las obras de Dios. [4] Mientras
es de día debemos hacer las obras del que me ha enviado. Viene la
noche y nadie puede trabajar. [5] Mientras estoy en el mundo, soy luz
del mundo». [6] Dicho esto, escupió en el suelo, hizo lodo con la saliva,
le aplicó el lodo a los ojos [7] y le dijo: «Ve a lavarte a la piscina de Siloé

---

para hacer un milagro. Cf. 5,36; 11,4, la muerte de Lázaro sirve para la gloria de Dios, para glorificar al Hijo. Nótese cómo Juan contempla los hechos de la historia *sub specie aeternitatis*, en el plano de la eterna previsión de Dios (cf. 2,4; 3,14). Los males entran en el plan salvador de Dios. *Obras de Dios*, genitivo de origen, obras que sólo Dios hace o aquellos a quienes Dios concede su poder. Este ciego va a servir para probar que Jesús viene con poder de Dios. *De que naciese*, el ἵνα es consecutivo (v.2); en el v.3 puede ser final.

4 La Vg lee: *me oportet* con C K O, Sir, Bernard. Las ediciones leen en plural con S B D W, sahboh, Orígenes. En el v.5 habla en singular. En la civilización antigua el trabajo cesaba totalmente de noche. Jesús aplica un principio de orden natural al día de su presencia visible en el mundo y a la noche de su muerte.

5 *Luz del mundo:* cf. 1,4.8; 3,19; 8,12; 12,35.46. El artículo falta delante del predicado «luz». El genitivo «mundo» indica el sujeto en quien ejerce su acción iluminadora. Luz no tiene aquí sentido personal, sino que indica la acción salvadora del Mesías. Se refiere a la acción histórica de la redención. Esta obra histórica tuvo un término, la muerte. Después Jesús sigue iluminando, pero invisible. Es la aplicación de la redención y de la obra histórica.

6-7 No interesan las teorías de los rabinos y de los antiguos sobre el valor de la saliva y del lodo para curar la ceguera. Aquí todo está condicionado a la voluntad de Jesús, como prueba el mandato y condición que pone de que vaya a la piscina. Se dan muchas razones, y todas místicas, para explicar la unción con el barro de la saliva: *a)* para acentuar la fuerza del milagro, por la desproporción del medio empleado; *b)* para recordar que era el Creador del principio (Gén 2,7; Jn 1,3); *c)* para mostrar que su cuerpo era órgano de la divinidad, con poder de Dios; *d)* para simbolizar la fuerza de los sacramentos. Ciertamente quiso preparar el ánimo del ciego y probar su obediencia. *La piscina de Siloé* estaba en el lado sudeste de Jerusalén, en la confluencia del Tiropeón con el Cedrón. Hoy se llama Ain Silwan. *Quiere decir*, es una interpretación de Juan, que ve en el nombre de la piscina una figura de Jesús-Mesías. *Enviado, hashshîloah* (Is 8,6). El nombre de Siloé, *Shiloah*, propiamente es activo, el que envía, y se llamó así primeramente el canal subterráneo que construyó Ezequías (721-693 a. C.), excavado en la roca. A través de él iba el agua a la piscina desde la fuente Gihon, hoy *Ain Sitti Mariam*. Después se dio el nombre de Siloé también a la piscina (Neh 3,5). La forma puede tener también sentido pasivo, como interpreta Juan [3].

[3] Cf. J. Prado, *Praelectiones Biblicae Vet. T.* I n.501.

—que quiere decir «enviado»—. Fue, se lavó y volvió con vista. 8 Los
vecinos y los que le habían conocido antes, pues era un mendigo, de-
cían: «¿No es este el que sentado pedía limosna?» Unos decían: «Este
es». 9 Otros: «No, sino que se le parece». El decía: «Soy yo». 10 Y le
preguntaban: «¿Pues cómo se te han abierto los ojos?» 11 El contes-
tó: «El hombre que se llama Jesús hizo lodo, me untó los ojos y me
dijo: Ve a Siloé y lávate: fui, me lavé y veo». 12 Ellos le preguntaron:
«Dónde está él?» Contestó: «No sé».

La relación que ve Juan entre la piscina y Cristo prueba que la fuerza de la curación la puso Jesús en el agua principalmente. En el hecho de que el Señor se valiera del agua para curar al ciego, puede haber una alusión a la fuerza del bautismo, sacramento de la iluminación cristiana [4]. Cristo como enviado aparece con mucha frecuencia en Juan (3,17; 4,25; 5,24.30.36; 6,29.38.44.57; 7,16.18. 28.33; 8,16.18.26.29.42; 9,4). Su acción iluminadora empieza en el agua del bautismo.

Ve a lavarte a la piscina: literalmente «ve, lávate, a la piscina». El acusativo depende del verbo ir. Los dos imperativos seguidos son probablemente un semitismo. Lavarse aquí es medio. Se dice lavarse los pies, las manos, la cabeza. Aquí debe de referirse a los ojos, con el fin de quitarse el lodo.

8-9 Estos versos indican que el ciego era un personaje conocido en los medios cercanos al templo, en cuyas puertas debía de mendigar. Con la curación debió de cambiar de rostro en parte. Así se explican las dudas. El ciego da fe de su propia personalidad. Es el mismo que antes no veía. Con esto empieza la crítica del milagro.

10-11 La pregunta versa sobre *el modo* de la curación, no sobre la curación misma, que esta gente sencilla da por cierta. El ciego responde contando brevemente el modo. El no sabe que Jesús es el Mesías. Hasta ahora no ve en él más que a un hombre (cf. v.36).

12 Jesús se retiró de la escena. Deja libre el campo a sus adversarios para que hagan la crítica del milagro. La curación se ha hecho también a distancia de Jesús. Jesús aparecerá en escena cuando los judíos excomulguen al ciego, para darle la vista del alma y recibirlo en el círculo de sus discípulos.

La crítica del milagro. 9,13-34

Jesús está ausente. Los fariseos interrogan al ciego y a sus padres. Como no pueden negar ni la ceguera ni su curación, heridos en su soberbia por la lógica clara y espontánea del ciego y de los hechos, apelan al arma de los insultos y de la excomunión injusta. Es un caso típico de la ceguera voluntaria y del abuso de autoridad (cf. 3,19-21). El ciego tenía el sentido de la lógica muy desarrollado. El talento de sus padres no fue menor. Cristo se impone

[4] Cf. A. Segovia, *La iluminación bautismal en el antiguo cristianismo* (Granada 1958); O. Cullmann, *Les sacrements dans l'Év. Johannique* (París 1951) p.70-72; cf.3,5.

13 Llevaron a presencia de los fariseos al ciego de antes. 14 Era
sábado el día en que Jesús hizo lodo y abrió sus ojos. 15 De nuevo,
ahora los fariseos, le preguntan cómo recobró la vista. El les contestó:
«Me puso lodo sobre los ojos, me lavé y veo». 16 A esto algunos de los
fariseos comentaban: «Este hombre no viene de Dios, pues no guarda
el sábado». Pero otros decían: «¿Cómo puede un hombre pecador
hacer semejantes prodigios?» Y había división entre ellos. 17 Otra
vez preguntan al ciego: «¿Tú qué dices de este que te ha abierto los
ojos?» El contestó: «Que es un profeta». 18 No creyeron los judíos que
había estado ciego y que había recobrado la vista hasta que llamaron
a sus padres 19 y les preguntaron: «¿Es éste el hijo vuestro, de quien
decís que ha nacido ciego? Pues ¿cómo ve ahora?» 20 Los padres res-
pondieron: «Sabemos que éste es nuestro hijo y que nació ciego,
21 pero cómo ve ahora, no lo sabemos, y quién es el que le ha abierto
los ojos, tampoco lo sabemos. Preguntádselo a él, edad tiene, que el

---

con sus hechos, cuando no median los intereses creados de la pasión, que aquí es particularmente la soberbia.

13-14 *Los fariseos* son los más activos entre los dirigentes y enemigos de Jesús. *Hizo lodo,* trabajo prohibido en día de sábado, como el encender el fuego, hacer o deshacer un nudo, apagar una lámpara, escribir dos letras, etc.

15-16 Es la segunda vez que el ciego es interrogado sobre su curación. La primera por los conocidos y amigos. Ahora por los fariseos en plan oficial. La respuesta del ciego es breve y seca. Desde el principio se ha dado cuenta de la pasión. Entre los mismos fariseos hay hombres de buena voluntad, menos apasionados, que reconocen la inocencia de Jesús en el hecho mismo de sus prodigios. *No viene de Dios* (cf. 1,6; 6,46). Es la segunda vez que critican a Jesús como violador del sábado (5,10). Ahora encuentran dos violaciones: ha hecho barro en sábado y ha untado los ojos. Las dos cosas estaban prohibidas. Entre los fariseos defensores podrían estar Nicodemo y José de Arimatea. Ellos se fijan en los milagros. La división de pareceres respecto de Jesús figura en 7,12.43; 10,19 y 6,52.

17 Es la segunda pregunta de los fariseos. ¿Qué juicio se ha formado sobre Jesús? *Un profeta,* hombre extraordinario que hace cosas extraordinarias con poder de Dios (cf. 4,19).

18-19 La pasión es difícil de convencer. Sin fundamento se empeñan en negar el hecho de la ceguera. Providencialmente trabajan para la historia cristiana. Hacen entrar en escena a los padres, que ratificarán el hecho de la ceguera. *Hasta que llamaron,* afirma e introduce el hecho, pero no dice que después creyeran. La historia posterior confirma que después de hablar con los padres tampoco creyeron. *Los judíos,* los más representativos de los fariseos (v.13.14) por su jurisdicción, y los más hostiles (5,10). La pregunta respira pasión en su forma e incredulidad.

20-21 La respuesta de los padres es doble: *a)* afirmativa, en cuanto al hecho histórico de la ceguera; *b)* negativa, en cuanto al modo de la curación. *Preguntádselo a él:* falta en el S W b y en las versiones sahídicas.

**dé cuenta de sí». 22 Sus padres respondieron así porque temían a los
judíos, que ya habían determinado que, si alguno lo confesaba por
Mesías, fuese expulsado de la sinagoga. 23 Por esto los padres dijeron:
edad tiene, preguntádselo a él. 24 Llamaron entonces por segunda
vez al hombre que había estado ciego y le dijeron: «Da gloria a Dios,
nosotros sabemos que este hombre es pecador». 25 El contestó: «Si es
pecador, yo no lo sé; una cosa sé: que yo estaba ciego y ahora veo».
26 Preguntáronle de nuevo: «¿Qué es lo que hizo? ¿Cómo abrió tus
ojos?» 27 Les respondió: «Ya os he dicho y no habéis creído; ¿para
qué queréis oír de nuevo? ¿Acaso queréis haceros sus discípulos?»
28 Ellos le insultaron y dijeron: «Tú eres discípulo de él; nosotros somos
discípulos de Moisés. 29 Nosotros sabemos que Dios habló a Moisés;
éste no sabemos de dónde es». 30 El les respondió: «Pues esto es
lo maravilloso, que vosotros no sabéis de dónde es, y me ha abierto
a mí los ojos. 31 Sabemos que Dios no escucha a los pecadores, sino
que escucha al que es piadoso y hace su voluntad. 32 Jamás se ha oído
decir que alguien haya abierto los ojos a un ciego de nacimiento.**

---

22 Juan siempre interpreta las acciones y palabras de sus personajes. *Expulsado de la sinagoga* (cf. 12,42; 16,21; Esdr 10,8). El Talmud distingue dos clases de excomunión: *a)* el *Niddui*, que impedía de uno a tres meses la asistencia a ciertas funciones sagradas y obligaba a llevar un vestido lúgubre, y *b)* el *Herem*, que apartaba de todas las funciones sagradas y del trato con los israelitas. No consta cuál era la práctica cierta en tiempo de Cristo. La palabra de Juan de por sí sólo habla de expulsión de la sinagoga. Puede, pues, referirse sólo al *Niddui*.

24 La tradición textual fluctúa: «el hombre que había estado ciego», «el curado», «el hombre», «el ciego de antes». *Segunda vez:* se refiere a «llamaron». Se ve que el ciego fue despedido antes del interrogatorio de los padres. *Da gloria a Dios*, fórmula solemne de adjuración equivalente a «di la verdad». La verdad que ellos querían que dijese no respondía a la verdad objetiva, como se ve por lo que añaden: nosotros sabemos que es un pecador y, por tanto, no te puede haber curado. Preguntan, no para informarse, sino para que confirme lo que ellos han fijado de antemano. Falta de sinceridad en estos jueces.

25 La respuesta del ciego insiste en la línea de los hechos. Por la misma forma se ve que él no admite que Jesús sea pecador. En 30-31 se revela claro su juicio sobre Jesús.

26-27 Los judíos, faltos de recursos, vuelven a la pregunta primera (v.15). La respuesta del ciego es enérgica, lógica e irónica. En el v.27 la Vg con P^{66}, 22 y algunos manuscritos de la VL omite la negación y lee: «Lo dije ya y vosotros lo queréis oír».

28-29 La reacción de los judíos es la de los derrotados. Apelan al argumento del insulto. La antítesis entre «Tú... nosotros» respira soberbia y desprecio. *De dónde es*, eufemismo para decir que no viene de Dios, como venía Moisés. Tiene el estilo propio de la ironía de Jn 11,49-51; 18,28.

30-33 Por el ciego habla la lógica natural y desapasionada. *Piadoso*, θεοσεβὴς, el que adora a Dios, único ejemplo en el NT

33 Si éste no viniera de Dios, no podría hacer nada». 34 Ellos le con-
testaron: «Has nacido todo en pecado, ¿y tú nos enseñas a nosotros?»
Y lo excomulgaron.
35 Oyó Jesús que lo habían excomulgado, fue a buscarlo y le dijo:

Se encuentra en la literatura religiosa helenística, pero se debía de aplicar especialmente a los judíos, como se ve por la inscripción de Mileto que trae Deissmann [5]. El centurión Cornelio es piadoso y temeroso de Dios (Act 10,2). La doble frase de *piadoso*, que puede ser propio de la religión griega, y de *hace su voluntad*, exclusivamente judía, es característica de Juan (Bultmann). *Jamás, a saeculo*, traducción literal del hebreo. *De nacimiento* (cf. 9,1.2. 19.20.32.34). En todos estos versos se acentúa la ceguera de nacimiento. Es posible que Juan aluda a la ceguera o muerte natural del hombre en el orden espiritual, que es curada por el segundo nacimiento del bautismo iluminador (cf. 3,3-7). Hay muchas analogías entre el c.3 y el 9. Cf. San Agustín, in h.l.

34 Para los judíos la enfermedad del ciego era una señal de maldición divina. *En pecado*, víctima o castigado por el pecado. *Todo*, en el alma y en el cuerpo, como se ve por la ceguera. *Lo excomulgaron*, literalmente «lo echaron fuera», de su presencia y de la comunidad judía, como parece indicar el v.35 y 22.

La revelación de Jesús. 9,35-40

Los judíos expulsan al ciego de la comunidad judía, que ya ha dejado de ser el pueblo de Dios. Un nuevo pueblo de Dios se empieza a formar en torno a Jesús. El ciego padece persecución por la justicia, por la confesión honrada de la verdad, y Jesús, para que se cumpla lo que ha predicado en las bienaventuranzas, lo busca y lo recoge en su reino. A la vista del cuerpo sigue la vista del alma. El ciego, naturalmente recto y sin prejuicios de pasión, abre los ojos a la fe y se entrega a Jesús, que ha venido a ser piedra de separación entre los que creen y no creen, entre los soberbios, que no necesitan de Cristo y quedan a su izquierda, y los humildes, que lo necesitan y pasan a su derecha. La soberbia ciega para ver la verdad de Cristo, pero no ciega de modo que el incrédulo sea irresponsable. En el v.35 la Vg, con Θ A L T X sir-pal arm, Tertuliano, Orígenes..., lee: *Tu credis in Filium Dei*, pero el S B D W leen como nosotros, con Tisch., W-H, Nestle, Lagrange, Merk. Con la Vg leen: Bover, Vogels, Soden.

35 *Excomulgado*, literalmente «echado fuera», pero en este contexto no basta la expulsión material de la presencia de los sanedritas. El contexto exige la idea de la excomunión. *Fue a buscarlo*, literalmente «habiéndolo encontrado». El contexto exige también la idea de que Jesús ha hecho por encontrarlo. Se ha enterado de la excomunión y ha hecho por encontrar al ciego. Quiere consolar al perseguido por la justicia y completar su curación. *¿Crees?*, pre-

[5] *Licht von Osten* p.446s.

«¿Tú crees en el Hijo del hombre?» 36 El respondió: «¿Quién es,
Señor, para que crea en él?» 37 Jesús le dijo: «Lo estás viendo y es el
mismo que habla contigo». 38 Dijo él: «Creo, Señor», y se hincó de
rodillas ante él. 39 Y Jesús dijo: «Yo he venido a este mundo para se-
paración: para que los que no ven, vean, y los que ven, no vean».

---

sente de conato y voluntad: ¿quieres creer, estás dispuesto a...? *Hijo del hombre* con sentido plenamente mesiánico (cf. v.22) y relacionado con la misión de Jesús, como es de hecho (v.39; cf. 1,51.)

36 La respuesta del ciego prueba que estaba totalmente entregado a la persona de su bienhechor. El título de *Señor*, la pregunta que le hace: *¿Quién es?*, prueban que tiene fe en la autoridad y verdad de Jesús. Ha sido ganado para la fe por el corazón y por su rectitud natural.

37 *Lo estás viendo* tiene especial énfasis para un hombre que había sido ciego de nacimiento. El ciego ha visto a Jesús con los ojos corporales y luego cree; lo contrario de los judíos que tomaron parte en la multiplicación de los panes (6,36), vieron y no creyeron. Hay dos maneras de ver a Cristo: la puramente natural, que puede ser también científica, y la sobrenatural de la fe. Esta es la que importa (20,29). *El mismo*, ἐκεῖνος, aplicado al que habla o narra (cf. 19,35). Jesús se revela al ciego de forma parecida a como se había revelado a la samaritana (4,26).

38 *Señor*, indica respeto 1,38 (Rabbi, maestro); 4,11; aquí el respeto al «Hijo del hombre», por eso sigue el acto de adoración. προσκυνέω (cf. 4,20) se usa en Juan para indicar el culto divino. Omiten todo este v.38 y del 39 *y dijo Jesús* los manuscritos S W b y la versión subachmica. También lo omite el manuscrito 1 de la VL. Pero la omisión no puede ser original, porque tiene en contra todo el resto de la tradición manuscrita.

39 *Separación*, κρίμα, es el resultado de una crisis o acto de juzgar y distinguir entre bueno y malo. Un aspecto de la misión de Jesús es pronunciar la última y definitiva palabra que distinga entre hombres y hombres, revelando el fondo de los corazones (Lc 2,35). *Este mundo*, donde se mezcla la cizaña con el trigo. Se contrapone al mundo de Dios, al cielo, donde no hay nada más que buenos. Reino de Dios y reino de los hombres, con sus pecados e imperfecciones. *Para que los que no ven...*, se trata de una separación objetiva y moral más que material. Los hombres se dividen en dos grupos: los que ven a Cristo y los que no lo ven, es decir, en creyentes y no creyentes. San Pablo dirá: los que viven sin Cristo y los que viven en Cristo (Ef 2,12.13). *Los que no ven, vean*, no tanto en el orden material cuanto en el espiritual de la fe. Los que de hecho no ven y tienen conciencia de esta ceguera. La profecía se cumple a la letra en los publicanos y pecadores, en los pobres y humildes. *Los que ven* son los que están satisfechos de sí mismos, los que creen que ya lo tienen todo y no necesitan de Cristo. Los que no quieren más luz de la que tienen y rechazan a Cristo, pierden la poca luz que tienen y se convierten en ciegos del todo. Las sentencias, un tanto paradójicas, dependen de diversos textos

40 Oyeron esto algunos de los fariseos allí presentes, y le dijeron: «¿Por ventura somos nosotros ciegos?» 41 Jesús les respondió: «Si fuereis ciegos, no tendríais culpa; pero ahora decís: vemos. Vuestro pecado permanece».

---

del AT, sobre todo de Isaías. Los que no ven, verán (cf. Is 29,18; 35,5; 42,7.18). Los que ven, se hacen ciegos (Is 6,10; 42,19). Recibir a Jesús es recibir la luz del mundo, la luz de la vida; rechazar a Jesús, es rechazar la luz (cf. Mc 4,11.12; Jn 12,40). Nótese cómo los judíos confiaban en su luz, en sus conocimientos, creyendo que poseían la luz de la verdad v.24.29 (*nosotros sabemos*), que no necesitaban ser enseñados v.34 (*¡tú nos enseñas a nosotros!*). Ellos están en la verdad, ellos ven y, cuando la luz brilla ante ellos, la rechazan, porque consideran como suficiente su propia luz (cf. 1,5). Jesús no es el actor o causa de la separación; la separación la hacen los mismos hombres con su actitud ante la presencia de Jesús. El ha venido para salvar (cf. 3,17.18). En el griego helenístico el valor final del ἵνα se debilita y se confunde con el sentido de mera consecución. Todavía tiene menos fuerza en la mentalidad hebrea, que todo lo atribuye a la causa principal [6].

40-41 *Allí presentes*, literalmente «de los que estaban con él». No parece que fueran discípulos. La respuesta de Jesús los cataloga más bien entre los incrédulos. Este era su pecado. Hay tres clases de hombres que no ven el cielo: los ciegos, los que duermen y los que cierran voluntariamente los ojos. Este tercero era el caso de los fariseos. Podían ver, pero no querían ver. Por esto su pecado se agravaba cada día más. *Permanece*, tiene este sentido de agravación. Los verdaderos ciegos de que habla Jesús, no son los que no pueden ver, sino los que no quieren ver. *Si fueseis ciegos*, es decir, de los que no pueden ver... Ellos mismos decían que *ven*, esto es, que podían ver. Tenían luz y se contentaban con la que tenían, no querían la de Cristo. Con esta satisfacción propia mataban la raíz misma de la salvación, que consiste en querer dejarse influenciar del que ha venido de parte de Dios, en aceptar la salvación que él ofrece.

CAPITUO 10

Este c.10 tiene dos partes definidas: A) la parábola-alegoría del buen Pastor (1-21), y B) el diálogo que tiene lugar en el pórtico de Salomón, con motivo de la fiesta de la Dedicación (22-42). La parábola del buen Pastor se une interna y cronológicamente a la escena del ciego de nacimiento. El diálogo de la Dedicación alude a la parábola del buen Pastor (10,27-30) y señala el final trágico del ministerio en Jerusalén (10,31). Se termina con la retirada a Transjordania (10,40). La fiesta de la Dedicación se celebraba en el mes de diciembre; coincide con este tiempo el frío que hace entonces en Jerusalén (10,22.23). Es el invierno que precede a la Pascua de la pasión.

[6] Cf. M. Zervick, *Graecitas Biblica* n.245.286-288.

10 [1] **«En verdad en verdad, os digo: quien no entra por la puerta en**
el redil de las ovejas, sino que salta por otra parte, es un ladrón y un
salteador; [2] el que entra por la puerta es pastor de las ovejas. [3] A éste
le abre el guardián y las ovejas oyen su voz, y llama a las ovejas por su
nombre y las saca afuera. [4] Cuando ha sacado todas las suyas, camina
delante de ellas, y las ovejas le siguen, porque conocen su voz. [5] A un
extraño no le siguen, sino que huyen de él, porque no conocen la voz

---

La parábola del Pastor. 10,1-6

En estos primeros versos Jesús se contenta con narrar un hecho ordinario, del orden pastoril. Considera las ovejas en dos momentos: uno cuando están dentro del redil, especie de corral amurallado, con una puerta, que guardan por turno los diversos pastores. Dentro del redil descansan las ovejas de varios pastores, es decir, varios rebaños. El que va a robar no va por la puerta, que guarda uno de los pastores; salta por la tapia. Los pastores sí van por la puerta para sacarlas por la mañana. Cada pastor tiene su sonido propio, que conocen las ovejas de su rebaño. A una voz suya todas salen afuera (1-3). El segundo tiempo es cuando las ovejas están fuera del redil y van a pacer. El pastor va delante de ellas y ellas le siguen, porque conocen su sonido [1].

1 *Ladrón y salteador*, κλέπτης καὶ λῃστής, no son sinónimos, aunque Juan no parece que los distinga con precisión. Judas era ladrón (12,6); Barrabás era salteador (18,40) y había matado a gente (Mc 15,7). Juan aquí no designa una persona concreta, sino una clase. *Redil de las ovejas*, el genitivo determina la clase de corral: donde se reúnen las ovejas, no precisamente otros animales.

2-3 La diferencia entre el ladrón y el pastor legítimo está en dos notas: *a)* el pastor llega a las ovejas pasando por la puerta; el ladrón salta por el muro; *b)* el pastor llama a las ovejas por su nombre. La *puerta* sirve para diferenciar al pastor y al ladrón. Más que la puerta material se debe pensar en el guardián que hay en la puerta; más que en la puerta en el portero. En el v.2 se habla de puerta, en el v.3 de portero (cf. 18,16s). El portero era uno de los pastores, que se turnaban en la custodia de la puerta. La intimidad del pastor con sus ovejas llega hasta ponerles nombres. *Las saca:* cf. Núm 27,17s.

4-5 La antítesis entre el pastor y el ladrón o extraño se mantiene en este segundo tiempo. El pastor camina delante y es seguido por las ovejas, que conocen su voz; el extraño no puede ir delante, porque no le siguen. La alusión a los judíos, con quienes ha roto el ciego, parece clara. Con todo, estos versos no son alegóricos,

[1] C. E. Power, *Pastor et grex in Palaestina antiqua et moderna:* VD 1 (1921) 21-25; N. Cavatasi, *De munere pastoris in N.T.:* VD 29 (1951) 215-27.275-85; D. Mollat, *Les declarations de Jésus sur lui-même dans le IV Év.:* NRTh 70 (1948) 854-55; L. Cerfaux, *Le thème parabolique dans l'év. de St. Jean:* ReLC II p.17-26; E. F. F. Bishop, *The Door of the Sheep:* ExpT 71 (1960) 307-309; M. Adinolfi, *Le parabole nel Quarto Vangelo:* StBFLA 12 (1961-2) 123-46; J. Goettman, *La porte de la vie:* BVieCh 51 (1963) 37-59; A. George, *Je suis la porte des brebis:* BVieCh 51 (1963) 18-25; D. Mollat, *Le bon Pasteur (Jn 10,11-18. 26-30):* BVieCh 52 (1963) 25-35.

de los extraños». 6 Esta parábola les propuso Jesús, pero ellos no comprendieron lo que les quería decir.

7 Entonces Jesús les dijo de nuevo: «En verdad, en verdad os digo:

---

sino simple parábola, que reproduce una escena de la realidad. *Todas las suyas:* es la lectura de S B D Θ. *Extraño*, corresponde al ladrón del v.1. En el fondo se ve a Jesús y a las ovejas que le ha dado su Padre (6,37.39; 17,6.9.24; 18.9; 3,19-21).

6 *Parábola*, παροιμία. Juan nunca usa παραβολή, pero los dos términos equivalen al *mashal* hebreo y pueden significar proverbio, refrán, máxima, sentencia, comparación, ejemplo y un discurso oscuro [2]. En nuestro caso se trata de una parábola, como las de los sinópticos, porque tenemos una verdadera narración tomada del orden natural y humano, como puede ser la de la oveja perdida o la de la cizaña. En esta primera parte Jesús no da explicación ninguna. Por eso *no comprendieron*, es decir, no penetraron en la lección moral que se encerraba dentro del ejemplo parabólico. Los oyentes parece que son los mismos fariseos de 9,40. Luego en 10,19-21 se habla de judíos que discrepan en sus juicios sobre Jesús y los que no lo tienen por endemoniado apelan a la curación del ciego (v.21).

Jesús es la puerta de las ovejas. 10,7-10

La explicación de la parábola la hace Jesús en forma alegórica, como hace también en la parábola del sembrador. Si la semilla allí es la palabra de Dios, y la tierra el corazón humano, y Dios es el sembrador, aquí las ovejas son los fieles, Cristo es la puerta por donde tienen que pasar y con quien tienen que estar unidos todos los que sean pastores de verdad. Los dirigentes judíos que rompen con Jesús no son verdaderos pastores, sino ladrones y salteadores. Esta es la lección moral, que corresponde a los v.1-3 de la parábola. Jesús, en su calidad de Guardián de la puerta, es el principal de los pastores. Todos los demás pastores legítimos, que vienen en nombre del dueño, tienen que contar con él. Los que no cuentan con él, no buscan el bien del rebaño y también ellos mismos corren riesgo personal.

7 *Soy la puerta*, cf. v.1-3 θύρα, θυρωρὸς, puerta, portero, es decir, el pastor responsable de la guarda de las ovejas. Este tema se repite en el v.9, porque tiene dos aplicaciones: *a)* el que no pasa por la puerta, no busca el bien de las ovejas; *b)* y corre peligro en su persona. *De las ovejas*, genitivo de término, para ir a las ovejas; corresponde al «redil de las ovejas» (v.1). No se trata aquí de la puerta por donde entran las ovejas en el redil. Cuando entran las ovejas, no hace falta que haya pastor guardián en la puerta. Se trata de la puerta por donde entran las personas a las ovejas y por donde sacan los pastores a las ovejas [3].

[2] Cf. J. Leal, *Forma, historicidad y exégesis de las sentencias evangélicas:* EstE 31 (1957) 285-89.

[3] Cf. G. Faccio, *Christus ovium ostium et pastor:* VD 28 (1950) 168-175.

yo soy la puerta de las ovejas. 8 **Todos los que vinieron antes de mí, son ladrones y salteadores; pero las ovejas no los escucharon.** 9 **Yo soy la puerta: si alguno entra por mí, se salvará, entrará y saldrá y encontrará pasto.** 10 **El ladrón no viene sino para robar, matar y destruir. Yo vine para que tenga vida, y vida abundante.**

---

8 *Todos*, omitido por D con el fin de excluir los legítimos pastores del AT. *Antes de mí*, omitido por P[45], S, Vg, Sir pesh. Jesús se refiere a los que no vienen por la puerta. Los legítimos pastores del AT no escalaron el muro, sino que vinieron por la puerta. Los salteadores y ladrones son precisamente los que van por otro lado distinto de la puerta (v.1) y éstos no pueden ser sino los dirigentes judíos, que rechazan a Cristo. *Todos*, hay que concretarlos dentro de un orden determinado, de una clase muy concreta, la de los ladrones y salteadores que escalan el muro y huyen de la puerta, que es Cristo. Juan vino antes de Jesús, pero reconoció su misión divina, aceptó la puerta. *No los escucharon* es una alusión al ciego, que tan poco caso ha hecho de los judíos, no obstante su ciencia y su excomunión.

9-10 La repetición del tema «Yo soy la puerta» prueba que se pretende una nueva aplicación o lección moral. Se trata de una advertencia a los dirigentes judíos, aunque la idea que más claramente se subraya es la del cumplimiento del oficio de pastor a favor de las ovejas. El pastor que pasa por la puerta no corre peligro *(se salvará)*, entra y sale con facilidad y logra el fin de su oficio, que es alimentar a las ovejas. En el v.10 se subraya exclusivamente la mala intención de los que huyen de la puerta. La segunda parte de este v.10 prepara la aplicación a Cristo como buen Pastor. Περισσὸν, abundante; περισσότερον, *abundantius*, en la Vg y en pocos códices.

El buen Pastor. 10,11-18

El segundo cuadro alegórico de la parábola considera las relaciones del pastor con sus ovejas. Tiene como término opuesto de comparación al pastor mercenario. Dos cualidades contrarias distinguen al uno del otro: *a)* El buen Pastor es dueño y propietario de las ovejas. El mercenario no lo es. Esta es la diferencia de raíz y en el ser. *b)* El buen Pastor se interesa por las ovejas hasta el sacrificio de la propia vida. El mercenario no se interesa cuando corre peligro su vida. La aplicación que hace Jesús a sí de la parábola tiende a acentuar el carácter expiatorio y sacrifical de su interés vital por las ovejas. Si él muere por las ovejas, hecho que no se mira como una hipótesis, sino como una realidad *(doy mi vida*, v.15), esto sucede no por casual contingencia, sino por voluntad del Padre, que cumple libremente el Hijo, por amor al Padre y para bien de las ovejas. No es un morir de pura debilidad, sino de poder más bien, como prueba el hecho de la futura resurrección (v.18). Las perspectivas proféticas trascienden el hecho de la muerte y de la resurrección del buen Pastor y tocan la historia misma de la Iglesia única—*un solo rebaño—, con un solo pas-*

11 Yo soy el buen Pastor. El buen Pastor da su vida por las ovejas:
12 el mercenario, que no es pastor, de quien no son propias las ovejas,
ve venir al lobo y abandona las ovejas y huye, y el lobo las arrebata y
las dispersa, 13 porque es mercenario y no se interesa por las ovejas.
14 Yo soy el buen Pastor, y conozco a mis ovejas, y las mías me co-
nocen a mí. 15 Como mi Padre me conoce a mí, yo conozco al Padre

---

tor (v.16). Este único rebaño futuro constará: *a)* de las ovejas que hoy pertenecen al rebaño actual de Dios, y *b)* las otras «que no son de este redil», del actual pueblo de Dios [4].

11 *Yo soy el buen Pastor*, ὁ ποιμὴν ὁ καλός. La repetición del artículo indica que trata del Pastor bueno por antonomasia. Toledo ve aquí al Mesías, aquel pastor bueno esperado y prometido. Subraya principalmente la bondad, *bueno*, καλός, bueno para con las ovejas; ἀγαθός indicaría la bondad interior y absoluta del pastor. Es amable y gracioso, sacrificado y entregado. Bueno es el que da la vida por sus ovejas. Bondad hasta el supremo sacrificio de la vida. Nótese que Jesús no se compara con los profetas buenos, sino con los pastores mercenarios y egoístas. Esta alegoría del pastor responde a la mentalidad de todos los tiempos, pero especialmente de los antiguos, donde el pastoreo tenía tanta importancia. Moisés pide a Dios que dé un pastor a su pueblo (Núm 27,17). David habla de su pueblo como de un rebaño (1 Par 21,17). Dios es pastor de Israel (Sal 22 entero; Sal 79,2; 94,7; 99,3). Los profetas hablan contra los malos pastores y miran a Dios y al Mesías como buen Pastor (Is 40,11; Jer 3,15; 23,1-4; Ez 34,2-31; 37,24; Zac 11,4-17; Miq 2,12; 7,14). En el NT se encuentra la misma alegoría en los sinópticos (Mt 9,36; 15,24; Lc 12,32; 15,3-7; Act 20,28; 1 Pe 5,3s). La retribución final se propone en forma alegórica de ovejas y cabritos (Mt 25,31-33).

12-13 Descripción del pastor mercenario. *No es pastor*, esto es, dueño de las ovejas. Tiene esta ocupación, como podía tener otra, solamente para ganar un sueldo. El desinterés del mercenario se describe con rasgos puramente ornamentales, *emblemata*, según Mald. No hay por qué trasladar al orden religioso los diversos rasgos. El lobo representa los enemigos de las ovejas, cuya presencia y acción es secundaria. Lo que interesa es la actitud del mercenario. El lobo es el enemigo por antonomasia de las ovejas.

14 Se repite el tema de la perícopa para describir el carácter del buen Pastor. El conocimiento mutuo es también mutuo interés y amor y recuerda el mutuo conocimiento que hay entre el Padre y el Hijo. Sobre el conocimiento de las ovejas cf. 1,10; 6,69; 9,38.

15 El amor recíproco de Jesús y de los suyos tiene sus raíces en el amor recíproco del Padre y del Hijo (cf. 6,56.57). *Doy la vida*, ψυχήν, se refiere a la vida creada natural del hombre, como tal. En esto consiste el conocimiento práctico de las ovejas, en morir

[4] Cf. J. Leal, *La Eucaristía y la parábola del buen Pastor:* EstE 27 (1953) 317-24; A. Médebielle, *Expiation:* DBS III 213-14; J. B. Bauer, *«Oves meae» quaenam sunt?:* VD 32 (1954) 321-24.

y doy mi vida por las ovejas. 16 Y tengo otras ovejas que no son de este redil, y es necesario que las reúna, y oirán mi voz y habrá un solo rebaño, un solo pastor. 17 Por esto me ama el Padre, porque doy mi vida, que recobraré de nuevo. 18 Nadie me la quita, sino que yo la doy por mí mismo. Tengo poder para darla, y tengo poder para recobrarla de nuevo. Tal es el mandato que he recibido de mi Padre».

---

por ellas. La Vg Clement. añade: por *mis* ovejas. El posesivo falta en el gr. y en la Vg-WW.

16 *Tengo...*, verbo de sentido amplio. Algunos piensan en los gentiles ya convertidos, pero el futuro *oirán* prueba que se trata de creyentes futuros. Los Padres, sobre todo Agust., hablan de la predestinación. Los modernos, de la presciencia. Jesús veía ya los que habían de creer en él, como en 17,20. El texto, como tal, se explica bien con el solo conocimiento previo que tiene Jesús. Implícitamente entra también la predestinación a la fe. *No son de este redil*, es decir, del pueblo de Israel, hasta entonces el pueblo de Dios. Jesús profetiza la entrada de los gentiles en ese pueblo de Dios. Los judíos dispersos entre los gentiles pertenecían al redil de Israel de derecho y de hecho, como se ve por el contacto que tenían con el templo. Los que no son de este redil, son los gentiles. El contacto personal de Jesús con los gentiles fue pequeño. Parece que habla de su misión prolongada a través de sus discípulos (cf. 17,20). *Reúna*, ἀγαγεῖν, inf. aor. segundo, que puede significar guiar, reunir o atraer. El contexto pide la idea de reunir, pues el efecto inmediato es que habrá *un solo rebaño* y un solo pastor. *Rebaño*, la Vg *unum ovile*, que es αὐλή. No se trata aquí de redil, sino de rebaño, ποιμνή. Estamos en el segundo tiempo de la parábola (4-5), cuando el pastor pastorea sus ovejas para que tengan vida y alimento. *Oirán* mi voz, la entrega a Cristo es la raíz interna de la unidad del rebaño.

Un solo pastor, explícitamente aquí se habla de Cristo; él es el que da unidad a todo el rebaño. Más tarde precisará y entregará a Pedro el pastoreo del rebaño (21,16.17).

17-18 *Que recobraré*, ἵνα en el gr. helenístico pierde mucho de su sentido final y reviste otras significaciones más realistas, como aquí, en que se afirma simplemente el hecho de la resurrección. Se trata de subrayar el hecho de la resurrección y el poder para resucitar, como indica el v.18. La resurrección obedece también al amor de Cristo por sus ovejas (cf. Rom 4,25), a su función de pastor que ha venido para dar vida abundante, la vida plena, que se obtiene por la incorporación a él, poderoso por la resurrección de entre los muertos (Rom 1,4). Después de su muerte podrá haber un rebaño y un solo pastor, porque él no se ha de quedar entre los muertos, sino que ha de resucitar.

[19] Con estos discursos se produjo una nueva división entre los
judíos. [20] Muchos decían: «Es un endemoniado y está loco. ¿Por qué
le escucháis?» [21] Otros decían: «Estas cosas no son de un endemo-
niado. ¿Por ventura un demonio puede abrir los ojos de los ciegos?»

Excursus 15.—Valor eclesiológico de Jn 10,1-18

La parábola-alegoría del buen Pastor tiene especial interés eclesiológico.

1) La Iglesia de Cristo es un rebaño espiritual.

2) A él están llamados judíos y gentiles. Es un rebaño universal.

3) Es uno, como indica ya la palabra «grey», «rebaño», la unidad de pastor, la unidad de vida sobrenatural, la unidad de pasto.

4) Bajo Cristo, supremo pastor o guardián del rebaño, existen otros pastores, que tienen que estar unidos a él para llegar a las ovejas (v.9-10).

5) Entre el pastor supremo y las ovejas hay una mutua relación de simpatía y de amor efectivo, vida íntima de familia.

6) Todo el rebaño recibe el beneficio de la muerte de Cristo, que muere libremente por sus ovejas, a favor de ellas.

7) Cristo resucita también por su rebaño. Después de morir, seguirá viviendo e influyendo en el rebaño.

8) La razón del rebaño bajo un solo pastor es que tenga una misma vida, que aquí se califica de abundante y corresponde a la vida eterna de otros pasos [5].

División entre los judíos. 10,19-21

Los mismos hechos y las mismas palabras de Jesús son interpretadas de diversa manera, según la diversa disposición de los hombres. Unos se ponen en contra, otros a su favor. Lo mismo ocurrirá con el milagro de la resurrección de Lázaro.

19 *Una nueva*, lit. «de nuevo», πάλιν, según la mayoría de los manuscritos. Falta en D, sir.-sin, Crisóstomo. *Los judíos*, los principales y dirigentes. Aun entre éstos algunos estaban con Jesús (cf. 7,42; 9,16; 11,45). La división gira en torno a los discursos y, sobre todo, en torno al milagro, como se ve por el v.21. Tanto λόγος como ῥήματα pueden tener el sentido amplio de *dabar*, que abarca palabras y hechos.

20 Parece que la injuria es única: consideran a Jesús como anormal. La causa de la locura la atribuyen a una posesión del demonio (cf. 7,20; 8,48; Sab 5,4).

21 *Estas cosas*, lit. «estas palabras», ῥήματα, incluyen el hecho de la curación del ciego. *Endemoniado*, resume el doble aspecto de la acusación anterior, loco y endemoniado.

[5] Cf. E. Schweizer, *Der Kirchenbegriff im Evangelium und den Briefen des Johannes:* StEvang p.363-381; A. Feuillet, *Le temps de l'Église d'après le IV évangile et l'Apocalypse:* MaisD 65 (1961) 60-79; D. O. Via, *Darkness, Christ and the Church in the Fourth Gospel:* SJTh 14 (1961) 172-193; J.-L. D'Aragon. *Le caractère distinctif de l'Église johannique: L'Église dans la Bible* (Bruges 1962) 53-66.

**22 Se celebró por entonces la fiesta de la Dedicación en Jerusalén.
Era invierno 23 y Jesús paseaba en el templo, en el pórtico de Salo-
món. 24 Rodeáronlo los judíos y le dijeron: «¿Hasta cuándo nos vas**

En la fiesta de la Dedicación. 10,22-39

Jn 7,1-10.21 está todo en torno a la fiesta de los Tabernáculos. Es el otoño del último año. Ahora nos encontramos en la fiesta de la Dedicación, introducida por Judas Macabeo en el año 165 a.C., para conmemorar la purificación del templo (1 Mac 4,59; 2 Mac 10, 1-8). Se celebraba el 25 del mes de Casleu (nov.-dic.) durante ocho días consecutivos. Se llamaba también fiesta de las luces, por las que se encendían esos días [6]. Estamos, pues, a fines de noviembre o principios de diciembre. No dice Juan ni que Jesús se ha marchado de Judea, después de la fiesta de los Tabernáculos, ni que ahora venga a Jerusalén. Todo parece suponer que el Señor ha vivido en torno a Jerusalén desde los Tabernáculos [7]. No existe motivo para decir que ahora viene de Galilea o de Perea. Al acabar esta fiesta sí dice Juan que Jesús va a Perea (10,40). Es muy posible que la curación del ciego y la parábola del buen Pastor no diste mucho de la Dedicación. En esta perícopa tenemos dos partes: *a)* disputa acerca de la misión y dignidad de Jesús (22-31), *b)* defensa y apología de Jesús (32-39).

22 *Por entonces*, τότε en B L W P66 P75 y la mayoría; δὲ en SDOA P45. *Dedicación, hannuka*, porque con Judas fue dedicado de nuevo el templo, profanado por Antíoco IV Epifanes (1 Mac 1, 22-54; 2 Mac 5,15-21; 6,2). En el gr. *hay* ἐγκαίνια, encenia o reno-, vación, porque se renovó entonces el culto interrumpido en la persecución. También se llamaba fiesta de las luces (Jos., *Ant.* XII 7,7), porque en esta fiesta se encendían en las sinagogas y en las casas particulares luces en señal de alegría. Se llevaban en las manos palmas, ramas verdes. Se cantaban los salmos del Hallel (Sal 113-118) al son de flautas y el pueblo respondía al canto de los levitas: «Gloria a Yavé». Era fiesta moderna relativamente y no era de las de peregrinación.

23 En el templo, en el recinto sagrado, como dice luego: en el pórtico de Salomón, que estaba en el lado oriental y defendido de los vientos fríos del desierto (Act 3,11; 5,12). *Paseaba*, porque era invierno y hacía frío. Esto parece indicar el hecho en sí y la conjunción *kay*. Toledo nota: Jesús se defiende del frío paseando, como hacemos los demás hombres.

24 *Suspensos*, τὴν ψυχὴν ἡμῶν αἴρεις, idiotismo: ¿Hasta cuándo nos tienes suspensos, pendientes de ti y ansiosos? No buscan conocer la verdad, sino una respuesta clara de Jesús que les dé base sólida para condenarlo. *El Mesías*, «el Cristo» lit. (cf. 7,4; Lc 22,67).

[6] Cf. H. Hoepfl, *Das Chanukafest:* B 3 (1922) 165-79; Str-B II 539-41; J. Leal, *Mundo de los Evangelios* p.113.
[7] Cf. P. D.: RB 37 (1928) 456; F. M. Braun: RevTh 52 (1952) 261-63.

a tener suspensos? Si eres el Mesías, dínoslo claramente». [25] Respondióles Jesús: «Os lo he dicho y no creéis: las obras que yo hago en nombre de mi Padre son las que dan testimonio de mí; [26] pero vosotros no creéis, porque no sois de mis ovejas. [27] Mis ovejas oyen mi voz; yo las conozco y ellas me siguen, [28] y yo les doy la vida eterna y no perecerán jamás, pues nadie me las arrebará de mi mano. [29] Mi Padre, que me las dio, es mayor que todos y nadie puede arrebatarlas de las manos de mi Padre. [30] Yo y mi Padre somos una cosa». [31] De nuevo los judíos cogieron piedras para apedrearlo. [32] Jesús les dijo: «Muchas obras buenas os he mostrado, de las de mi Padre:

---

25 *Os lo he dicho*, de diversas formas. Y ellos hacen esta pregunta porque lo han entendido. Ahora quieren una confesión directa y abierta como la confesión ante la samaritana o el ciego de nacimiento. Todos los diálogos del cuarto evangelio están orientados en este sentido mesiánico. *No creéis* puede tener sentido de conato, no queréis creer. *Las obras... nominativus pendens* característico de Juan. *En el nombre*... hebraísmo que indica la autoridad y delegación que tiene Jesús recibida del Padre. Las obras divinas decían lo que era Jesús (cf. 5,19; 7,16.25; 8,12).

26-27 No creéis, no queréis creer, cf. 12,39; 6,44.45.

28 *Mi mano*, hebraísmo para indicar el poder de Jesús. Tal vez alude al v.12, donde se habla del lobo que arrebata. Estos versos están inspirados en la parábola del buen Pastor.

29 *Es mayor que todos*, también se puede traducir: mayor que *todas las cosas*. La Vg lee: *maius omnibus est* y lo refiere al *quod dedit*. Con la Vg leen neutro (μεῖζον) B P75, VL, boh goth, Tert., Hil., Agust. Leen en masculino (μείζων) y lo refieren al Padre S L W D P66, Merk, Bover, Vogels. Contra Nestle. El sentido es mejor si lo referimos al Padre. «Mi Padre, que me las dio, es mayor qùe todas las cosas o todos los enemigos... Es el ser supremo, el Omnipotente... Y si nadie puede arrebatarlas de mano de él, tampoco de mis manos, pues el Padre y yo somos una cosa» [8].

30-31 *Una cosa*, ἕν (neutro). Según el contexto esta afirmación se refiere, ante todo, al poder común. La afirmación es amplia y admite una comunidad más profunda y misteriosa, que es la de ser y naturaleza (cf. 17,11.22). Los judíos así lo han entendido: Jesús se hace igual a Dios (v.33). Aquí, como en el prólogo, la terminología de Juan tiene mucho de metafísica. La unidad del Padre y del Hijo es unidad de voluntad, de amor, de conocimiento, de poder. Es decir, de ser y esencia. Así se explica la excitación de los judíos, que quieren apedrearlo como a blasfemo. Los Padres han visto en este texto la distinción de personas divinas—yo y el Padre— y la unidad de esencia.

32 *De las de mi Padre*, ἐκ τοῦ πατρός, se indica el origen de las obras que hace Jesús: provienen del Padre como en 5,36. Καλός se usa cinco veces en este capítulo, tres hablando del pastor y dos de las obras. En el resto del evangelio una vez, hablando del vino (2,10).

[8] Cf. J. A. Oñate, *Curiosidades exegéticas:* Lum 4 (1955) 250-1.

¿por cuál de estas obras queréis apedrearme?» 33 Contestáronle los
judíos: «No te apedreamos por ninguna obra buena, sino por blasfe-
mia, porque tú, siendo hombre, te haces Dios». 34 Contestóles Jesús:
«¿No está escrito en vuestra ley: 'yo dije: dioses sois'? 35 Si llama dioses
a aquellos a quienes fue dirigida la palabra de Dios y la Escritura no
puede errar, 36 ¿aquel a quien el Padre ha consagrado y enviado al
mundo, decís vosotros que blasfema, porque he dicho: Yo soy Hijo
de Dios? 37 Si no hago las obras de mi Padre, no me creáis. 38 Pero
si las hago, aunque no me creáis a mí, creed a las obras, para que

---

33 Es interesante la razón que dan los judíos. Revela dos cosas muy importantes: *a)* Jesús era hombre realmente. Su humanidad se imponía. *b)* Jesús habla de sí, como Dios. Se hace Dios (cf. 19.7),

35-36 Jesús acepta la hipótesis de que se ha hecho Dios y la justifica, poniéndose por encima de todos los profetas anteriores a él y a los cuales Dios les había comunicado su palabra. *En la Ley* aquí designa toda la Escritura. La parte por el todo: cf 7,49; 12,34; 15,25. Probablemente el texto de la Escritura se refiere al Sal 81,6, que habla del poder que Dios ha dado a los jueces para que juzguen en nombre suyo. Si a los que desempeñan un papel en nombre de Dios la Escritura los llama dioses, ¿con cuánta mayor razón se podrá llamar así al enviado especial de Dios? La fuerza del raciocinio está en la superioridad que Jesús se atribuye sobre los demás representantes de Dios, incluso los profetas, pues Cristo ha ampliado el alcance del salmo, dándole un carácter más general, y, sobre todo, en lo que dice expresamente de sí, cuando se llama *ungido* y *enviado* especial, que ha venido al mundo. En este «ser enviado al mundo» está latente el origen divino de Jesús, que ha venido de Dios, del seno mismo de Dios. *Ungido.* ἡγίασεν, ungir, consagrar, aquí y en 17,17.19; significa en la Escritura separar, poner a parte del mundo y al servicio de Dios. Jesús ha venido al mundo para servir a la causa salvadora del Padre. A veces significa «santificación, consagración», especialmente en 17,19, y lleva la idea de sacrificio. Aquí no parece que prevalezca esta idea de sacrificio. Aquí entra toda la misión de Jesús, incluida su muerte. Tal vez ha influido Núm 7,1, cuando Moisés santifica el tabernáculo, dedicándolo a Dios. Esta era la idea que recordaba la fiesta de la Dedicación del templo.

37-38 Este argumento es la base de toda la demostración del cuarto evangelio: el testimonio de las obras. Las obras del Padre tienen un sentido moral y ontológico: las que quiere el Padre y las que sólo puede hacer el Padre. Santidad y fuerza de las obras. *Sepáis,* γνῶτε, aoristo segundo, y *vayáis conociendo,* γινώσκητε, presente de sentido progresivo. El objeto de este conocimiento es la vida misteriosa del Hijo en el Padre y del Padre en el Hijo. El aoristo indica el principio del conocimiento; el presente, el progreso y continuación. Καὶ γινώσκητε, P^{45} B W O, Merk, Bover, Nestle, P^{66} P^{75}; Vg *credatis* con el S. Sobre esta mutua inhabitación del Padre y del Hijo, cf. 14,10s; 17,21. Aquí el pensamiento vuelve al v.30, afirmación que provocó la ira de los judíos.

sepáis y vayáis conociendo que el Padre está en mí y yo en el Padre».
39 Pretendían nuevamente apresarlo, pero se escapó de sus manos.
40 Se fue de nuevo al otro lado del Jordán, al sitio donde al principio
había bautizado Juan, y allí se quedó. 41 Y venían muchos a él y decían
que Juan no hizo ningún milagro, pero todo lo que dijo sobre él era
verdadero. 42 Y allí muchos creyeron en él.

---

39 La evasión de Cristo fue, por lo menos, preternatural (cf. 8,59; Lc 4,50). La intención de Juan parece clara al consignar este hecho.

Estancia en Perea. 10,40-42

Esta estancia en Perea es la misma que apuntan los dos primeros sinópticos, cuando dicen que Jesús se retiró definitivamente de Galilea (Mt 19,1; Mc 10,1). Las características son las mismas: Jesús se está en Perea. Se congrega mucha gente en torno a él, enseña y obras milagros. Muchos creen en él. Los sinópticos han omitido el ministerio previo de Jerusalén y Juan ahora omitirá el concreto de este ministerio de Perea. Se contenta con estos versos, que son una síntesis muy abreviada. A Perea ha debido de venir pasando por Betania. Así se explica que las hermanas sepan dónde se encuentra cuando enferma Lázaro.

40 *De nuevo*, la alusión es a la estancia primera, cuando empezó el ministerio público (1,28). La estancia en Perea entre la fiesta de los Tabernáculos y la Dedicación no se prueba. Que Juan aluda a la primera estancia, se ve por la segunda parte: *al sitio donde al principio*...

41 En vísperas de la pasión Juan señala el acuerdo entre la misión de Juan y la de Jesús, pero al mismo tiempo la superioridad de éste. El testimonio de Juan queda también de manifiesto por el juicio de las gentes que mejor conocían su predicación. Lo notable aquí es que se subrayan nuevamente los milagros de Jesús, base de la apologética del cuarto evangelio.

42 *Muchos* de Perea *(allí)*

CAPITULO 11

Este capítulo tiene dos partes: la más importante trata de la resurrección de Lázaro (1-44); la segunda expone la reacción de los judíos ante el milagro (45-53) y la retirada prudente de Jesús (54-56).

La narración del milagro está orientada con un marcado fin apologético y soteriológico. Jesús hace el milagro por el pueblo que le rodea, «para que crean que tú me has enviado» (11,42). Todas las circunstancias son reales: el lugar, la distancia de Jerusalén, la tumba, el nombre del muerto, el de las hermanas, el tiempo que hace que murió, el mal olor, la presencia de los judíos, las vendas. Estos pormenores podían ser desmentidos si no fueran históricos. La sobriedad de la narración, la ausencia de comentario,

11 [1] **Había un enfermo, Lázaro de Betania, aldea de María y de**

cuando Lázaro se presenta vivo (11,44), la aceptación del hecho por parte de los enemigos (11,47), la presentación pública del resucitado (12,1) confirman la realidad histórica. Los milagros del ministerio en Judea no entraban en el marco literario de los sinópticos, que han contado ya otras dos resurrecciones, la del joven de Naím y la de la hija de Jairo. Los evangelistas miran con más indiferencia que nosotros estos hechos sobrenaturales, que son corrientes en la historia bíblica y más en la de Jesús. El sentido soteriológico del milagro se contiene en aquellas palabras de Jesús a Marta: «Yo soy la resurrección y la vida» (11,25). Jesús pretende con el milagro demostrar que ha venido de parte del Padre para dar la vida a los hombres. Así resulta que cada uno de los episodios del cuarto evangelio responden al fin general del libro (20,31). Si el milagro prueba la misión divina de Jesús y su poder divino, también revela su corazón humano de buen amigo, que siente y llora (11,35). Pero su dominio sobre la sensibilidad es perfecto (11,6.14). Todo está subordinado al fin para que ha venido al mundo [1].

Podemos distinguir cuatro partes en la narración del milagro: la notificación de la enfermedad (1-16); el coloquio con Marta (17-27); el coloquio con María (28-37); la resurrección (38-44).

La enfermedad. 11,1-16

Después de presentar a Lázaro y a su familia, cuenta cómo las hermanas avisaron a Jesús de la enfermedad, y se detiene en la misteriosa conducta de Jesús ante la noticia. Jesús pretende el triunfo pasajero de la muerte para luego vencerla y que se confirmen los discípulos en la fe.

1 *Lázaro:* nombre frecuente entre los judíos, igual que Eleazar. En la forma abreviada de Lázaro sólo se encuentra aquí y en Lc 16,20. Etimológicamente significa «Dios ha socorrido». Josefo tiene hasta 23 Eleazar y un Lázaro. La tradición del episcopado de Lázaro en Francia es poco segura. *Betania:* a 15 estadios de Jerusalén (11,18), dos kilómetros y medio, en la ladera oriental del monte de los Olivos. En el Talmud se lee: *Beth-hene*, casa de los dátiles. Probablemente se interpreta *Beth Anania*, casa de Ananías. El siríaco y el árabe leen: *Beit Ania*, casa de la tristeza, miseria o depresión. Orígenes, Ambrosio, Jerónimo traducen por *casa de obediencia*. Se hallaba a unos 200-300 metros del pueblecito actual *el-Lazariyeh*, que es el *Lazarion* del tiempo bizantino. Junto a la tumba de Lázaro edificaron los bizantinos una basílica y los cruzados una abadía benedictina. Hoy se baja a la tumba por 24 escalones.

[1] Para la contemplación de este episodio cf. J. Leal, *De amore Iesu erga amicum Lazarum:* VD 21 (1941) 59-64; E. Perroy-C. H. Marín, *Cinco lecciones de confianza* (Barcelona 1942) p.7-36; W. H. Cadman, *The Raising of Lazarus (John 10,40-11,53):* StEvang p.423-34; C. Colombo, *Il triplice amore di Cristo e la psicologia di N. Signore:* Cor Iesu (Roma 1959) 307-45; M. Balagué, *La resurrección de Lázaro:* CultB 19 (1962) 16-29.

Marta, su hermana. [2]María era la que ungió al Señor con ungüento y le
enjugó los pies con sus cabellos. Su hermano Lázaro estaba enfermo.
[3] Enviáronle a decir las hermanas: «Señor, el que tú amas está enfer-
mo». [4] Jesús, cuando lo oyó, dijo: «Esta enfermedad no es de muerte,
sino para la gloria de Dios, para que el Hijo del hombre sea glorifica-
do por ella». [5] Jesús amaba a Marta, a su hermana y a Lázaro. [6] Des-
pués que oyó que estaba enfermo, se quedó aún dos días en el lugar

---

María: debe distinguirse a) *de la mujer pecadora* (Lc 7,36-50) que unge a Jesús en Galilea, probablemente en Naím, en pleno ministerio apostólico. Esta unge en Betania, seis días antes de la Pascua, y no se dice que llore ni que fuera pecadora; b) *de María Magdalena,* mencionada por los cuatro evangelios, librada de siete demonios (Lc 8,2), presente en el Calvario y en la mañana de la resurrección. Siempre es mencionada con el nombre de María Magdalena, oriunda de Magdala, en Galilea, pertenece al número de las mujeres que vienen desde Galilea (Lc 23,49), nunca se la une con Marta ni se dice que esté en Betania [2]. *Marta* significa *señora.* Debía de ser la mayor. Es quien lleva la casa. A ella llama primero el Señor.

2 *Ungió,* aoristo de historiador, con relación al tiempo en que se escribe, aunque se refiere a una unción posterior al milagro que se cuenta (12,3; cf. Mt 10,4; Mc 3,19; Lc 6,16); las dos unciones de Lc 7 y Jn 12 son distintas por las personas y por las circunstancias. En Juan no llora y unge la cabeza. Lucas, que cuenta la unción de la pecadora, cuando habla de María y Marta, las presenta sin relacionarlas con el hecho anterior [3].

Enjugó (12,3) del ungüento, no de las lágrimas, que no se mencionan.

3 Excelente jaculatoria, breve y delicada. *Non enim amas et deseris* (Ag.). Las hermanas, con el instinto fino de las mujeres, habían observado las señales externas del amor de Jesús para con Lázaro.

Jesús estaba al otro lado del Jordán (10,40). Viniendo de Jerusalén para el Jordán, pasaría por Betania y les diría adónde se dirigía.

4 La respuesta es una reflexión. Es equívoca, con dos sentidos posibles: el natural, único que comprenderían los mensajeros y que transmitirían a las hermanas, que la enfermedad no era mortal ni desembocaría en la muerte (πρὸς θάνατον), y otro sobrenatural y escondido, que no comprenderían hasta después de la resurrección. Una muerte tan para poco tiempo, no era muerte.

Para la gloria... para que el Hijo: estas dos proposiciones se explican mutuamente, ὑπὲρ indica fin, a favor de. El ἵνα puede ser final o consecutivo. De hecho existe consecución entre las dos proposiciones.

5-6 Esta aclaración de Juan era necesaria para prevenir una

[2] Es moralmente cierto que María de Betania se distingue de la pecadora y de María Magdalena. No es tan cierto que se distingan entre sí las otras dos. Cf. LAGRANGE: RB (1912) 504-32; U. HOLZMEISTER: ZKTh 46 (1922) 402-22.556-84; VD 16 (1936) 193-99; R. MORETTA: ScCatt 81 (1953) 350-370.

[3] Cf. M. ZERWICK, *Graecitas B.* n.199.

donde estaba. 7 Después dijo a los discípulos: «Vamos otra vez a Ju-
dea». 8 Dijéronle los discípulos: «Maestro, te buscaban hace poco los
judíos para apedrearte, ¿y vas otra vez allí?» 9 Contestó Jesús: «¿No
son doce las horas del día? Si uno camina de día, no tropieza, porque
ve la luz de este mundo: 10 pero si uno camina de noche, tropieza,
porque no tiene luz». 11 Dijo esto y después añadió: «Lázaro, nuestro
amigo, duerme: pero voy a despertarlo». 12 Dijéronle los discípulos:
«Señor, si duerme, sanará». 13 Jesús había hablado de la muerte, pero
ellos creyeron que hablaba del sueño. 14 Entonces Jesús les dijo cla-
ramente: «Lázaro ha muerto, 15 y por vosotros me alegro de no haber

---

falsa interpretación de la conducta de Jesús. Si Jesús se queda todavía en Transjordania, no es porque no ame al enfermo y a las hermanas. Se queda porque quiere que todo se desarrolle naturalmente y se prepare el milagro, que será para bien de todos; 11,15 da la razón psicológica y humana: Jesús se alegra de no haber estado en Betania durante la enfermedad de Lázaro. Su corazón de amigo no hubiera aguantado la enfermedad grave y la muerte del amigo, que convenía muriera para bien de todos. Jesús aquí obra como hombre y escoge el medio de la debilidad del corazón: la ausencia, la distancia. *Ille languens, illae tristes, omnes dilecti* (Ag.). Jesús no es indiferente al dolor de los amigos, pero sabe dirigirlo a nuestro verdadero bien; 11,3 usa φιλέω, amor más externo y afectivo; 11,5 ἀγαπάω, amor más espiritual, noble y señor.

8 La observación se funda en 10,39 y revela el verdadero amor de Jesús, que no retrocede ante el propio peligro. *Hace poco*, lit. «ahora». La estancia en Perea fue corta. No distamos mucho de la fiesta de la Dedicación (10,22).

9-10 El día natural equivale al tiempo de luz, el resto se llama noche. Entonces, que no existía la iluminación artificial, la diferencia entre el día y la noche era más acentuada; el peligro nocturno, mayor. Con lenguaje figurado revela Jesús cuán seguro camina siempre a su fin.

11-12 El motivo de ir a Judea era Lázaro, κεκοίμηται se emplea eufemísticamente para designar la muerte (Mt 27,52; Act 7, 60; 13,36; 1 Cor 7,39; 15,20; 1 Tes 4,13). Aquí tenía más razón el sueño aplicado a una muerte de tan corta duración. Los discípulos debieron de sospechar la muerte. Un viaje peligroso no se hace para despertar a uno. Debieron de pretender una mayor explicación.

13 La interpretación de los discípulos se puede explicar con la duda de si se trataba de la muerte o del sueño. El contraste que subraya Juan entre el pensamiento del Maestro y el de los discípulos puede inclinar a que éstos sólo pensaron en el sueño. El temor y la desgana de volver pudo influir en una interpretación tan ajena del contexto. *Del sueño*, τῆς κοιμήσεως τοῦ ὕπνου, hemos traducido por genitivo epexegético[4]. Podía ser también genitivo sujeto: el descanso que produce el sueño.

15 *El objeto* de la alegría está expresado por el ὅτι, me alegro de no haber estado allí; *el motivo*, es la fe de los discípulos. Si Jesús

[4] Cf. VD 25 (1947) 117.

estado allí, para que creáis; pero vamos a él». [16] Entonces Tomás,
llamado Dídimo, dijo a los condiscípulos: «Vamos también nosotros
para morir con él».
[17] Cuando llegó Jesús, lo encontró ya con cuatro días en el sepul-
cro. [18] Estaba Betania cerca de Jerusalén, como a quince estadios.
[19] Y habían venido muchos judíos a casa de Marta y de María para
consolarlas por su hermano. [20] Apenas oyó Marta que había venido
Jesús, salió a su encuentro, mientras que María seguía sentada en casa.
[21] Dice Marta a Jesús: «Señor, si hubieras estado aquí, no hubiera

---

hubiera estado en Betania, se hubiera conmovido, como después se conmoverá, y hubiera sanado al enfermo (11,21.32). Sin la muerte de Lázaro no hubiera existido el milagro de su resurrección, y la fe de los discípulos no se hubiera fortalecido.

16 *Tomás*, en hebreo es lo mismo que *Dídimo* en griego, o gemelo en latín.

Diálogo con Marta. 11,17-27

La sobriedad y realismo del coloquio es indicio de su historicidad. Las palabras de Marta revelan la finura de su talento y su profunda fe en Jesús. Las palabras de Jesús nos introducen en la intención soteriológica del milagro. Marta muestra una pena resignada, que no le ha quitado nada de su fe y de su amor a Jesús.

17 *Lo encontró ya con...*: lit. «lo encontró que llevaba ya cuatro»... Los funerales se hacían el mismo día de la muerte (Act 5, 6.10). Hacía cuatro días que había muerto. Como entre los judíos la parte de un día se consideraba como el día completo, es posible que el día cuarto coincidiera con la llegada de Jesús. Desde el Jordán hasta Betania podría haber 33 kilómetros. Si Jesús ha empleado poco más de una jornada y se tienen presentes los días que todavía siguió en el Jordán después de recibir la noticia de la enfermedad (11,6), es posible que Lázaro estuviera en la agonía o hubiera ya expirado cuando Jesús dijo que su enfermedad no era de muerte (11,4). Podemos suponer la impresión que harían estas palabras en las hermanas, al referirlas los mensajeros, que llegarían antes que Jesús. Con todo, no perdieron la fe en él.

18-19 *Estadios*. Cada uno equivalía a 177,6 metros. Distaba, pues, unos 2.655,90 metros. Alrededor de tres kilómetros. Así se explica que fueran muchos judíos para consolar a las hermanas. Este hecho revela también la importancia de la familia. Los judíos en Juan pertenecen a la clase directora. El duelo duraba una semana (Ecli 22,13). Las visitas de pésame remontan a la más alta antigüedad (2 Sam 10,2; 2 Esdr 10,2). La alta clase de visitantes y el número interesa para la apologética del milagro.

20 El retrato de las dos hermanas coincide con el de Lc 10, 39-40. Marta, activa, corre hacia Jesús. María sigue sentada. Es posible que la noticia la recibiera sólo Marta.

21 El hecho de que María repita la misma frase (11,32) indica que las dos hermanas habían pensado y repetido la misma frase

muerto mi hermano. [22] Pero todavía sé que cualquier cosa que pidas a Dios, te la concederá». [23] Dícele Jesús: «Tu hermano resucitará». [24] Dícele Marta: «Sé que resucitará en la resurrección del último día». [25] Dícele Jesús: «Yo soy la resurrección y la vida: quien cree en mí, aunque muera, vivirá, [26] y todo el que vive y cree en mí, no mo-

---

muchas veces en aquellos días de duelo. *Si estuviera aquí el Maestro...* Porque era verdad lo que ellas pensaban, Jesús se había ido al otro lado del Jordán y se quedó allí dos días más (11,6). Convenía que muriera y que constara bien de la muerte.

22 Marta le pide modesta y finamente la resurrección del hermano (Toledo).

23 Jesús responde afirmativamente con la misma finura, sin precisar cuándo va a resucitar Lázaro.

24 Marta sigue con la misma finura y pretende que Jesús se revele: si va a resucitar *ahora* a su hermano. Marta, como los buenos judíos, creía en la resurrección final de los muertos. Recuerda este misterio para ver si Jesús se pronuncia a favor de una resurrección más inmediata.

25-26 Jesús sigue probando la fe de Marta. En vez de pronunciarse abiertamente, se remonta a la tesis de que él tiene poder para resucitar y dar la vida. *Resurrección, vida:* tienen sentido causal, Jesús es principio de resurrección y de vida. *Yo soy* es un estilo divino, egotismo propio de Yavé. Ni Moisés ni Juan, como meros enviados de Dios, hubieran nunca usado este estilo, que revela en Jesús su conciencia de «Hijo de Dios» en sentido propio.

La vida es eterna y plena, pues supone la resurrección. La que va a dar a Lázaro es sombra de la que dará a todos los creyentes. Sólo Dios puede atribuirse este poder de resucitar y dar la plenitud de la vida. Sólo Dios puede prometer esto y sólo El puede exigir fe en este poder.

Quien cree, participio presente de sentido universal. Todo el que cree y sólo el que cree. Creer en Jesús en el contexto general del cuarto evangelio tiene sentido vital; equivale a estar unido a Jesús por la caridad y práctica de sus mandamientos. Todas las relaciones con Jesús se denominan por la fe, que es el principio. Creer es lo mismo que ser discípulo de Jesús, entregarse a su persona y a su obra. *Aunque muera* físicamente, *vivirá* por la resurrección de los muertos en el último día. *El que vive* físicamente, *no morirá para siempre,* porque su muerte física será superada por la resurrección del último día. La obra salvadora de Cristo es para todo el hombre, tal y como es, alma y cuerpo, aunque no se logra plenamente hasta el último día. La redención plena exige la resurrección de los cuerpos. En confirmación de esta promesa de vida eterna, Jesús va a obrar el milagro, como, en confirmación de que podía perdonar los pecados, curó al paralítico (Mt 9,6) [5].

[5] Toledo explica ampliamente el sentido que tiene *la vida* que Jesús promete como causa de la resurrección. Se trata solamente de la vida y resurrección propia de los justos o creyentes. De la resurrección para la vida. El mismo explica en la Annotación VI a este capítulo cómo Cristo es causa de resurrección: *a)* como Dios, que es «Señor de la vida y de la muerte»; *b)* como hombre, en cuanto *causa meritoria* de nuestra futura resurrección, según Rom 5,

rirá para siempre. ¿Crees tú esto?» 27 Dícele: «Sí, Señor, yo creo que
tú eres el Cristo, el Hijo de Dios, el que viene al mundo».
28 Dicho esto, fue y llamó a María, su hermana, y le dijo en se-
creto: «El Maestro está aquí y te llama». 29 Ella, apenas lo oyó, se
levanta rápidamente y va a él, 30 pues Jesús no había llegado todavía
a la aldea, sino que estaba aún en el sitio donde lo había encontrado
Marta. 31 Los judíos que estaban con ella en la casa consolándola,
cuando vieron a María levantarse y salir rápidamente, la siguieron,
pensando que iba al sepulcro, a llorar allí. 32 Apenas llegó María a
donde estaba Jesús, al verlo, se arrojó a sus pies y le dijo: «Señor, si
hubieras estado aquí, no hubiera muerto mi hermano». 33 Al verla
Jesús llorar, y que lloraban también los judíos que la acompañaban,

---

27 *Creo*, πεπίστευκα, perfecto de intensidad: creo firmemente. El objeto de la fe de Marta está expresado por tres títulos mesiánicos: *el Cristo, el Hijo de Dios, el que viene al mundo*. Vg *qui in hunc mundum venisti*. Marta responde indirectamente a la pregunta. Al creer en Jesús como auténtico Mesías, cree también en sus promesas de vida eterna. Marta pudo entrever en Jesús algo que trascendía la simple humanidad.

Encuentro con María. 11,28-37

A la noticia de que Jesús ha llegado a Betania, María sale de su éxtasis y corre hacia el Maestro. Se arroja a sus pies y le repite llorando las mismas palabras que le dijera Marta. Lo característico de esta escena son las lágrimas de María y de sus acompañantes, que arrancan también lágrimas a Jesús, el hombre «grande en obras y en palabras», pero que se enternece y llora ante las lágrimas de sus amigos.

30-31 El sepulcro de Lázaro estaba fuera del pueblo y en la parte oriental, la opuesta a Jerusalén, que es por donde viene Jesús, que se ha quedado en las afueras, porque quiere llegarse al sepulcro antes de entrar en la aldea. María, para ir a Jesús, seguirá la dirección del sepulcro. Sab 19,3 alude al llanto junto a los sepulcros.

32-33 María se echa a los pies y llora. Las palabras son las mismas de Marta. Bauer cita Cic., *in Verrem* V 49: «Mihi obviam venit et ita me suam salutem appellans... filii nomen implorans mihi ad pedes misera iacuit, quasi ego eius excitare ab inferis filium possem». Jesús responderá a la voz de las lágrimas, resucitando a Lázaro. *Se conmovió*, literalmente «gimió», hizo ruido. *Interior*, literalmente «espíritu». La conmoción interior se ha manifestado sensiblemente al exterior. Ante las lágrimas de María y sus acompañantes, Jesús no ha reprimido cierto sonido exterior inarticulado de conmoción interior fuerte, que trata de dominar interrogando, pero que se impone hasta llegar a las lágrimas. La

5; *c)* como hombre es también *causa eficiente instrumental* de la resurrección: la humanidad le Cristo era instrumento de la divinidad en los milagros; *d)* finalmente, como hombre es ambién *causa ejemplar* de nuestra resurrección, según Flp 3,21.

**se conmovió en su interior y se turbó 34 y dijo: «¿Dónde lo habéis
puesto?» Contestáronle: «Señor, ven y ve». 35 Y Jesús lloró. 36 Decían,
pues, los judíos: «¡Cómo lo amaba!» 37 Mas algunos de ellos decían:
«¿No podía éste, que abrió los ojos del ciego, hacer que él no muriera?»
38 Jesús, conmovido de nuevo interiormente, llega al sepulcro. Era
una cueva, y sobre ella había una piedra. 39 Dice Jesús: «Quitad la
piedra». Dícele Marta, la hermana del muerto: «Señor, ya huele;
lleva cuatro días». 40 Dícele Jesús: «¿No te he dicho que, si creyeres,
verás la gloria de Dios?» 41 Quitaron, pues, la piedra. Jesús entonces
levantó los ojos al cielo y dijo: «Padre, te doy gracias, porque me has**

---

verdadera causa de la conmoción de Jesús son las lágrimas de María y todo lo que ellas suponen.

34-35 Jesús pregunta, porque ordinariamente obra conforme a su ciencia adquirida. La respuesta se la darían las hermanas y sollozando más intensamente por el recuerdo del hermano difunto. Esta emoción intensa acaba por hacer llorar también a Jesús, verdadero hombre y verdadero amigo. Pero sus lágrimas superarán la común impotencia humana y darán la vida al muerto. Las lágrimas de Jesús son espontáneas, tranquilas, δακρύω, en oposición a las aparatosas de los judíos, κλαίω.

36-37 Los judíos mejor intencionados interpretan justamente las lágrimas de Jesús. *¡Cómo lo amaba!* Jesús llora por el amigo muerto. Maldonado tiene razón cuando dice que está convencido de que Jesús lloró por Lázaro. Influyeron las lágrimas de las hermanas. Al amor nunca le faltan las críticas. ¡No hubiera debido permitir que muriera! En esta crítica de los enemigos se reconoce indirectamente el poder de Jesús.

El hecho de la resurrección. 11,38-44

38 Los sepulcros afectaban dos formas: *a)* cámara con un banco excavado en la piedra para colocar el cadáver, precedida de una antecámara. La puerta exterior de ésta se solía dejar abierta y cerrarse la interior de la cámara con una piedra, que giraba sobre una ranura. Esta fue la forma del sepulcro de Jesús.

b) Especie de pozo con escaleras, sobre el cual se ponía una gran piedra. Así debió de ser el de Lázaro. Había *sobre* él una piedra. El sitio en que hoy se venera remonta al siglo IV. La forma actual llega a la Edad Media y tiene la forma de pozo, la forma más antigua y común en las tumbas privadas.

39 Quitar la piedra de un sepulcro era faltar al respeto a los muertos. Marta alega el motivo del mal olor. El embalsamamiento judío no era como el de los egipcios y no impedía la corrupción. Los aromas y aceite apenas servían para impedir el mal olor. Jesús rompe los usos humanos, porque sabe adónde llega su poder.

40 *Gloria de Dios* aquí significa tanto como milagro, la resurrección. En el diálogo con Marta no figura esta frase como tal. Está implícita en aquella otra: tu hermano resucitará (11,23).

41-42 Toledo y Maldonado creen que Jesús no ha orado antes. No hay más oración que esta presente. *Has escuchado,* pretérito

escuchado. [42] Yo sabía que siempre me oyes; pero lo he dicho por
esta muchedumbre que me rodea, para que crean que tú me has en-
viado». [43] Dicho esto, clamó con voz fuerte: «Lázaro, ven afuera».
[44] Salió el muerto con los pies y las manos atados con las vendas y su
rostro envuelto con el sudario. Díceles Jesús: «Desatadlo y dejadle
andar».
[45] Muchos de los judíos que habían venido a casa de María, cuan-
do vieron lo que hizo, creyeron en él. [46] Pero algunos de ellos fueron
a los fariseos y les dijeron lo que había hecho Jesús. [47] Los príncipes de
los sacerdotes y los fariseos reunieron concilio y dijeron: «¿Qué ha-
cemos? Este hombre hace muchos milagros. [48] Si le dejamos así, todos
creerán en él y vendrán los romanos y destruirán nuestro templo y
nuestra nación». [49] Pero uno de ellos, Caifás, que era sumo sacerdote

---

por futuro cierto o de anticipación. *Por esta muchedumbre*, acusativo con sentido final [6], como se explica después: *para que...* Nótese cómo Jesús no pide la resurrección. Sabe que tiene poder para ello. Sólo da gracias, para que todos vean su unión con el Padre.

43 La voz grande está en armonía con las circunstancias. Es señal de fuerza y sirve para que todos oigan y llegue al fondo de la caverna.

44 *Vendas*, especie de cinta que servía para sujetar. Se debe distinguir del *sudario*, pañuelo grande que envolvía la cara, y de la *sábana* o lienzo (19,40; 20,5-7), con que se envolvía el cuerpo [7]. *Desatadlo...* La orden de Jesús tiende a revelar la realidad de la resurrección. No es un fantasma; debe vivir entre los vivos. El hecho de que Lázaro saliera del sepulcro en aquella forma, puede argüir un segundo milagro. Sobre la fuerza de la voz de Jesús dice San Agustín: *Dominus tanta cum facilitate excitabat de sepulcro, quanta tu non excitas dormientem de lecto* [8].

La sobriedad y conciencia de historiador calla las primeras palabras de Lázaro y la impresión de los circunstantes. La leyenda suple y dice que Lázaro preguntaría si había de morir nuevamente. Jesús le respondió afirmativamente. ¿Cuánto tiempo vivió todavía Lázaro? San Epifanio dice que treinta años [9].

La reacción de los judíos. 11,45-53

La reacción de los judíos que fueron testigos del milagro fue doble. Los más *creyeron en él. Algunos*, es decir, los menos, no creyeron, sino que fueron en plan de acusar a Jesús a sus compañeros del sanedrín [10]. *¿Qué hacemos?* No es deliberativo, que estaría en subjuntivo. Invita a reflexionar sobre las consecuencias de su debilidad o transigencia con Jesús. *Nación*, ἔθνος, prácticamente coin-

[6] Cf. M. Zerwick, *Graecitas* n.82.
[7] Cf. A. Vaccari: MiscBU p.375-86.
[8] *In Ioh. tract.* 49, in Io 11,9.
[9] *Haer.* LXVI 34.
[10] El v.45 se puede traducir doblemente: *a)* muchos de los judíos *que* habían venido a Betania; *b)* muchos de los judíos, *los que habían* venido... *Todos* los que vinieron creyeron. Así Knabenbauer, Lagrange. Parece más probable que Juan distingue entre los mismos que habían venido.

**aquel año, les dijo: «Vosotros no entendéis nada, [50] ni comprendéis
que os conviene que muera un solo hombre por el pueblo, y no que
toda la nación perezca». [51] Esto no lo dijo por sí propio, sino que, sien-
do sumo sacerdote aquel año, profetizó que Jesús había de morir por
el pueblo, [52] y no sólo por el pueblo, sino también para reunir en uno
a todos los hijos de Dios dispersos. [53] Y desde aquel día determinaron
matarlo.**

**[54] Por eso Jesús no andaba ya en público entre los judíos, sino que
se fue de allí a la región cercana al desierto, a una villa llamada Efrén,
y moraba allí con los discípulos. [55] Se acercaba la Pascua de los judíos,
y subían muchos de la región a Jerusalén para purificarse antes de la
Pascua. [56] Buscaban, pues, a Jesús y se decían en el templo los unos
a los otros: «¿Qué os parece? ¿No ha venido a la fiesta?» [57] Los prínci-
pes de los sacerdotes y los fariseos habían mandado que, si alguno
sabía dónde estaba, lo denunciase para prenderlo.**

---

cide con λαός, pueblo. Caifás fue sumo sacerdote desde el año 18 hasta el 36. *Aquel año* tiene sentido afirmativo, no exclusivo. *Concilio*, sin artículo. Tal vez porque no se trata del sanedrín o concilio pleno y oficial. Parece que muchos no eran partidarios de matar a Jesús. Así se explica la respuesta violenta y resuelta de Caifás. *Profetizó* es lo mismo que «hablar en nombre de Dios» y corresponde a *no lo dijo por sí propio*. Caifás, como sumo sacerdote, sin saberlo, anunció lo que de hecho iba a suceder, según los planes de Dios, aunque no por los motivos políticos y naturales que él veía. Juan constata un hecho, no formula teoría ni dice que Caifás estuviera realmente inspirado. En su consejo humano y oficial, ve el consejo divino, interpretando así teológicamente la historia. En los planes humanos de Caifás el evangelista ve el anuncio de la salvación de los judíos y de todos los hombres, el nuevo pueblo o Israel de Dios. *Hijos de Dios* son todos los llamados al cristianismo, las ovejas que el Padre entrega a Jesús (10,15-16).

En el retiro de Efrén. 11,54-57

54 *Efrén*, la actual et-Taiybe, unos 19 kilómetros en línea recta al norte de Jerusalén. No estaba en el mismo desierto, sino *cerca*. El terreno montañoso que la separa del valle del Jordán puede llamarse desierto. Hoy se llama esta región *el-barriyeh*, desierto [11].

55 *Se acercaba*, cf. 2,13; 6,4. Esta es la tercera explícita, que menciona Juan. Para la cuarta implícita, cf. 5,1. *Purificarse*, según Núm 9,13. Cf. Jn 18,28.

CAPITULO 12

El centro de este capítulo es la entrada triunfal en Jerusalén. Precede la cena de Betania (1-11). Sigue la entrada triunfal del domingo (12-19) y el episodio de los griegos (20-36), que da ocasión

[11] Cf. A. Fernández, *Vida de J. C.* p.466-7; *Problemas de topografía palestinense* (Barcelona 1936) p.134-38.

12 [1] Seis días antes de la Pascua llegó Jesús a Betania, donde estaba

---

a Juan para explicar la incredulidad de los judíos (37-43). Unas palabras de Jesús resumen el origen divino y el sentido salvador de su misión (44-50).

La unción de Betania. 12,1-11

Este episodio puede servir para ver las maneras propias de cada evangelista. Lucas omite la cena y la unción, porque ya contó otra escena parecida en pleno ministerio galileo. Los dos primeros sinópticos narran la cena y la unción, pero la desplazan al miércoles que sigue al domingo de Ramos. El motivo de este desplazamiento puede encontrarse en lo que dice Mc 14,1.10. *Dos días después* era la Pascua y los Azimos. Los príncipes... buscaban la manera de prenderle...; *entonces Judas... se fue a los príncipes...* Es decir, *dos días antes* de la Pascua se reúnen los judíos para ver el modo de prender a Jesús y *entonces* Judas se ofrece para entregarlo. Con motivo de este ofrecimiento cuentan la cena de Betania, en que Judas se había resuelto a entregar a Jesús.

La unción de Betania es distinta de la unción de la pecadora (Lc 7,36...). Las circunstancias de lugar, de tiempo, el diálogo subsiguiente difieren mucho. No existe motivo para pensar que María de Betania fuera pecadora. Ya hace tiempo que está muy unida con Jesús (Lc 10,38-42; Jn 11,1-33). Que Mt 26,7 y Mc 14,3 mencionen sólo la unción de la cabeza y Jn 12,3 sólo la de los pies no es motivo para distinguir dos hechos. La unción se extendió a los pies y a la cabeza, como era costumbre en Oriente, y cada tradición nos ha conservado una parte. Jn 12,4 atribuye expresamente a Judas la crítica contra María (12,2-3), mientras que Mt 26,8 y Mc 14,4 hablan de los discípulos en general y también callan el nombre de María (Mt 26,7; Mc 14,3). Esto está muy conforme con las maneras propias de Juan, que es siempre detallista y concreto, mientras que Mateo, sobre todo, es muy genérico.

1 *Seis días*... Juan ha concretado muy bien las jornadas de la última semana (12,12; 13,1; 18,28; 19,31), como hizo con las de la primera (1,19-2,1). Las dos terminan con la manifestación de la gloria de Jesús. Como *la Pascua* hay que ponerla, según Jn 18,28; 19,21, en el Viernes Santo por la noche, el sexto día hacia atrás debe ser el sábado anterior. *Llegó* se une expresamente con los seis días antes de la Pascua. Los judíos no viajaban en día de sábao. Jesús pudo llegar la tarde del viernes o pernoctar al aire libre y muy cerca de Betania y entrar el sábado en la aldea. Jesús no era escrupuloso en la observancia del sábado. Consta que ha viajado en día de sábado, cuando el episodio de las espigas (Mt 12,1; Mc 2,23; Lc 6,1). La intención de Juan es fijar la cronología de la cena, más que la de la llegada a Betania, porque es el centro de la narración.

Lázaro, a quien había resucitado de entre los muertos. 2 Y le dieron
allí una cena. María servía y Lázaro era uno de los que estaban con él
a la mesa. 3 María tomó una libra de perfume de nardo legítimo, de
gran precio, ungió los pies de Jesús y los enjugó con sus cabellos. El
aroma del perfume llenó la casa. 4 Judas Iscariote, uno de los discípu-
los, el que le había de entregar, dijo: 5 «¿Por qué no se ha vendido este
perfume en trescientos denarios, y se hubieran dado a los pobres?»
6 Esto lo dijo, no porque se preocupase de los pobres, sino porque era
ladrón, y, como tenía la bolsa, robaba lo que en ella había. 7 Y Jesús

---

2 *Le dieron una cena,* δεῖπνον, banquete de la tarde. ¿Quién lo dio? Los sinópticos hablan de Simón el Leproso (Mt 26,6; Mc 14,3) y Juan habla de Lázaro como comensal, no como hospedador. El hecho de que María ayudara en la mesa se explica si las familias estaban muy unidas.

3 *Una libra,* algo más de 300 gramos. *Legítimo,* πιστικῆς, literalmente «digno de fe», genuino; derivado de πίστις, fe. Otros derivan de πίνω, beber, nardo líquido. Otros creen que es una clase de nardo «Nardostachys Jatamansi», que en la India se llama «picita», que traduciría literalmente el griego. La Vg traduce *nardi pistici* aquí y *nardi spicati* en Marcos. En el griego vulgar (Juan y Marcos) significa genuino, auténtico, digno de fe [1]. *Enjugó* para extender y secar el líquido del perfume. No se habla de lágrimas aquí. Los sinópticos hablan de un frasco de alabastro que se derrama (Mateo) o quiebra (Marcos). Así se explica que el perfume *llenara la casa.*

4-5 Por el perfume y el alabastro Judas calcula 300 denarios. Con 200 se podía dar de comer a 5.000 hombres (6,7). El jornal diurno era de un denario (Mt 20,2). María se ha gastado el jornal de un año. Con respecto a Jesús siempre encontramos los dos extremos: el de suprema entrega y generosidad, que representa María, y el de la miseria e indignación, que representa Judas, el cual parece que tomó hoy la resolución de entregar al Maestro.

6 Judas cubre su avaricia con velo de caridad. Juan, que suele interpretar los gestos y las palabras de sus personajes, se encarga de revelar la verdad de los móviles del traidor, que se perdió por su avaricia.

7 *Que lo guarde,* subjuntivo aoristo. Otra lectura: *ha guardado.* El sentido no es claro. El pronombre neutro *(lo)* se refiere gramaticalmente al ungüento; τηρέω es guardar, reservar y observar. ¿Cómo puede guardar un ungüento que ha derramado y cuyo frasco ha roto? El sentido lo ha dado muy bien Mc 14,8: «se ha adelantado a perfumar mi cuerpo para la sepultura». Jesús acepta la unción de María en orden a su próxima muerte. La interpretación de la unción se la da Jesús. El es quien guarda el ungüento de un modo afectivo en orden a su sepultura y quiere que María lo proyecte hacia ese día cercano.

[1] Cf. R. Köbert, *Nardos Pistike-Kostnarde:* B 29 (1948) 279-81.

dijo: «Déjala, que lo guarde para el día de mi sepultura. [8] Porque a los pobres siempre los tenéis con vosotros, pero a mí no siempre me tendréis». [9] Como una gran muchedumbre de judíos se enteró de que estaba allí, vinieron, no por Jesús únicamente, sino también por ver a Lázaro, a quien había resucitado de entre los muertos. [10] Por esto los príncipes de los sacerdotes determinaron matar también a Lázaro, [11] porque muchos judíos se separaban de ellos por su causa y creían en Jesús.

[12] Al día siguiente la turba numerosa que había venido a la fiesta, cuando oyó que Jesús venía a Jerusalén, [13] tomó ramos de palmeras y salió a su encuentro, clamando: «¡Hosanna!, bendito el que viene

---

8 La razón confirma veladamente la próxima muerte de Jesús. *Tendréis,* literalmente «tenéis». Presente con sentido de futuro. Dt 15,11 dice que los pobres no faltarán en Israel, por esto recomienda la generosidad con ellos. La caridad con los pobres es de siempre; con los muertos es de ocasión.

9 *Judíos* aquí se refiere al pueblo devoto, que había venido a Jerusalén para la Pascua y a los mismos habitantes de Jerusalén. No tiene el sentido ordinario de enemigos de Jesús.

10 Los príncipes de los sacerdotes con los fariseos quisieron prenderlo en 7,32.45. Su plan se afianza en 11,47-53 y ahora se orienta contra Lázaro, la prueba fehaciente del poder de Jesús.

11 *Se separaban,* ὑπῆγον, significa que muchos judíos dejaban el viejo judaísmo para hacerse discípulos de Jesús (cf. 6,67). Sobre la fe en Jesús de muchos judíos, cf. 2,23; 11,45.

La entrada triunfal en Jerusalén. 12,12-19

Se encuentra también en los tres sinópticos (Mt 21,1-11; Mc 11,1-11; Lc 19,29-38) y con más pormenores. Juan subraya el sentido mesiánico del episodio (v.13) y cómo los discípulos no se dieron cuenta de ello hasta más tarde, cuando Jesús fue glorificado (v.16).

12 *Al día siguiente,* cf. 1,29; 12,1. Si la cena de Betania fue en sábado, estamos en el domingo inmediato, cinco días antes de la Pascua. *Turba numerosa:* Josefo dice que el número de judíos que tomaron parte en la Pascua en tiempo de Cestio Galo llegó a 2.700.000. *Oyó,* ἀκούσαντες, construcción *ad sensum.*

12-13 En 1 Mac 13,51 las palmas tienen, como aquí, un sentido de triunfal recepción. Βαΐα τῶν φοινίκων es pleonástico. βαΐον es ramo de palma y φοῖνιξ es palma. En la fiesta de los Tabernáculos y en la Dedicación se usaban también palmas. Burkitt considera esta entrada de Jesús como una nueva Dedicación [2]. *Hosanna,* transcripción literal del arameo, que en el salmo 118,25 los LXX traducen por σῶζον δὲ, *salva quaeso.* Era frase popular, usada en la cena pascual y en las grandes fiestas. Siempre que se recitaba el Hallel. La transcripción antigua y genuina es *ósanna.* Muchos manuscri-

[2] JTSt 17 (1916) 139-49; E. D. Freed, *The Entry in to Jerusalem in the Gospel of John:* JBLit 80 (1961) 329-38; D. M. Smith, *John 12ss and the Question of John's Use of the Synoptics:* JBLit 82 (1963) 58-64.

**en nombre del Señor y el rey de Israel». [14] Jesús encontró un pollino
y montó en él, como está escrito: [15] «No temas, hija de Sión. He aquí
que tu rey viene montado en un pollino». [16] Sus discípulos no com-
prendieron esto al principio, sino cuando Jesús fue glorificado. En-
tonces recordaron que esto que le habían hecho se había escrito de él.
[17] La gente que estaba con él cuando llamó a Lázaro del sepulcro y lo
resucitó de entre los muertos daba testimonio. [18] Por esto la turba salió
a su encuentro, porque habían oído que él había hecho aquel milagro.**

---

tos latinos transcriben también *ozanna, osaanna, ossanna.* En Juan hay dos manuscritos de la Vg que transcriben *hossanna.* En Mateo y Marcos todos omiten la *h.*

Bendito... palabras del sal 118,26. Juan lee como los LXX, al igual que Marcos. *En el nombre,* con la autoridad y misión del Señor, para la obra de Dios. *Y el rey...* según B S. Omiten la conjunción D O. Se trata de dos títulos mesiánicos. La mención del rey de Israel en Juan depende de Zac 9,9, que cita en el v.15. Cf. 1,49; 18,27; 19,19. Bernard une así: «Bendito en el nombre del Señor el que viene».

14 Omite cómo Jesús ha encontrado el pollino. Cf. Mc 11,17. *Pollino,* ὀνάριον es un hap. leg. en el NT, corresponde al πῶλον ὄνου del v.15.

15 La cita de Zac 9,9 en el TM y en los LXX tiene «alégrate mucho», en vez de «no temas». Es posible que Juan cite de memoria y al sentido, influenciado por otros pasajes similares que tienen *no temas,* como sinónimo de «alégrate» (Is 40,9). *Hija de Sión* = Jerusalén. El hebreo usa el femenino en los colectivos.

16 *No comprendieron.* Puede tener sentido de penetrar, conocer bien. Algo vieron, no todo el alcance y, sobre todo, que se estaba cumpliendo una profecía mesiánica. *Glorificado,* después de la resurrección y ascensión (cf. 7,39; 12,23; 15,26; 16,13). Tenemos aquí un caso más de la interpretación teológica de los hechos. Juan usa más los testimonios del AT en las narraciones que en los discursos.

17-18 Conviene distinguir dos tiempos: *a)* uno general, que va desde la resurrección de Lázaro hasta el domingo de Ramos. A este tiempo se refiere el v.17; *b)* otro particular, el domingo de Ramos. A éste se refiere la turba que sale a recibir a Jesús (v.18). Juan explica así por qué ha salido tanta gente: porque los testigos de la resurrección de Lázaro habían hecho campaña a favor del Taumaturgo. *Daba testimonio:* proclamaba lo que habían visto.

19 *Adelantamos,* literalmente «adelantáis». Cada uno decía a los otros. Tal vez los fariseos hablan así a los príncipes, que tienen el poder. *Veis* en indicativo. Puede ser también imperativo: *ved.*

Todo el mundo, omiten el adjetivo *todo* B S. Es un arameísmo, que ha pasado a nuestras lenguas para indicar mucha gente (cf. 7,4; 14,22; 18,20).

19 Los fariseos se dijeron: «Veis que no adelantamos nada. Todo el
mundo se va detrás de él».
20 Había unos griegos de los que habían subido para adorar en la
fiesta. 21 Estos se presentaron a Felipe, que era natural de Betsaida de
Galilea, y le rogaban diciendo: «Señor, queremos ver a Jesús». 22 Fe-
lipe va y habla con Andrés, y los dos juntos fueron a decírselos a Jesús.
23 Jesús les dijo: «Ha llegado la hora en que el Hijo del hombre va a

---

Los griegos desean hablar con Jesús. 12,20-36

Este episodio cierra los hechos que Juan narra en la parte que dedica al ministerio público. Se puede considerar como el puente entre el ministerio y la pasión y resurrección. Los autores no están de acuerdo sobre el momento preciso en que debe situarse. Wescott y Durand lo retrasan hasta el Martes Santo, cuando Jesús se retira de Jerusalén (12,36), separándolo así del domingo de Ramos. El evangelista no precisa y podía haber cerrado el ministerio con este episodio para simbolizar la relación del evangelio con el mundo griego y gentil. La tremenda paradoja del v.25 tendría especial sentido aplicada al juicio que le merece a Cristo el ideal que tienen los griegos sobre la vida. Para ellos el ideal de la vida y del hombre estaba en el logro del placer terreno y de la propia personalidad temporal. Para Cristo está en la renuncia del tiempo y de la propia vida temporal. Cristo en la cruz va a implantar este ideal trascendente entre todos los hombres, ya sean judíos o gentiles (12,32). La mayoría de los autores unen estos versos con la entrada solemne del domingo, y el discurso lo aplican a todos los oyentes. El título de Hijo del hombre (v.23) no se comprende si habla sólo a los griegos, como tampoco la revelación que hace de su interna emoción (v.27). La obra y el verdadero triunfo del Mesías estaba en su muerte y no en el reinado político y exterior con que sueña la turba que hoy le aclama.

20-22 *Griegos*, de estirpe no judía. Gentiles iniciados en el culto del verdadero Dios, los prosélitos, piadosos o temerosos de Dios (Act 13,43.50; 16,14; 17,4.17; 18,7...), distintos de los helenistas (Act 6,1; 9,29), que eran judíos de la Diáspora. Eusebio (HE I,13) consigna una vieja tradición que los hace enviados del rey Abgar. Galilea estaba más relacionada con los gentiles. Tal vez por esto conocerían a Felipe, que hablaría bien el griego. Felipe y Andrés figuran con frecuencia en el cuarto evangelio, tal vez porque eran bien conocidos en los medios del Asia Menor, donde Juan escribe. *Ver* tiene sentido amplio, tratar, conversar. Es de suponer que Jesús los recibiría. El deseo de los griegos gentiles debió de extrañar a los discípulos. Por esto Felipe consulta con Andrés. Cuando Juan escribe, ve en este episodio el alcance universal del Evangelio y su aceptación entre los gentiles.

23 *El Hijo del hombre:* cf. 1,51; 3,13.14; 5,27; 6,53.62; 8,28; 9,35; 12,34; 13,31. *Siempre* es una autodesignación de Jesús, relacionada con su gloria y origen celestial. *La hora* anunciada frecuentemente (2,4; 7,30; 8,20; 13,1; 17,1), la hora de su glorificación me-

ser glorificado. 24 En verdad, en verdad os digo: si el grano de trigo
arrojado a la tierra no muere, se queda solo; pero si muere, produce
mucho fruto. 25 Quien ama su vida, la pierde; y quien la odia en este
mundo, la conservará para la vida eterna. 26 Si alguno quiere servirme,
que me siga; y donde yo esté, allí estará también mi servidor; si al-
guno me sirve, mi Padre lo honrará. 27 Ahora mi alma está turbada.
¿Qué diré? Padre, líbrame de esta hora. Pero para esto he venido
a esta hora. 28 Padre, glorifica tu nombre». Se oyó una voz del

---

diante su muerte. La muerte glorifica a Jesús (cf. 11,4; 13,31). Es la idea que sugiere la elevación, designando la crucifixión (3,14; 8,28; 12,32.34).

24-25 Por vía de comparación, no de alegoría, explica la condición del triunfo y fruto del Mesías. Como el grano muere para fructificar, así el Mesías. Esta ley particular del Mesías se extiende después a sus discípulos [3]. *Su vida,* literalmente «su alma», *nefes* en hebreo designa a todo el ser del hombre. Puede traducirse por el pronombre personal: quien *se* ama *a sí mismo. Odiar* con el sentido hebreo de estimar en menos, posponer. *Este mundo* se contrapone a *vida eterna,* lo presente y lo porvenir, lo temporal y lo eterno, lo sensible y lo espiritual (cf. Mt 10,38; 16,25; Mc 8,35; Lc 9,24; 17,33).

26 *Servir* [4] a Jesús es *seguirlo* por el camino de la cruz (cf. Mt 16,24; Mc 8,34; 9,35; 10,43-5; Lc 22,26). *Donde yo esté,* en la gloria del Padre (cf. 14,3; 17,24). *Honrará* equivale a premiar por haber sido discípulo de Cristo (cf. Mc 10,30.35-45).

27 *Mi alma, nefes,* yo. Con sentido personal. *Turbada,* cf. 11,33. Emoción dolorosa ante el cáliz de la pasión cercana. *¿Que diré?,* subjuntivo deliberativo. *Padre... hora.* Sin interrogación con W-H, Merk, Bover, Nestle, Bernard, Durand, Knabenbauer, Fillion, Maldonado. Muchos modernos (Zahn, Calmes, Tillman, Lagrange, Prat, Joüon, Braun, Bauer, Vogels, Mollat, Dorado) optan por la interrogación: «¿Padre, líbrame de esta hora?». La forma gramatical respondería así al contexto. De hecho la voluntad absoluta de Jesús no es la de evadir la hora de la pasión. Esta frase continúa, pues, la interrogación y la lucha en el interior de Jesús. *Para esto,* para entregar mi vida. Acepta la muerte para la cual ha venido (3,1s; 18,11; 19,30). Jesús no pide aquí librarse de la muerte. Sabe que ésta es su vocación.

28 Su oración se limita a pedir un nuevo testimonio de su unión con el Padre, una señal a favor de los incrédulos (cf. 11,42).

Tu nombre, semitismo que designa la persona misma del Padre. Jesús se ofrece a morir para glorificar al Padre. La muerte del Hijo revela la caridad del Padre (3,16.17; 1 Jn 4,9.10). El principio que rige la vida de Jesús es la gloria y obediencia al Padre (7,18; 8,50). Pocos manuscritos y la boh. leen: glorifica al Hijo. *He glorificado...* está omitido el complemento, que gramaticalmente

[3] Cf. J. Pujiula, *Comentario científico a los v. 24.25 de Jn XII:* Ibérica 40 (1933, II) 62-4. E. Rasco, *Christus, granum frumenti (Jn 12,24)*: VD 37 (1959) 12-25.65-77.

[4] Cf. P. H. Boulton, *Διακονέω and its Cognates in the Four Gospels:* StEvang p.415 22.

cielo: «Ya he glorificado y glorificaré de nuevo». [29] La turba presente
que oyó, decía que había sido un trueno; otros decían: «Un ángel
le ha hablado». [30] Jesús dijo: «Esta voz ha venido, no por mí, sino por
vosotros. [31] Ahora es el juicio de este mundo: ahora va a ser expul-
sado el príncipe de este mundo. [32] Y yo, levantado de la tierra, atraeré
a todos los hombres a mí». [33] Esto lo dijo refiriéndose a la muerte de

---

se refiere *al nombre* del propio Padre. El propio Padre ha glorificado su nombre por las obras que Jesús ha hecho en nombre y por poder del Padre (cf. 5,36; 10,38; 11,4.40; 14,10). *Glorificaré de nuevo,* por la personal glorificación de Jesús, en particular por su resurrección y ascensión, por la misión del Espíritu Santo (cf. 17,1; 14,12).

Y οὖν, como señal de que la oración había sido escuchada. Relaciona la voz con la oración. Esta voz tiene su parecido con la de la transfiguración, donde también se alude a la pasión (Lc 9,31). Es frecuente en la Escritura esta voz del cielo (Dan 4,38; Mc 1,11; Act 9,4; 11,9); desde la nube Mc 9,7. Desde el tiempo de los tannaítas se emplea la frase *bath qol,* hija de la voz, para significar una voz venida del cielo, una voz divina, que aparece en muchas historias rabínicas. En la literatura rabínica *bath qol* es un substituto imperfecto de la profecía. En el NT equivale a la auténtica profecía, a la verdadera palabra o comunicación de Dios.

29-30 Los presentes oyeron el ruido de la voz, pero no entendieron el sentido. Por esto se dividen los pareceres. Unos hablan de un trueno, otros de un ángel que se ha comunicado con Jesús, el cual les explicó el sentido. Se trataba de un nuevo testimonio del Padre para que creyeran en el Hijo (cf. 11,42). Reconoce así el carácter sobrenatural de la voz.

31 *Juicio,* semitismo equivalente a condenación. *Mundo* con sentido peyorativo, los enemigos de Dios y del Mesías. Todas las criaturas rebeldes a Dios y a su enviado (cf. 7,7; 8,23). De hecho el mundo se condena a sí mismo, por su rebeldía e incredulidad (3,17; 4,42; 12,47). *Expulsado,* literalmente «expulsado fuera». Fórmula habitual en Jn 6,37; 9,34.35; 15,6. Muchos manuscritos de la VL, de la sir. sin. sahíd. con el Crisóstomo leen: arrojado abajo. La muerte de Jesús arrojará definitivamente a Satanás lejos del cielo (Ap 12,7; 20,1-6; Lc 10,18), le quitará su poder y libertará a los hombres (Col 1,13). *El príncipe...* Satanás (14,30; 16,11), a quien Pablo llama el dios de este mundo (2 Cor 4,4; Ef 2,2; 6,12). *Este mundo,* se contrapone al mundo del Mesías y tiene sentido peyorativo. *Ahora,* cf. v.27. Tiene sentido enfático. Designa el momento de la crisis más trascendental, la muerte del Mesías.

32-33 *Levantado,* alude a la crucifixión, principio de la gloria y acción salvadora de Jesús. *Todos los hombres,* así griegos como judíos. En la cruz se revelará como «el salvador del mundo». Los griegos, que querían verlo, lo verán en la gloria de su cruz. Este mismo sentido tiene la cita de Zacarías en 19,37. En 6,44 el Padre atrae los hombres hacia Jesús. Pero las acciones del Padre son acciones del Hijo (5,19). Late aquí el poder misterioso y la fuerza de la cruz, de que hablará Pablo (1 Cor 1,24.25).

**que había de morir. 34 La turba replicó: «Nosotros sabemos por la
ley que el Mesías vivirá siempre: ¿Cómo dices tú que es necesario
que el Hijo del hombre sea levantado? ¿Quién es este Hijo del hom-
bre?» 35 Jesús les dijo: «Todavía un poco de tiempo estará la luz entre
vosotros. Caminad mientras tenéis la luz, y que no os sorprenda la
obscuridad: el que camina en la obscuridad, no sabe adónde va.
36 Mientras tenéis la luz, creed en la luz, para que seáis hijos de la luz».
Dijo estas cosas Jesús y se marchó, desapareciendo de su vista.
37 Aunque hizo tan grandes milagros delante de ellos, no creían**

---

34 *Por la ley,* por la Escritura en general, cf. 1,34. *Vivirá siempre.* Is 9,6; Sal 109,4; Dan 7,1-4; Sal 88,37 hablan de un reino eterno del Mesías[5]. Pero los judíos no supieron conciliar esta teología de la gloria con la teología de la cruz. *Hijo del hombre,* título que Jesús se ha dado a sí propio en el v.23. La gloria circunda siempre al Hijo del hombre. Los judíos no pueden comprenderlo humillado.

35-36 *Estará,* lit. «está». Presente con sentido de futuro. *La Luz,* con sentido personal. Es el mismo Jesús (1,9; 8,12; 9,5). Se refiere a la presencia visible del Mesías y a su ministerio personal, que pronto va a terminar. *Caminad,* es una exhortación a hacerse discípulos de Jesús, a creer en él, aprovechando los últimos destellos de su ministerio personal. *El que camina en la obscuridad...* puede referirse, como un refrán, al orden natural. La aplicación es del orden sobrenatural y mesiánico. *La obscuridad* o tinieblas tienen un sentido moral (cf. 1,5). *Caminar* se emplea con relación a la luz y a las tinieblas (cf. 8,12; 11,9.10). *Hijos de la luz,* cf. Ef 5,8. El creyente se une a Cristo y se convierte también en luz (cf. 4,14). Es un hebraísmo para indicar la participación de una cualidad. Hijo de muerte, es hombre mortal; hijo de ira, es hombre digno de castigo. *Se marchó...,* cf. Mc 11,11; Mt 21,17. De hecho volvió a Jerusalén el lunes y el martes. En Juan se cierra el ministerio público con esta frase, cargada de simbolismo moral.

La incredulidad de los judíos. 12,37-43

Es un gran misterio para Juan y Pablo. Estaba prevista en la Escritura (38-41) y tiene su explicación psicológica en el respeto humano (42-43). Juan muestra interés por explicar el hecho de la incredulidad, que tiene una explicación psicológica (3,19-21; 5,44; 7,17; 8,41.44-47; 12,10.11) y otra sobrenatural (6,44-45.65; 10,26).

37 Por la tercera persona del verbo *(hizo)* se ve claro que es el evangelista quien habla comentando. *Tan grandes,* τοσαῦτα, el adj. sing., significa magnitud; en plural, como aquí, puede significar número, cantidad y grandeza también. En el contexto presente significa más bien grandeza. Juan cuenta pocos milagros en número, pero grandes y escogidos. Para el número usa πολλά (20,30). *De ellos,* los judíos, en general; los dirigentes, en particular.

[5] Cf. W. C. Van Unnik, *The quotation from the Old Testament in John 12,34:* NT 3 (1959) 174-179.

en él, [38] para que se cumpliere aquel dicho del profeta Isaías: «Señor, ¿quién ha creído a nuestra palabra? Y el brazo del Señor, ¿a quién se ha revelado?» [39] No podían creer, porque también había dicho Isaías: [40] «Ha cegado sus ojos y ha endurecido su corazón, para que sus ojos no vean y sus corazones no entiendan y se conviertan y los sane».

Los milagros fueron públicos. *Milagros*, lit. «señales». Se refiere, ante todo, a las obras sobrenaturales (2,11.18.23; 3,2; 4,48...), pero no se excluye ni la doctrina ni la propia vida de Jesús (v.45).

38 El texto es de Is 53,1, citado también por Rom 10,16. El mensaje de Isaías relativo al Siervo de Yavé paciente y que expía los pecados del pueblo es rechazado por sus contemporáneos, aunque iba a ser la gran obra del poder o brazo de Yavé. Juan ve también profetizada la incredulidad de los contemporáneos de Jesús.

Para que, ἵνα puede tener sentido final o consecutivo [6]. En la mentalidad bíblica la acción libre de las causas segundas se atribuye a Dios, en cuanto la permite o prevé. Por esto el sentido real de la frase es de mera constatación de un hecho histórico. Dios no pretendió la incredulidad de los judíos. Si la profetizó fue porque iba a suceder libremente. En nuestra mentalidad occidental hubiéramos hablado en forma más indicativa: «Con esto se cumplió...»

A nuestra palabra, τῇ ἀκοῇ, el mensaje del profeta en su contenido. Lo que se oye expresado activamente, por la acción de oír (cf. Mt 4,24; 14,1; 24,6; Rom 10,16.17; Gál 3,2.5; 1 Tes 2,13). *El brazo* es hebraísmo para expresar el poder de Dios. El mensaje del profeta sobre el Siervo de Yavé era en su futura realización la gran obra de Dios. Al quejarse Isaías de la incredulidad de sus contemporáneos anuncia típicamente o según el sentido pleno de sus palabras la incredulidad de los contemporáneos de Jesús [7].

39-40 Dios *hace*, en el lenguaje de la Escritura, lo que *permite*. *Para que*, con sentido consecutivo o efectivo. *Ojos* corresponde a *corazones*, como *cegar* corresponde a *endurecer*. El corazón en el lenguaje bíblico equivale a la «mente» de los griegos, sede de la inteligencia y, en general, de la vida interior superior. *No podían creer*, como consecuencia de su voluntaria ceguera y endurecimiento. Todo un proceso psicológico e histórico íntimamente trabado: voluntariamente se ciegan y endurecen por sus pecados personales; del endurecimiento voluntario se sigue práctica y psicológicamente la incredulidad; de la incredulidad, también voluntaria, se sigue que no se pueden convertir ni recibir la salud de Yavé. *Ver y entender* se corresponden por identidad, como *convertirse* y *ser sanados*. Como buen hebreo, impregnado en el lenguaje de la Escritura, Juan no plantea ni resuelve un problema psicológico; presenta, más bien, una mirada religiosa sobre el hecho histórico de la ineficacia de los milagros de Jesús. La explicación la encuentra en Is 6, 9.10. Es la misma explicación de Rom 9,11ss. En el texto original de Is 6,9-10, que citan también Mt 13,13-16; Act 28,25s, aunque la forma hebrea *hifil* indica de por sí causalidad, también puede

[6] Cf. M. Zerwick, *Graecitas biblica* n.245.
[7] Cf. San Agustín: ML 52,1276.

41 **Esto lo dijo Isaías, porque vio su gloria y habló de él.** 42 **Sin embar-
go, aun de entre los príncipes, muchos creyeron en él, pero por causa
de los fariseos no confesaban, para no quedar fuera de la sinagoga.**
43 **Amaban más la gloria de los hombres que la gloria de Dios.**

---

significar mera ocasión y permisión. Los semitas no distinguen entre la causalidad estricta y la mera ocasión o permisión (cf. Ex 9,2; Dt 2,30).

No podían ha sido explicado diversamente: *a)* los Padres griegos no querían creer; *b)* los Padres latinos con Ag. no podían moralmente. Se trata de un hecho histórico-religioso y se atiende al conjunto del pueblo, que de hecho no creyó. Fue tanta la dificultad, por sus prejuicios y malas obras, que de hecho no fue superada por la mayoría (cf. 3,19-21; 12,42).

El texto de Isaías está citado libremente y según el TM. En los LXX el endurecimiento se atribuye a los mismos judíos (cf. Act 28,27.28; Mt 13,15). Juan atribuye el endurecimiento de los judíos a Yavé, endurecimiento pasado que persevera en el presente, τετύφλωκεν. Los teológos explicarán cómo se puede atribuir a Dios la obcecación de los judíos [8]. Basta la idea general de que Dios hace todo lo que permite o da ocasión en alguna forma, según el lenguaje de la Escritura.

41 *Porque,* ὅτι con B S C L 33 579 W O y las ediciones críticas. Leen *cuando* la Vg, V-Lat TA K. La visión de Is 6,1.5 se refiere a la majestad y divinidad de Yavé. Juan la interpreta como una visión profética de la misma divinidad del Logos encarnado. De hecho la gloria de Yavé es la misma gloria del Logos encarnado (1,1.14). Juan no tiene dificultad en hablar de Jesús como de Dios, aunque lo distingue del Padre en todo el evangelio. Desde toda la eternidad está con el Padre (1,1). Por esto se ha revelado a Isaías en su forma de Dios, en su gloria, antes de la misma encarnación. Isaías ha visto que la gloria de Dios llenaba el templo (6,1). Isaías ha podido hablar de Jesús porque ha visto su gloria.

42-43 Que la imposibilidad de creer en Jesús no era absoluta, se ve por el hecho de muchos que creyeron y de los mismos *príncipes*. Los enemigos más activos e influyentes eran *los fariseos*. Por miedo a éstos muchos creyentes se ocultaban *(no confesaban). La gloria de los hombres* se contrapone a la *gloria de Dios,* que ha visto Isaías y se menciona en el v.41. Se refiere a la gloria divina de Cristo. En este sentido, amar más la gloria de los hombres puede significar: preferir estar con los hombres antes que con Cristo. *La gloria* puede mantener en los dos miembros su sentido etimológico hebreo y significar el propio ser de los hombres y de Dios. Como si dijera: amaron más a los hombres que a Cristo-Dios. En este caso los genitivos *(de los hombres, de Dios)* tendrían sentido pasivo, como nota Maldonado. Si *la gloria* se explica al modo griego, por alabanza, opinión, los dos genitivos serán activos o sujeto y el sentido será: amaron más la alabanza o gloria que dan los hombres. Así Tol.,

[8] Cf. Dorado, *Praelectiones* I n.644.

[44] Jesús dijo en alta voz: «Quien cree en mí, no cree en mí, sino en
el que me ha enviado. [45] Y el que me ve a mí, ve al que me ha enviado.
[46] Yo he venido para iluminar al mundo, para que todo el que cree
en mí no quede en las tinieblas. [47] Si alguno escucha mis palabras
y no las observa, yo no lo condeno, porque no he venido para conde-

---

Mald., con la generalidad de los autores. Las dos explicaciones son posibles y mutuamente se incluyen. Cf. 5,44, donde damos a gloria un doble sentido, según el estilo de Juan.

La misión salvadora de Jesús. 12,44-50

El ministerio público del Señor se ha cerrado en Jn 12,36. Los v.37-43 son una reflexión del evangelista sobre el hecho que más ha llamado su atención en el ministerio público del Señor: que su pueblo no haya querido creer en él (1,10-11), ahora, inmediatamente antes de pasar a la narración de la pasión y resurrección, pone en labios del mismo Jesús unas sentencias repetidas en discursos precedentes, que no tienen tiempo, lugar o auditorio concreto. ¿Se trata de una recapitulación de las afirmaciones más esenciales de Jesús a los judíos de Jerusalén a través de todo el ministerio? [9] Una cosa es cierta, su historicidad. La doctrina es la misma del prólogo, pero la forma aquí es histórica. Aquí habla Jesús, allí habla Juan. El hecho del cambio de forma que se observa de vez en cuando en el evangelio prueba que, cuando habla Jesús, hay historia. ¿Cuándo insertó Juan estos versos? No es claro que los añadiera como una segunda conclusión de esta primera parte, después de terminado el libro; pero es posible, si se comparan 12,36 y 12,37-43 con la forma histórica de estos versos últimos.

44 *En alta voz*, ἔκραξεν. Lit. «clamó y dijo». Hebraísmo que indica una sola acción pública. *Quien cree...* la exigencia de la fe se repite mucho en Juan (3,11.15; 5,38.46; 6,29.35.40.47; 8,24.45.46; 9,35; 10,37; 11,25; 12,36). Se funda en la fidelidad de Jesús al Padre (3,32; 5,19.30; 6,38; 7,16-28; 8,26.29.40; 10,18.37). Por esto la fe en Jesús es obsequio que se hace al Padre (5,36.37; 7,16.28; 8,29.42.47).

45 Θεωρεῖ supone una visión física como fundamento, pero añade aquí la visión interior y profunda de la fe, para que sea también conocimiento del Padre, con quien se identifica el Hijo (1,14.18; 5,18.19; 5,40; 8,19; 10,30.38; 14,9).

46 *Para iluminar*, lit. «luz», como luz que ilumina. Como luz nos da el conocimiento del mundo divino y, sobre todo, la vida de Dios (cf. 1,4.5; 8,12; 9,5; 12,35).

47 La doctrina de Cristo es para vivirla. Nótese cómo este verso, que se contrapone al v.46, implica la práctica de la doctrina. Por esto *creer* en Jesús es practicar su doctrina. El que no practica

[9] Esta es la sentencia de muchos modernos: Ceulemans, Knabenbauer, Schanz, Calmes, Tillmann, Lagrange, Braun, Lauk, Durand, Sickenberger, Dorado, Mollat. Las consideran como dichas en la última semana o inmediatamente después del v.36.

nar al mundo, sino para salvarle. [48] El que rechaza y no recibe mis palabras, tiene quien lo condene: la doctrina que he predicado, ésa lo condenará en el último día. [49] Porque yo no he hablado por mi cuenta, sino que el Padre, que me envió, es quien me tiene encargado lo que tengo que decir y enseñar. [50] Y sé que su encargo es vida eterna. Lo que yo digo, lo digo así como el Padre me lo dijo.

---

es un incrédulo. La idea de que Jesús no condena está en 3,17; 5,24.45; 8,15.

48 *Rechaza = no recibe mis palabras.* Λόγος aquí es la doctrina general de Jesús como en 4,41 y equivale a τὰ ῥήματα.

49 La suprema verdad de la doctrina de Cristo se funda en su fidelidad al mensaje del Padre. *Tiene encargado,* δέδωκεν, perfecto. Acción pasada que persevera en el presente. *Decir y enseñar,* εἴπω λαλήσω significan lo mismo, aunque algunos aplican el primero a la predicación pública y el segundo a la privada más íntima. Los dos verbos subrayan la misma realidad del magisterio de Cristo.

50 *Su encargo,* ἐντολή, la orden y el contenido de la predicación. Podía traducirse: su palabra. *Es vida...*, es causa de vida eterna. Sentido activo. Los judíos atribuían la vida a la ley de Moisés (5,39); Jesús la atribuye a su palabra (17,17-19) [10].

Excursus 16.— Estudio de conjunto del sermón de la Cena

1. Con el c.13 empieza la segunda parte, sobre la pasión, muerte y resurrección. Una mirada al interior de Jesús ilumina el pasado *(habiendo amado)* y el presente *(los amó hasta el fin)*, y sirve de unión entre las dos partes. Es un nuevo prólogo, en el que Juan nos da la clave para comprender los misterios de la última hora. Una clave y una luz psicológica, la del amor (13,1). El amor supremo del final queda escenificado con el lavatorio de los pies, cuyo sentido espiritual explica el propio Jesús y se puede resumir en el amor sacrificado y humilde (13,2-20). Estos primeros versos se pueden considerar como introducción a toda la segunda parte, que tiene tres secciones: A) *el discurso de la cena* (13,21-17,26); B) *la narracián de la pasión y muerte* (18,1-19,42); C) *la narración de las apariciones del Resucitado* (20,1-21,25). El discurso de la cena tiene una introducción histórica, la salida de Judas (13,21-30), y un epílogo, la oración sacerdotal (17,1-26). El discurso propiamente empieza después de la salida del traidor y se dirige solamente a los amigos fieles, a los cuales Jesús les abre su corazón.

2. *Los temas o motivos del discurso* son pocos y repetidos. Todos han salido en la parte primera. Resulta artificial y violento reducirlos a unidad lógica, aunque sea la idea de la unión [1]. La unidad del discurso existe, pero es psicológica. Tanto en Jesús como en los discípulos existe una psicología, que es la que engendra el momento de la separación. El hecho de la próxima partida al Padre es el arco que domina todo el horizonte del discurso. La clave está en la conciencia que Jesús tiene de que había llegado la hora de irse del mundo al Padre (13,1.33.36-37; 14,3. 4.12.18.19.25.28.30). En el c.15 la idea de la partida está latente en lo recomendación de la unión y en la predicción de las persecuciones, como en el

[10] Cf. M. E. Boismard, *Le caractère adventice de Io 12,45-50:* SPag II p.189-92.

[1] Cf. M. Peinador, *Idea central del discurso de Jesús después de la cena:* EstB 12 (1953) 5-28. Subrayan el fondo psicológico Fritz Tillmann (p.288) y A. Fernández, *Vida* p.583; Van den Bussche habla de «unidad de atmósfera» y de «atmósfera psicológica»; A. Feuillet ve tres temas: ágape, consolación, unión, o.c., p.636.

testimonio que dará de Cristo el Espíritu y los propios discípulos. La idea de la separación reaparece explícita en 16,4-5.7.16.25.28.33. La oración sacerdotal se mueve en el mismo momento psicológico que origina la partida (17,1.4-6.11.13.18.22.24). El sermón de la Cena justamente se ha llamado «el discurso de la despedida».

3. Los cinco capítulos (13-17) en su fondo y en su forma responden a *la misma psicología de la separación*. Algunas sentencias pueden ser del ministerio público, pero también se han repetido en la cena. La orden de salida con que se cierra 14,31 no prueba que 15-16 pertenezcan al ministerio público [2] o a los cuarenta días que precedieron a la ascensión [3]. El espíritu interior que los anima los hace hermanos gemelos de 13 y 14. La misma orden de partida no justifica un nuevo escenario para 15-17, bien se hable de las calles, bien del atrio del templo [4]. El escenario sigue siendo el cenáculo. El evangelista ha anticipado literariamente la partida o bien porque primeramente pensó terminar con 14,31, y más tarde, repasando en su memoria, juzgó oportuno añadir 15-17, como complemento de la misma escena del cenáculo [5], o bien porque, consecuente con su estilo cíclico [6], vuelve repetidas veces sobre el mismo tema, en diversas ondas concéntricas, de radio cada vez más amplio. Así el discurso de despedida queda literalmente partido en dos partes, que señala 14,31. El mismo evangelista pone la salida de hecho en 18,1, después de la oración sacerdotal.

4. La cena de los sinópticos fue ciertamente pascual (Mt 26,17; Lc 22,15). *La identificación de la cena de Juan con la de los sinópticos* parece clara. Las dos tradiciones se refieren a la misma cena solemne que precede inmediatamente a la pasión y se termina con la salida para Getsemaní y el prendimiento. Compárese Jn 13,2 con 18,1. Por esto la generalidad de los autores mantiene el principio de que el discurso se tiene durante la comida del cordero, aunque ya desde antiguo y aun modernamente se ha defendido que Jesús no celebró la Pascua el último año [7].

5. En cuanto al *tiempo de la cena*, conviene distinguir entre el día de la semana y el día del mes. Hasta nuestros días no existía discrepancia en cuanto al día de la semana. Todos los autores daban por seguro que la cena se celebró en jueves, porque Jesús murió ciertamente el viernes. Con motivo de los descubrimientos de Qumrân, A. Jaubert supone que Jesús cenó el martes y que la pasión duró desde el miércoles hasta el viernes. Jesús siguió el calendario antiguo sacerdotal, mientras que los judíos siguieron el más reciente oficial. Su teoría ha sido bien acogida por muchos. A juicio de Benoit, «un poco prematuramente» [8]. La posibilidad de que existiera un doble calendario no prueba que Jesús siguiera el antiguo sacerdotal; dos o tres testimonios antiguos no deshacen la fuerza del conjunto abrumador de la tradición antigua y moderna, ni menos la que tienen los

[2] B. Brinckmann, *De priore quodam sermone valedictorio Domini:* VD 19 (1939) 300-307. Lagrange dice que 15-16 son partes de discursos pronunciados en diversos tiempos, después de la elección de los apóstoles y antes de la primera misión, en el discurso escatológico.

[3] V. M. Breton, *Jésus au Cénacle. Une hypothèse exegétique:* EtF 1 (1950) 263-77.

[4] Así Patrizi, Corluy, Fouard, Fill., Lepicier, Vosté, Riera, Wescott, Godet, Swete, Büchsel.

[5] Lepin, Durand, Lebreton, Bover.

[6] Cf. St. Gallo, *Sermo Christi sacrificalis:* VD 26 (1948) 33-43; J. M. Bover, *Comentario al Sermón de la Cena* (Madrid 1951) p.12-14.231-35. La alteración del orden de los capítulos es hipótesis frecuente, pero insegura. Se han propuesto: 13,1-31s; 15-16; 13,31b; 14,31; 17. P. Brinckmann estudia cómo el orden pudo perderse en los códices: Greg 20 (1939) 55-82.563-69; 22 (1941) 503-505. P. Raechter apela a las estrofas de la forma externa (ZKTh 58 [1943] 155-207). P[66] confirma el orden actual de capítulos y va contra las teorías de Bernard, Hoare y Bultmann.

[7] Cf. J. Leal, *El día de la cena y muerte del Señor en el cardenal Toledo:* ATG 7 (1944) 128-130; F. Prat, *Vie* II not.Q; H. Haag. *Pâque* DB[S] 6 (París 1960) col.1120-1149.

[8] M. Delcor, *Adhésions... un peu hâtives:* RB 65 (1958) 594. M. Delcor habla de «graves objections»: RevTh 58 (1958) 778.

textos de los cuatro evangelios, que suponen que Jesús muere al día siguiente de la cena. Tampoco es razonable suponer que Jn 13,1 se haya de entender según el calendario antiguo y 18,28 según el calendario oficial. Son más las dificultades que crea esta teoría que las que resuelve. Contra el optimismo alegre del principio se levantan ya voces serias a favor de la sentencia tradicional del jueves [9].

El día del mes es menos seguro. Por los sinópticos creeríamos que Jesús cenó, como todos los judíos, el 14 de nisán, conforme estaba prescrito. Por Jn 18,28 resulta que los príncipes comen el cordero pascual después del proceso y que Jesús cena «la víspera de la fiesta de la Pascua» (13,1). Por qué el Señor pudo legalmente comer el cordero un día antes y los judíos un día más tarde, no es claro. Las explicaciones se pueden reducir a tres grupos: A) Sistema de armonización de los sinópticos y Juan, según el cual todos comen el mismo día 14 legal. Su representante más caracterizado puede ser el cardenal Toledo [10].

B) Jesús come el 14 legal y los judíos retrasan al día 15. Eusebio, el Crisóstomo motivan el retraso por la pasión de matar al Señor [11]. Cornely con otros muchos, por que no hubiera dos fiestas seguidas, la de la Pascua y la del sábado [12].

C) Todos comen el mismo día 14 *legal*, pero en fecha *real* distinta, porque el principio del mes de nisán no fue el mismo para todos, bien por las divergencias entre fariseos y saduceos [13], bien por la imprecisión del calendario [14], bien por otro motivo desconocido. La existencia del doble calendario, uno antiguo sacerdotal y otro más reciente oficial, que han sacado los descubrimientos de Qumràn, confirma esta teoría. Prácticamente existían dos fechas legales para la celebración de la Pascua. Juan 13,1; 18,28 habla conforme al calendario oficial de los judíos y los sinópticos hablan conforme al calendario antiguo, que seguiría gran parte del pueblo. Por esto Jn 13,1 puede decir que Jesús come la víspera de la fiesta de la Pascua y que los judíos tenían que comer el viernes (18,28), mientras que los sinópticos dicen que Jesús come el primer día de los Azimos, cuando todos comían.

6. *La importancia del sermón de la Cena* se manifiesta en los estudios particulares de todos los tiempos [15] y en su valor teológico y ascético. Vosté reduce a tres puntos el contenido teológico: misterio de la Santísima

[9] Cf. J. Leal, *La nueva fecha de la cena y el orden de los hechos de la pasión de Nuestro Señor:* EstE 31 (1957) 173-188; *Feria quinta: dies ultimae Cenae:* VD 41 (1963) 229-37. A los autores que allí citamos partidarios de la hipótesis de Jaubert pueden añadirse J. Alonso: SalT 46 (1958) 141-46; J. Cortés: EstB 17 (1958) 47-81. En contra, P. Benoit: RB 65 (1958) 590-94; E. Bierzychudek: RevB 20 (1958) 217-22; J. Blinzler: ZNTW 49 (1958) 238-51; P. Gaechter: ZKTh 80 (1958) 555-61; L. Johnston: Script 9 (1957) 108-15; T. G. Orbiso, *Praelectiones* I p.339-41; A. Fernández, *Vida de J. C.*, trad. inglesa (Westminster [Maryland] 1958) p.634-37 «it is wisest to maintain a prudent reserve»; J. Jeremias: JThSt 10 (1959) 131-33. La teoría del martes es «fancifull» p.132; J. Caubet, *El calendario de Enoc-Jubileos y el antiguo calendario hebreo:* Sal 6 (1959) 131-142; J. A. Walther, *The Chronology of Passion Week:* JBLit 77 (1958, II) 116-122.

[10] Cf. ATG 7 (1944) 164-183.

[11] Cf. ib., 139-141.

[12] Cf. ib., 141-152.

[13] Así Str.-B., II 812-853; cf. ATG art.cit., p.152-156. Lo siguen, entre otros, Prat, Marchal, Ricciotti, A. Fernández.

[14] Así Lagrange, seguido por Braun, Pirot, Renié.

[15] A. Durand, *Le discours de la Cène:* RScR 1 (1910) 97-131.513-39; 2 (1911) 321-49.521-45; I. M. Vosté, *Studia Ioannea* p.251-72; J. Huby, *Le discours après la Cène* (París 1932); J. M. Bover, *Comentario al Sermón de la Cena* (Madrid 1951); Ch. Hauret, *La despedida del Señor* (Madrid 1955); A. Herranz, *Discurso de la última Cena:* CultB 4 (1947) 97-102.137-41.161-66.244-49.337-42; M. Larrain, *Sanctifica eos. Elevaciones sobre la oración sacerdotal* (Santiago de Chile 1936); E. C. dell'Oca, *La oración sacerdotal de J.:* RevB 20 (1958) 87-90; H. Van den Bussche, *Le discours d'adieu de Jésus* (Tournai-París 1959); G. M. Behler, *Les paroles d'adieu du Seigneur* (París 1960); J. Munk, *Discours d'adieu dans le N. T. et dans la littérature biblique:* MélG 155-70.

Trinidad, Dios y el alma creyente, Cristo y la Iglesia [16]. Es la misma trayectoria cristológica y soteriológica del resto del libro, pero más recargada de tintas. La trascendencia de Cristo queda muy acentuada en el *leit motiv* de la vuelta al Padre, de donde había venido. No es idea nueva, pero aquí tiene un relieve poderoso y constante. La acción soteriológica de Cristo recibe las últimas pinceladas más intensas con la exhortación continua a permanecer unidos con Cristo, con la alegoría de la vid [17] y la promesa del Espíritu vivificador [18]. La unión vital con Cristo tiene una manifestación práctica, que es la guarda de sus mandamientos, concretada en el mandamiento nuevo y propio de Cristo, el mandamiento del amor al hermano [19]. El contenido eclesiológico es doble: uno externo y jerárquico, que aparece en la elección especial de los apóstoles y de su misión (15,16), y otro interno y vital, que se refleja en la acción social y particular del Espíritu y en la unión de todos los creyentes en Cristo, como sarmientos de una misma vid. Conforme con la trascendencia de Cristo se muestra el fin del nuevo cuerpo cristiano, que se desarrolla en el mundo presente, pero vive para el mundo del más allá, adonde Cristo se ha ido y desde donde vendrá a recoger a cada uno de sus fieles.

7. *Los métodos redaccionales de Juan* se revelan muy característicos en el sermón de la cena. Como en el resto del libro, aquí se ve su sentido realista y espiritual al mismo tiempo, su valor histórico y teológico. Todo el contenido teológico del sermón está vaciado dentro del marco vital de un banquete de despedida. Sería un error grave de método separar la teología de las circunstancias históricas que han provocado estas enseñanzas, que responden a una realidad vivida y no a una colección sistemática de proposiciones abstractas, de un cuerpo orgánico doctrinal. Aunque se considere la teología de Juan como una elaboración posterior del hecho primitivo de la fe en función de las aspiraciones religiosas de los medios cristianos en que nació, no se puede olvidar que esta teología se ha formado sobre experiencias vitales concretas, sobre la historia viva de Jesús. Los estudios más recientes reconocen la trabazón íntima que liga el cuarto evangelio con la primitiva comunidad cristiana y con el hecho histórico de Jesús y dejan en un segundo plano las comparaciones con los medios extrapalestinenses. El cuarto evangelio no es un mosaico de temas teológicos inspirados en otras religiones, sino un verdadero mensaje cristiano, la buena nueva de la salvación basada en la vida, en la muerte y resurrección de Jesús.

Juan ha reflexionado más que los sinópticos sobre el alcance soteriológico del hecho cristiano; su evangelio es esencialmente teológico, es la expresión de una experiencia religiosa profundamente pensada y fuertemente sentida. Más que de «conceptos» joánicos, se debería hablar de «valores vitales». Esta experiencia vital aparece más viva que nunca en el sermón de la cena, donde cada palabra y cada gesto ha debido dejar una huella indele-

[16] P.258-67.

[17] Cf. J. Leal, *La alegoría de la vid y la necesidad de la gracia:* EstE 26 (1952) 5-38; XII SBEsp p.485-98.

[18] Cf. J. Giblet, *Les promesses de l'Esprit et la mission des Apôtres dans les évangiles:* Iren 30 (1956) 5-43; Pietro della M. di Dio, *Lo Spirito S. nel Quarto Vangelo:* ECarm 7 (1956) 401-527; M. F. Ferrouad, *Le Paraclet défenseur du Christ:* RevScPhTh 33 (1949) 361-98; I. Nusger, *Dicta Christi de Paracleto* (Roma 1938); J. Goitia, *La noción dinámica del pneuma en los libros sagrados:* EstB 15 (1956) 147-85.341-80; 16 (1957) 115-59; R. Brechet, *Le dynamisme de l'Incarnation:* DivTh 56 (1953) 67-98; P. Haes, *Doctrina S. Ioannis de Spiritu S.:* CMech 44 (1959) 521-26; G. Saldarini-G. Biffi, *Le tre persone divine nel N. T.:* ScCatt 87 (1959) 241-77; E. Schweizer, *Pneuma:* ThWNT 6 p.436-43.

[19] Cf. L. Cerfaux, *La charité fraternelle et le retour du Christ (Jn 13,33-38):* EthL 24 (1948) 321-32; C. Spicq, *Agape dans le NT* 2 vols. (Paris 1957-8); *Notes de exégèse johannique. La charité est amour manifeste:* RB 65 (1958) 358-70; G. Gilleman, *La primacía de la caridad en teología moral* (Bilbao 1957); A. Sustar, *De caritate apud S. Ioannem:* VD 28 (1950) 110-19.129-40.193-213.257-70.321-40.

ble en el alma del Discípulo Amado. La unidad de este discurso hay que buscarla en la «atmósfera psicológica», como hemos dicho al principio, que se guía por la lógica del corazón y de la contemplación. Para comprender justamente este discurso hay que seguir los impulsos del corazón, que es quien mantiene la línea recta dentro de los desniveles propios de todo afecto. Se ha hablado de tres discursos dentro del mismo sermón, que pueden responder a tres momentos de la misma atmósfera psicológica del corazón de Jesús o a tres momentos de la contemplación del evangelista. La primera contemplación podría ser 13,31-14,31. Jesús abre todo su corazón y Juan contempla y recuerda todo el sermón. Aquí se podría insertar inmediatamente la narración de la pasión, con el principio del c.18. Jesús indica el fin del diálogo (14,25), confía al Paráclito la custodia de los discípulos (14,26) y, como señal de despedida, les da su último saludo (14,27). Anuncia la venida del traidor (14,30), acepta su suerte y da la señal de partida (14,31). Aquí ha podido terminar históricamente el discurso. También ha podido abrirse nuevamente el corazón de Cristo a impulsos de la emoción de la despedida, porque el corazón en sus sentimientos se repite y no se atiene a la lógica fría y ordenada del entendimiento. Es más probable que sea el evangelista quien vuelve por *segunda vez a la contemplación* de todo el cuadro de la despedida, ahondando en el sentido de las recomendaciones. Y así hay que explicar los c.15 y 16, que tienen muy poco de nuevo y recogen los mismos temas de la primera contemplación. Cabe que Jesús pronunciara estas recomendaciones camino del huerto, en la explanada del templo, pero es poco probable. En el estilo del evangelista es mucho más probable que estemos en el mismo momento y en el mismo marco topográfico que al principio. Se trata de una misma realidad histórica que se mira y contempla nuevamente. En la oración sacerdotal está *la tercera contemplación.* Jesús habla como si estuviera todavía en el mundo (17,13.19) y como si ya lo hubiera dejado (17,12.18). Es el momento en que pasa de este mundo al Padre, como se nos ha dicho al principio (13,1). Para Juan empieza aquí la oración eterna del «Señor», de Cristo en la gloria del Padre.

Es innegable el trabajo redaccional del discípulo. El discurso no es una copia magnetofónica de la historia. Literariamente el discurso representa *tres ensayos sucesivos de Juan* para transmitir a los fieles toda la riqueza y la vibración íntima de la última cena. Las palabras y los gestos del Maestro han penetrado «objetivamente» en el alma del discípulo, pero allí han tomado también la forma del propio vaso receptor; 17,3 contiene una profesión de fe, que traduce la reacción del discípulo. A veces es imposible distinguir las palabras de Jesús y el eco del alma de Juan, que no esconde sus preocupaciones doctrinales y sus gustos literarios. Juan no ha pretendido ciertamente darnos todo lo que Jesús hizo y dijo en esta cena. Apenas si conserva nada de lo que han contado los sinópticos. Ha omitido intencionadamente el hecho cumbre: la institución de la Eucaristía. Y es que Juan recoge los hechos y las palabras que, a su juicio, iluminan mejor la persona y la obra del Maestro, el Cristo de la fe, que ya poseen los cristianos. La Eucaristía era una realidad vivida cuando Juan escribe. No tiene por qué contar la materialidad de la institución, sino iluminar y ahondar en el misterio. Del clima de la cena saca su significación profunda el misterio eucarístico. Si en este discursoo hay sentencias del ministerio público o de los cuarenta días que siguieron a la resurrección, todo se ha centrado en el mismo cuadro histórico de la última cena, donde reciben su más exacto y profundo contenido a la luz del inminente «tránsito» de Jesús. Todo lo que hay aquí tiene relación con la muerte y resurrección. Es pueril hablar de un orden primitivo, que redactores posteriores habrían trastornado. No hay base seria para estas suposiciones, hoy muy desprestigiadas. En Jesús

habla el corazón y en Juan escribe el contemplativo, que da en sucesivas entregas el fruto maduro de sus experiencias como testigo.

Toda la teología de este discurso tiene sus raíces en el marco histórico de la cena de despedida, pero en el alma de Juan no ha florecido sino bajo la acción del Espíritu y de la experiencia cristiana. La última Pascua de Jesús fue una «cena sacramental». La Iglesia apostólica perpetuó en la historia aquel misterio con la celebración de la Eucaristía. Con razón muchos exegetas modernos buscan el sentido de este discurso en el marco litúrgico de la Eucaristía. Pero se exagera en la preponderancia que se atribuye a la literatura primitiva en la composición del discurso, con detrimento de su valor histórico. Juan escribe en la Iglesia y para la Iglesia, donde la Eucaristía tiene una función vital. Pero la liturgia de la Eucaristía ayer, como hoy, es esencialmente «una memoria», que trata de hacer revivir la última cena, como Juan la vivió. Si más tarde Juan escribe ante las necesidades vitales de la comunidad cristiana, esto lo hace proyectando las luces de la primera cena eucarística de la historia sobre la liturgia presente. Juan es ante todo un espejo de la historia del Señor. El tiene esta conciencia de «testigo» y así lo miran e interrogan los discípulos. Su personalidad era muy recia para esfumarse en el anonimato de la comunidad. Una influencia de orden sacramental y litúrgico en la composición del discurso sólo es posible si se salva el valor del testigo directo e inmediato de la primera cena eucarística. La cena de Jesús fue una verdadera pascua, como ha defendido unánimemente la tradición, y, por tanto, con su rito histórico propio, que la práctica litúrgica primitiva trató siempre de conservar. Sólo en virtud de esta fuerza histórica y original ha podido la liturgia influir en la composición del sermón. La estructura litúrgica de la oración sacerdotal y todo el clima eucarístico del discurso, en general, se comprenden en el marco histórico de la cena pascual y en función de la práctica de celebración conmemorativa que se organizó desde los primeros días de la fe. Sobre Juan pesa siempre la conciencia de «testigo». Su carácter de «presbítero» y de «discípulo a quien amaba el Señor» lo convierten en norma de fe y de vida y le ponen por encima de influjos cristianos que no arrancaran de la historia misma vivida con Jesús. Para él los hechos y las palabras del Señor adquieren toda su luz en «la hora» de su gloria, es decir, de su pasión, resurrección y ascensión, y los discípulos entran en la plenitud del sentido que tuvo «la historia» terrena del Maestro como «parábola» del mundo espiritual, cuando el Espíritu descendió sobre ellos. A la luz de «la gloria de Jesús» y del «Espíritu de verdad» es como Juan escribe la historia, con un fin siempre espiritual: «para que crean» y «para que tengan la vida en El» (20,31).

CAPITULO 13

El lavatorio de los pies. 13,1-11

La narración concisa está cargada de profunda emoción. En su misma sobriedad se ve la contemplación y hondo sentimiento del testigo que narra. Varias circunstancias temporales y psicológicas influyen en el patetismo de la escena: la víspera de la Pascua, la cena solemne del cordero ya empezada; la conciencia que Jesús tiene de que ha llegado su hora de volverse al Padre y dejar a los que siempre ha amado, el conocimiento de la traición diabólica de Judas. Por fin, la preparación lenta y detallada de los preparativos del lavatorio (4-5). Lo extraordinario del acto explica la ac-

13 **[1] La víspera de la fiesta de la Pascua, Jesús, que amó a los suyos,**
los del mundo, sabiendo que había llegado su hora de pasar de este
mundo al Padre, los amó hasta el extremo. [2] Y mientras cenaban,
cuando ya el diablo había inspirado a Judas, hijo de Simón el

---

titud resuelta de Pedro (6-8), que contrasta con su docilidad ante la amenaza del Maestro (v.9). La respuesta de Jesús sólo pretende impresionar a Judas (10-11).

1 *La víspera...*, lit. «antes de» la fiesta de la Pascua. La comparación con 12,1.12; 18,1.28; 19,14.31.42 hace cierta la explicación. Aún A. Jaubert la acepta, pero la víspera la refiere a la Pascua del calendario antiguo sacerdotal, que sería el miércoles; 18,28 se refería a la víspera de la Pascua según el calendario oficial, que sería el sábado. Es extraño que Juan ponga dos fechas distintas para una misma Pascua, sin advertir previamente que sigue dos cómputos distintos. «La fiesta de la Pascua» es siempre *la misma* desde 11,55, que se viene anunciando, la que empiezan a celebrar los judíos en la tarde en que muere Jesús (19,31.42), que fue el 14 de nisán. Jesús ha comido la víspera, el 13 de nisán.

Que amó, ἀγαπήσας, se refiere al pasado, anterior a su hora. *Los suyos*, con sentido específico, que supone la elección por la que ya no pertenecen al mundo (15,19). *Los del mundo*, τοὺς ἐν τῷ κόσμῳ, sin ser del mundo seguían estando en el mundo (17,11). Jesús se va del mundo, los discípulos seguirán en el mundo. *Su hora*, la de su muerte y exaltación. Concretamente «la hora de pasar de este mundo al Padre». *Había llegado*, lit. «llegó», con P^{75}; P^{66} lee en presente.

Pasar, ἵνα μεταβῇ, expresa bien el tránsito de un mundo a otro, ya sea por el hecho de la muerte, ya, sobre todo, por la ascensión. La idea de pasar se realiza propiamente en el que sigue viviendo. *Este mundo, ha' 'olam ha-zeh*, esta edad. Expresión escatológica, con sentido cualitativo y temporal. Se refiere aquí a la esfera de todo lo temporal, histórico y sensible, dentro de la cual entró por la encarnación (1,14) y se contrapone al plano anterior a la encarnación (1,1.18). Incluye a los propios discípulos, que siguen dentro del marco temporal. *Hasta el extremo*, εἰς τέλος, puede ser frase adverbial en el griego helenístico, enteramente, completamente, y dice más en este contexto. El sentido temporal, hasta el fin, no se excluye, pero está expresado más bien por la frase: había llegado su hora de pasar... Cf. 1 Tes 2,16. El Crisóstomo explica por σφόδρα, *valde, vehementer* [20].

2 *Mientras cenaban*, δείπνου γινομένου (S B L W), en presente mejor que en aoristo (Vg: *cena facta;* A D O P^{66}). Cf. v.12.26. Fue cena por el v.30. Y cena pascual, eucarística, porque es la misma de los sinópticos. *Había inspirado a Judas...*: lit. «había puesto o metido en el corazón que Judas...» «Meter en el corazón» es un arameísmo que dice lo mismo que inspirar. La inspiración tuvo lugar en la cena de Betania. Lc 22,3 dice que el diablo entró

[20] Cf. C. Spicq: RB 65 (1958) 360-2.

Iscariote, para que lo entregase, [3] sabiendo que el Padre había puesto en sus manos todas las cosas y que había salido de Dios y volvía a Dios, [4] se levanta de la cena, deja el manto y, tomando un lienzo, se lo ciñó. [5] Después echa agua en el balde y empezó a lavar los pies de sus discípulos y a secarlos con el lienzo con que estaba ceñido. [6] Llega, pues, a Simón Pedro y éste le dice: «Señor, ¿tú a mí vas a lavar los pies?» [7] Jesús le respondió: «Lo que yo hago no lo entiendes ahora;

---

en Judas. *Que lo entregase:* en griego hay infinitivo precedido de ἵνα, con sentido objetivo o completivo, que expresa lo que el diablo inspiró a Judas. La pasión es un drama en el que toma parte invisiblemente y detrás de los hombres el poder de Satanás (cf. 6, 71; 8,44; 12,31; 13,27; 16,11).

3 *En sus manos,* lit. «a él», en las manos. Con esta conciencia de soberanía va a desempeñar el oficio de siervo. Ἔδωκεν es un aoristo temporal, designa el hecho sin precisar momento ninguno particular. Cf. 3,35; 5,22.26: alterna el perfecto con el aoristo. *Dios,* es el Padre. Había salido por la encarnación y vuelve por la ascensión. *Volvía,* lit. «vuelve», presente de futuro inmediato y cierto. *Había salido,* lit. «salió», aoristo de hecho histórico pasado (cf. 1,14).

4 *De la cena,* de la mesa o diván en que estaba echado, al uso romano. *Manto,* τὰ ἱμάτια, en plural. Tal vez porque dejó más de una prenda externa y se quedó sólo con la túnica interior. La Vg ha traducido lit. *vestimenta,* v.4.12. *Lienzo,* un paño, una toalla. λέντιον = *linteum.* Latinismo. Deja el vestir propio de señor, como ha dejado también el lugar en que presidía, y se ha vestido de siervo. El que servía usaba túnica ceñida. Nótense los presentes históricos, que dan vida a la narración.

5 *En el balde,* εἰς τόν νιπτῆρα, hap. leg. en el NT. Instrumento para lavar. Con artículo porque pertenecía al mobiliario del cenáculo, aunque en hebreo y en los LXX los instrumentos llevan artículo. *Empezó...* parece indicar que no fue Pedro el primero. Lavar los pies era oficio de hospitalidad. Eliseo vierte agua sobre las manos de Elías (4 Re 3,11). La madre y los hijos podían lavar los pies del padre, en señal de respeto y amor. Entre los paganos era oficio de esclavos. Entre los judíos, el esclavo hebreo estaba exento de este oficio. El lavatorio, pues, es oficio de humildad y de respeto y caridad.

6 Si se compara con el v.5, parece que Pedro no fue el primero. Nótese el énfasis de los dos pronombres yuxtapuestos: *tú... a mí,* que refleja la distancia entre el discípulo y el Maestro. Pedro conocía la dignidad mesiánica de Jesús, por lo menos (Mt 16,17). *Vas a lavar,* lit. «lavas», presente de conato.

7 Cf. 2,22; 12,16. Sólo después de la resurrección iban a entender el sentido de la expulsión de los vendedores y de la entrada triunfal. Cf. 7,39; 14,26; 16,13, donde se habla del Espíritu Santo como principio revelador de Cristo. *Ahora:* se refiere al tiempo que falta para la venida del Espíritu. Aun después de la explicación que dé Jesús, cuando se siente, Pedro seguirá sin penetrar plenamente en el alcance del gesto del Maestro.

lo entenderás después». 8 Dícele Pedro: «No me lavarás los pies jamás». Respóndele Jesús: «Si no te lavare, no tendrás parte conmigo».
9 Dícele Simón Pedro: «Señor, no sólo mis pies, sino también las
manos y la cabeza». 10 Dícele Jesús: «El que se ha bañado, no necesita
lavar sino los pies, pues está todo limpio. Y vosotros estáis limpios,
aunque no todos». 11 Porque conocía a su traidor, por eso dijo que
«no todos estáis limpios».
12 Y cuando les lavó los pies, y tomó su manto y se sentó de nuevo,

---

8 La negativa de Pedro es fuerte. Para comprender la respuesta de Jesús cf. Mc 8,33. *Tener parte:* es un semitismo por el que se excluye a Pedro de la comunión con Jesús y de la participación en su obra (cf. Mt 24,51; Act 8,21).

9 Contrasta esta entrega total y dócil con la enérgica resistencia del principio.

10 La lección breve de S c Oríg., Tert., con muchos manuscritos de la Vg omite «sino los pies», que tienen W B C L, Vg y P66 y que corresponde al gesto que pretende Jesús. La lección corta es preferida por Lagr., Barret. La larga, por Bernard, Zahn, Dorado. El huésped tomaba un baño antes de ir a casa de quien le invitaba. Aquí sólo se lavaba los pies. Jesús alude a esta costumbre social. Al final hace la explicación con lenguaje equívoco, aludiendo al pecado de Judas. Con esta alusión quería mover al traidor.

El sentido espiritual del lavatorio no se debe juzgar solamente por esta alusión a la impureza del traidor, sino principalmente por la explicación que Jesús hace cuando lo explica. Si los discípulos, menos uno, estaban limpios, no ha pretendido la pureza con el hecho de lavarles los pies [21].

11 El único que no estaba limpio antes del lavatorio era Judas y tampoco se ha purificado con él. Pedro estaba limpio. Si Jesús quiere lavarle los pies, no es en orden a la limpieza.

Explicación del lavatorio. 13,12-17

Se trata de una parábola en acción, que encierra un sentido moral, pero que puede cambiar según la intención del parabolista: *¿Sabéis lo que os he hecho?* Afortunadamente Jesús ha explicado el sentido: lección de servicio y de caridad, hasta en las necesidades más humildes. Como Jesús, el mayor entre los discípulos, se ha hecho el menor, así en el nuevo reino el mayor debe hacerse el menor por el servicio y la caridad [22].

12 *Se sentó,* ἀνέπεσεν, se echó o reclinó, al uso romano. *Sabéis...* esta pregunta debe centrar la exégesis del lavatorio, cuya materialidad conocían los discípulos. Lo que no sabían era su sentido moral, como puede ocurrir en las parábolas de acción.

21 Cf. N. M. Haring, *Historical notes on the interpretation of John 13,10:* CBQ 13 (1951) 355-80.

22 Sobre el sentido del lavatorio cf. F. M. Braun, *Le lavement des pieds et la réponse de Jésus a St. Pierre:* RB 44 (1935) 22-33; E. Lohmeyer, *Die Fusswaschung:* ZNTW38 (1939) 74-94; A. Fridrichsen, *Bemerkungen zur Fusswaschung:* ib. 94-96; J. Michl, *Der Sinn der Fusswaschung:* B 40 (1959) 697-708.

**les dijo: «¿Sabéis lo que os he hecho? 13 Vosotros me llamáis el Maes-
tro y el Señor, y decís bien, porque lo soy. 14 Si, pues, yo el Señor y el
Maestro os he lavado los pies, también vosotros debéis lavar los pies
unos a otros, 15 porque os he dado ejemplo para que vosotros también
obréis como yo he obrado con vosotros. 16 En verdad, en verdad os
digo que un siervo no es mayor que su señor, ni un apóstol mayor
que el que lo envía. 17 Si sabéis estas cosas, seréis bienaventurados si
las practicareis».**

Jesús les va a explicar la lección que él ha querido dar. Su explicación procede solamente en el plano del servicio humilde y fraternal.

13 Ὁ διδάσκαλος, ὁ κύριος con artículo son nominativos de título. Podríamos omitir el artículo en castellano. El original arameo sería: Rabbi, Mari (Señor). *Lo soy*, afirma su propia dignidad, como base de la lección moral que quiere dar.

14 El contraste entre «el Señor y el Maestro» y la acción de lavar los pies tiende a realzar el acto de humildad que acaba de hacer. El mismo contraste que subraya Fil 2,5-8 y la misma lección de caridad humilde de Fil 2,1-4. *También*, podría traducirse: *a fortiori*, vosotros debéis ejercitar el mutuo servicio. El *pedilavium* que se recomienda tiene un sentido general de mutuo servicio y ayuda. La materialidad del lavatorio es una manifestación y concreción del espíritu de mutuo servicio. *Debéis* como en Jn 19,7. Es el mandato que inculcará en 13,34; 15,12.

15 *Porque*, la razón suprema del cristiano: el ejemplo de Cristo nos obliga. El sentido ejemplar de la vida de Cristo se resume aquí: *porque* os he dado ejemplo *para que*. Las obras de Cristo tienen un sentido de ejemplaridad.

16 *En verdad*... manera usual de introducir un aforismo o sentencia de especial importancia (1,51). Mt 10,24 combina y habla de discípulo y de siervo. Lc 6,40 sólo habla de discípulo. Cada evangelista ha dado al proverbio su forma y su contexto. Juan habla de discípulo y apóstol, tomado en el sentido etimológico de la palabra. Reaparece el refrán en 15,20. El sentido en nuestro caso es claro: Cristo es el Señor y quien envía. Si él ha servido, *a fortiori* deberán servir los siervos y los enviados. *Apóstol*, no vuelve a salir en Juan. Tiene el sentido etimológico como en 3 Re 14,6; 2 Cor 8,23; 2,25. Cf. Lc 6,13. En Juan se les llama simplemente o discípulos o los doce. Es posible que aquí Juan aluda a los doce también y que fueran ellos los únicos presentes.

17 Nótense las dos proposiciones condicionales: *a)* una real, si sabéis, como ya las sabéis, por mi explicación; *b)* otra potencial, *si las practicareis*. Esto es lo difícil. De esta práctica depende la bendición *seréis bienaventurados:* μακάριος reaparece en 20,29, la bendición de la fe; aquí la bendición de la caridad servicial. Dios es μακάριος 1 Tim 1,11; 6,15 y al que practica la caridad promete participar de su felicidad.

[18] «No hablo de todos vosotros: yo sé a quiénes he escogido; pero tenía que cumplirse la Escritura: el que come mi pan, levantó contra mí su calcañar. [19] Desde ahora os lo digo, antes de que suceda, para que, cuando suceda, creáis que yo soy. [20] En verdad, en verdad os digo: el que recibe al que yo enviare, a mí me recibe, y el que me recibe a mí, recibe al que me envió».

Segunda alusión al traidor. 13,18-20

Estos versos se unen con la explicación del lavatorio y directamente con la bienaventuranza que se promete a los que conocen su sentido y la viven. Judas queda excluido de esta bienaventuranza, porque no quiere practicar la lección del mutuo servicio, antes al contrario, va a entregar al Maestro y al Señor. Jesús no pierde ocasión de tocar amorosamente su corazón. Y Juan, siempre tan psicólogo, nos va advirtiendo de estos rasgos del amor en Cristo y del endurecimiento en Judas [23].

18 La primera alusión al traidor fue durante el lavatorio mismo (v.10). Ya antes había aludido en 6,64. Judas no va a tener parte en la bienaventuranza de los que practiquen la caridad. *A quienes*, τίνας (S B C L): yo sé qué clase de hombres he escogido, cuando escogí a los Doce.

Tenía que cumplirse, lit. «para que se cumpliese». Puede ser una observación de Juan, que mezcla su comentario a la narración. Es comentario claro suyo 12,37.38; 19,24.28.36; dos veces comenta o refiere palabras de Jesús con la misma fórmula (18,8.9; 18,31.32). Aquí en 13,18 y 15,25 la idea de que se cumpla la Escritura parece atribuirse a Cristo mismo, como en 17,12. En esta hipótesis la sentencia es elíptica: sabía que escogía un traidor, pero también sabía que uno de mis íntimos me había de entregar. La proposición tiene sentido consecutivo de realidad, más que de finalidad. La cita es del Sal 40,10, según el TM y no según los LXX. David figura a Cristo, y Aquitofel, a Judas. La metáfora alude a la coz de los animales. *Come mi pan*, el que ha sido invitado por mí. *Mi pan* según B C L P66; *conmigo* S A D W. Algún manuscrito fusiona: el que come mi pan conmigo.

19 Jesús pretende prevenir el escándalo de los discípulos cuando tenga lugar la traición. No se excluye que pretendiera tocar el corazón de Judas. *Que yo soy* (cf. 8,24), sin predicado, así en absoluto, es la profética autodesignación de Yavé en el AT. El contexto aquí es profético. Jesús habla como Yavé. Vuelve a hablar cuando profetiza las persecuciones 16,4 y promete el Espíritu 14,29. *Creáis* en subjuntivo aoristo, según S A D L W P66; presente en B C.

20 Esta sentencia está en Mt 10,40; Mc 9,37. Puede estar aquí por la relación con el v.16. Aunque los apóstoles sean menos que Cristo, sin embargo los identifica consigo (cf. 12,44; 15,16).

[23] Cf. L. Heyrand, *Judas et la nouvelle Alliance dans la cène selon St. Jean:* BViech 44 (1962) 39-48.

21 Cuando dijo estas cosas, Jesús se turbó interiormente y declaró:
«En verdad, en verdad os digo que uno de vosotros me entregará».
22 Los discípulos se miraban unos a otros, sin saber de quién hablaba.
23 Uno de sus discípulos, aquel a quien Jesús amaba, estaba recostado
en su pecho. 24 Simón Pedro le dijo por señas: «Pregunta quién es
del que habla». 25 El, echado así contra el pecho de Jesús, le preguntó:

Revelación y salida del traidor. 13,21-30

Nótese el dramatismo trágico de la revelación y salida de Judas, la ingenuidad de los otros discípulos, la curiosidad de Pedro, la familiaridad de Juan y la delicadeza con que Jesús descubre al traidor. El dramatismo trágico aparece en la entrada de Satanás y en la salida precipitada de Judas, junto con el marco obscuro de la noche. Contrasta la sobriedad con la viveza y psicología de la narración.

21 Es humano emocionarse al recordar la elección para compañero de un traidor. 'Εταράχθη se aplica a la turbación de Jesús en 11,33; 12,27; a los discípulos en 14,1.27. *Jesús* lo omiten S B L P66. *Declaró*, afirmación explícita y solemne.

22 El momento que ha retratado Leonardo de Vinci, que en sus cuatro grupos ha recogido cuatro afectos distintos: horror, inquisición, excusa e indignación. Los sinópticos ponen la revelación del traidor al principio de la cena.

23 El discípulo amado es Juan, hijo del Zebedeo. Es un apóstol, porque siempre figura con ellos; de los tres que Jesús distingue en la transfiguración y en el huerto, no es ni Pedro, de quien se distingue ahora en la cena, ni Santiago el Mayor, porque éste no escribió y el discípulo amado escribió (21,20.23.24). Es posible que hubiera tres mesas, una central y dos laterales, con sus lechos, en vez de sillas, para echarse. El *triclinium* romano. Los judíos en el banquete del cordero ya no comían de pie, sino recostados, al estilo romano. El cuerpo se apoyaba sobre el codo izquierdo, mientras el brazo derecho quedaba libre para comer. La mesa de honor era la del centro [24]. En ella estaba Jesús y a su derecha Juan, dando la espalda al Maestro; podía fácilmente rozar el pecho con su cabeza. 'Ανακείμενος es la postura del que está en la mesa, con el codo izquierdo apoyado sobre ella; εἷς, uno, con sentido de indefinido.

24 Νεύω, es decir, por señas. Pedro debía de estar separado de Juan y frente a él. Tampoco debía de estar junto a Jesús y a su izquierda, que era el puesto más digno, después de la presidencia. En este sitio Pedro hubiera hablado directamente con Jesús.

25 Juan, echado como estaba sobre la mesa; ἀναπεσὼν según leen B C y Orígenes. El verbo propio de quien está reclinado sobre la mesa (cf. v.12). *Así*, οὕτως, como estaba apoyado sobre la mesa. *Contra el pecho*... teniendo por detrás de su cabeza el pecho

[24] Cf. F. Prat, *Les places d'honneur chez les Juifs contemporains du Christ:* RScR 15 (1925) 512-22.

«Señor, ¿quién es?» 26 Contestóle Jesús: «Aquel es a quien diere el bocado que voy a mojar». Y tomando el bocado lo mojó y da a Judas, hijo de Simón Iscariote. 27 Y entonces, después del bocado, entró en él Satanás. Díjole Jesús: «Lo que vas a hacer, hazlo pronto». 28 Ninguno de los que estaban a la mesa entendió para qué le dijo esto. 29 Algunos pensaron que, como Judas tenía la bolsa, Jesús le quiso decir: Compra lo que necesitamos para la fiesta, o que diese algo a los pobres. 30 Y cuando tomó el bocado, él se salió de prisa. Y era de noche.

---

de Jesús, que podía rozar. Se refiere a la postura del v.23. Cabe que, al preguntar a Jesús, volviera la cabeza más hacia atrás. Orígenes cree que se acerca más al Señor cuando le pregunta. S A D P[66] leen ἐπιπέσων, este verbo supondría un volverse hacia el Señor para echarse sobre su pecho.

26 Lit. según B C L: «aquel es para quien mojare el bocado y diere a él». Según S A D P[66]: «a quien diere el bocado, después de mojado». Se trata de un bocado mojado en la salsa, *haroseth*, hecha con hierbas amargas, propia de la cena pascual. El gesto era una distinción y prueba de cariño. La última gracia, que se va a convertir en la ruina definitiva del traidor; λαμβάνει καὶ lo omiten S* D Θ P[66]. Desde luego no hace falta y es redundante. Basta decir: y mojando el bocado lo da a Judas... La forma actual tiene más solemnidad.

27-29 En vez de *Satanás*, Jn 6,70; 8,44; 13,2 usa diablo. *Entonces, después* indica tiempo. La entrada de Satanás expresa la mala reacción de Judas ante la prueba de amor que le da Jesús. Ahora es cuando se entrega plenamente a la obra de Satanás. Las palabras de Jesús son equívocas. A Judas le debieron de hablar de traición y a los discípulos de un encargo de tipo material. *Para la fiesta*, se refiere al día solemne; la víspera ha empezado, según el cómputo de los judíos, el jueves por la tarde (13,1), la fiesta empezará el viernes después de puesto el sol (19,31).

30 La salida de Judas está unida cronológicamente al bocado que le da Jesús. La prisa con que sale es indicio de su furia, al verse descubierto en sus planes. *Era de noche* es frase equívoca y comentario del evangelista. En su sentido material se refiere a la oscuridad exterior de la calle. Entonces no existía la iluminación pública. El sentido pleno se lo da la noche interior que Judas lleva en su alma, con la desesperación y la traición. La avaricia le ha ido llevando a la reacción de enojo contra Jesús, que no agotaba sus delicadezas. Todavía tendrá la última, aceptando el beso del huerto y llamándolo amigo. Para el sentido moral de noche cf. 1,5; 8,12; 12,35-46.

La glorificación de Jesús y el mandamiento nuevo. 13,31-35

El discurso de la cena, propiamente tal, empieza aquí, cuando ha salido Judas, y es sólo para los discípulos fieles. Sólo los que aman a Jesús pueden entenderlo y gozarlo. Estos primeros versos se unen a dos episodios recientes: la glorificación se une con la sa-

31 Y, cuando salió, dijo Jesús: «Ahora el Hijo del hombre ha sido
glorificado, y Dios ha sido glorificado en él. 32 Si Dios ha sido glori-
ficado en él, también Dios lo glorificará en sí mismo, y pronto lo glo-
rificará. 33 Hijitos míos, ya poco tiempo estoy con vosotros. Me bus-
caréis y ahora os digo, como dije a los judíos: Donde yo voy, vos-
otros no podéis venir. 34 Un mandamiento nuevo os doy: que os
améis los unos a los otros. Como yo os he amado, amaos también

---

lida del traidor y el mandamiento nuevo se une con el lavatorio, cuyo simbolismo sigue de hecho explicando, aunque literalmente queda separado por la revelación del traidor.

31 Judas, sin darse cuenta, va a realizar los planes de Dios, la gloria de Cristo y del Padre por medio de la muerte (cf. 3,14.15; 7,39; 8,28; 12,31.32). Con la salida de Judas se da por consumada la muerte y el triunfo de Jesús. El pretérito desconcierta, pero el hebreo se sirve de él para expresar un hecho futuro cierto y próximo (anticipación profética) (cf. 12,23; 15,8). La pasión de Cristo es para gloria del Hijo y del Padre (= Dios). Para la pasión como gloria de Cristo, cf. 7,39; como gloria del Padre, cf. 12,28. En otros pasos el Padre es glorificado en el Hijo, en el ministerio y obras del Hijo (14,13; 15,8; 17,4); aquí es glorificado en la pasión y muerte del Hijo.

32 La primera parte, *Si Dios ha sido glorificado en él*, la omiten S B D W P66. Idea que está en el v.31. Esta redundancia entra en el estilo de Juan y la omisión puede explicarse por una haplografía.

Lo glorificará, el aoristo del v.31 se cambia ahora en futuro. *En sí mismo*, ἐν ἑαυτῷ, *in semetipso*, en el Padre. Así D Θ, con W H, Sod., Vog., Merk. Dios glorificará al Hijo, sentando *junto* a sí a la humanidad de Cristo. La mayoría de los manuscritos, con P66, Nestle, Bover, Tisch., Zahn., Lagr., leen: ἐν αὐτῷ, Dios glorificará al Hijo *en su propia* humanidad. *Pronto*, en la resurrección y ascensión [25].

33 *Hijitos*, τεκνία, aquí y siete veces en 1 Jn. Palabra de afecto, como la de «huérfanos» 14,18. *Ya poco tiempo*..., estas palabras se pueden aplicar a la muerte, pero van más allá. No los dejará de hecho hasta el día de la ascensión. *Me buscaréis* no con el remordimiento de los judíos, sino con pena y desconcierto. *Como dije*..., 7,33.34; 8,21. La perspectiva de separación entre la muerte, la resurrección y ascensión aquí se pierde. Jesús ahora se iba al Padre y, de momento, los discípulos no le podían seguir. Le seguirán más tarde (v.36), cuando Jesús venga a recogerlos para que estén con él (14,3). Aquí se inicia la idea, que luego se irá completando, conforme al estilo cíclico. A los judíos sólo les dijo que no le podrán seguir; a los discípulos les añade que lo seguirán después y que estarán siempre con él.

34 La ausencia temporal del Maestro debe cumplirse con el amor fraternal. *Un mandamiento*, sin artículo. Con artículo en 15,12 refiriéndose al mismo mandamiento del amor. En plural en 15,10:

[25] Cf. DivTh 56 (1953) 79-81.

los mandamientos míos. *Nuevo*, καινήν. Reaparece como propio de Jesús en 15,12 y frecuentemente en 1 Jn. El mandamiento nuevo se identifica con el propio de Jesús. ¿En qué sentido es nuevo? Aunque se llame *antiguo* en 1 Jn 2,7; 2 Jn 5, es realmente nuevo. La antigüedad de que habla en las cartas es relativa con respecto a los orígenes del cristianismo. Cuando Juan escribe a fines del siglo I cristiano, el mandamiento del amor al prójimo se podía llamar «el mandamiento antiguo de Cristo», porque hacía más de sesenta años que se había dado. En griego hay dos adjetivos para expresar la idea de nuevo: νέος, que se refiere a algo que tiene poco tiempo de existencia y podría traducirse por reciente, y καινός, que tiene varios matices: *a)* nuevo y todavía no gastado con el uso; *b)* lo que sustituye a otra cosa vieja; *c)* cosa original y no oída; *d)* de calidad sublime y perfecta, algo excelente. Por el contexto este último sentido es el nuestro. Tanto Juan como Pablo consideran la caridad fraternal como lo más perfecto y excelente. Este sentido cuadra muy bien con el hecho de considerar la caridad como su mandamiento (15,12). Juan en su ancianidad no repetía otra cosa y se justificaba diciendo: «porque es el mandamiento del Señor y, si él se cumple, *basta*» [26]. La novedad, en este sentido, no dice relación a la antigua legislación, como si la caridad no estuviera recomendada antes de Cristo. Es una cualidad absoluta y propia de la misma perfección de la caridad. En la historia exegética se subrayan muchos aspectos parciales propios de la caridad, que pueden verse en A Lápide, que pondera la novedad *a)* por razón de su nuevo legislador, Cristo; *b)* por razón de la nueva causa material, los cristianos; *c)* por razón de la nueva causa formal o motivo, el Verbo encarnado y la unión de los cristianos con Cristo; *d)* la nueva causa ejemplar, que es también Cristo; *e)* la nueva causa final, que es el nuevo hombre cristiano y celestial. Otros relacionan la novedad con el nuevo reino de Cristo, del cual es base y ley fundamental. Es frecuente explicarla por la medida y ejemplo de Cristo. La caridad que llega hasta donde llegó la de Cristo: a dar la vida por el hermano. Modernamente se resume la novedad del precepto en el sentido y contenido cristológico del mismo. Cristo ha hecho nuevo todo, dándole nueva vida y esplendor [27]. Pero Cristo, entre todos sus preceptos, éste lo ha hecho *suyo* (15,12) y característico de los suyos (14,35). Estos dos aspectos orientan la novedad en el sentido de la excelencia e importancia. Coincide con la sentencia de Juan: si él se cumple, *basta*. Cf. Col 3,14; 1 Cor 13.

Como yo os he amado se refiere al hecho y a la medida. El amor cristiano se distingue de la filantropía o amor natural en esto precisamente: es la práctica del bien al hermano, porque Cristo lo quiere y como Cristo lo quiere y hasta donde Cristo ha llegado. 2 Pe 1,7 pone la caridad o *ágape* por encima de la *filadelfía* o amor fraternal.

[26] Jerónimo, *In Gal* 6,10: ML 26,462.
[27] Cf. A. Sustar: VD 28 (1950) 325-29; ThWNT III 451; L. Cerfaux: EThL 24 (1948) 321-32.

vosotros los unos a los otros. [35] En esto conocerán todos que sois discípulos míos: si tenéis amor los unos a los otros».
[36] Dícele Simón Pedro: «Señor, ¿adónde vas?» Jesús le responde: «Donde voy, no puedes ahora seguirme; pero me seguirás después».
[37] Pedro le responde: «¿Por qué no puedo seguirte ahora? Daré mi vida por ti». [38] Jesús le contesta: «¿Darás tu vida por mí? En verdad, en verdad te digo que el gallo no cantará antes de que me niegues tres veces».

---

35 *Todos* es el sujeto del verbo *conocerán*. En 14,31 es *el mundo* quien debe conocer que Jesús ama al Padre. En 17,21 el mundo debe creer que el Padre ha enviado a Cristo, viendo o conociendo la unión que reina entre los discípulos de Jesús. 1 Jn 3,14 nos da la caridad como señal de que poseemos la nueva vida de Cristo. *Discípulo* de Cristo es el título más noble del cristiano. Los mismos apóstoles no pueden aspirar a nada más grande (15,8). Los paganos se desconcertaron de hecho ante el amor fraternal de los cristianos: «Vide, inquiunt, ut invicem se diligant» [28]. Luciano de Samosata, pagano del siglo II, admira el espíritu de hermandad que rige entre los cristianos [29].

Anuncio de las negaciones de Pedro. 13,36-38

La intervención de Pedro se une con el v.33, que trata de la próxima partida de Jesús. Es lo que ha atraído la atención de Pedro, más que el mandamiento del amor.

36 Pedro no ve claro adónde va Jesús, como los judíos (7,36). Por el v.37 se ve que debe de pensar en la muerte. Jesús le responde directamente, pero sin aclarar el término de su viaje. Se contenta con decirle que no puede ir a donde él va. *Ahora*, este adverbio no lo usó en la respuesta a los judíos (7,34; 8,21) y sirve para entender adónde va Jesús. Los discípulos deben seguir en el mundo por ahora (17,11), pero luego se han de reunir con el Maestro (17,24). No se trata simplemente de la muerte, sino de la ida al Padre. Los judíos, aunque hayan de morir, no podrán seguir a Jesús (8,21). Los discípulos morirán y se reunirán con Jesús (14,3).

37 Pedro interpreta la partida de Jesús en el sentido material de la muerte. Por eso protesta de que está dispuesto a ir con Jesús hasta la muerte. *Alma*, ψυχή, es sinónimo de vida natural. Pedro revela su buen corazón, pero se mueve en un plano humano y confía demasiado en sí. Esto es lo que refleja la respuesta del Señor, en particular la repetición de la frase de Pedro: *daré mi vida por ti*.

38 Jesús humilla la demasiada confianza de Pedro, revelándole su próxima caída. La predicción va precedida de la fórmula solemne que emplea el Señor para subrayar una sentencia. La narración de Juan pone el anuncio de la negación en el cenáculo. Los sinópticos lo ponen en el camino de Getsemaní, en conexión con

[28] TERTULIANO, *Apol.* 39: ML 1,534.
[29] Cf. M. ZERWICK, *Luciani Samosatensis de Christianis testimonium*: VD 19 (1939) 187-190.

la profecía de la deserción general de los apóstoles, que Juan pone también en el cenáculo (16,32). De Pedro no vuelve a hablar Juan hasta 18,10.

Excursus 17: El «Discípulo Amado» [1]

1. A partir de 13,23 se menciona varias veces «el discípulo a quien amaba Jesús». La palabra discípulo es muy frecuente en Juan y, aunque con frecuencia se refiere a los apóstoles, tiene un sentido bastante extenso. Es corriente referirlo al propio Juan en 1,35ss; 18,15s. Pero aquí se trata de un discípulo particular; «El que amaba Jesus».

Este calificativo es más concreto y precisa mucho. ¿A quién se refiere? Floyd V. Filson lo identifica con Lázaro [2]. Eric L. Titus, con Matías [3]. La tradición antigua y la mayoría de los modernos lo identifican con Juan, el hermano de Santiago el Mayor. Así, por ejemplo, entre los críticos no católicos, Bernard, Hendriksen, Barret. Es un hecho que el título de «Discípulo Amado» no aparece sino en la segunda parte del Evangelio (13,23; 19,26; 20,2; 21,7.20).

2. Comparando 21,24 con 21,20.23 no se puede dudar de que el Discípulo Amado *da testimonio* y *ha escrito* estas cosas. Como mínimum el c.21. Pero nótese que esta fórmula es la que emplea el autor de Juan para el episodio del costado abierto (19,35). La longevidad que se supone ha alcanzado el Discípulo Amado en el c.21 favorece la tradición general que lo identifica con Juan.

3. Si el Discípulo Amado es testigo de los hechos de Jesús, es también un *apóstol*. Así se deduce por el hecho de estar sentado muy cerca de Jesús en la cena, donde Juan supone que no hay más que apóstoles y Mc 14,17 lo dice expresamente, pues sólo habla de los *Doce*. La intimidad misma y ascendiente que tiene entre los Doce confirma esta conclusión.

4. Si el Discípulo Amado es testigo y apóstol, ¿cuál de éstos? Parece razonable buscarlo entre los tres que distinguía especialmente Jesús, que son Pedro, Santiago y Juan (Mc 5,37; 9,2; 14,33). Pedro no es el Discípulo Amado, pues se distingue abiertamente de él en 13,23.24 y en 20,2-30; 21,20. De los dos hijos del Zebedeo, el Discípulo Amado no puede ser Santiago, pues muere entre el 42-44, en tiempos de Agripa I, y el Discípulo Amado alcanza una gran longevidad.

5. Entre los siete que toman parte en la pesca de 21,1-8 se encuentra el Discípulo Amado (21,7.20). De los siete, tres tienen nombre propio (Pedro, Tomás, Natanael), cuatro no lo tienen. Entre éstos están los dos hijos del Zebedeo.

6. Finalmente, el Discípulo Amado tiene estrecha relación con Pedro en 13,23.24; 20,3-10; 21,1-23. En Act 3,1ss; 4,13 esta amistad se concreta entre Pedro y *Juan* (cf. Act 8,14.15; Gál 2,9).

[1] Cf. Bernard, *In Jn.* vol.1,XXIV-XXVIII; Hendriksen, *In Jn.* vol.2 p.245M46 in Jn 13,23; Barret, *In Jn.* p.97-99; Hoepfl-Gut, *Introductio* p.212 n.254; Dorado, *Praelectiones* n.102; Kragerud, *Der Lieblingjünger im Johannesevangelium* (Oslo 1959); P. Arenillas, *El Discípulo Amado, modelo perfecto del discípulo de Jesús, según el IV Evangelio:* CT 89 (1962) 3-68.

[2] *Who was the Beloved Disciple?:* JBLit 68 (1948-9) 83-88.

[3] *The Identity of the Beloved Disciple:* ib., 69 (1949-50) 323-28.

14 [1] «No se turbe vuestro corazón. Como creéis en Dios, creed

CAPITULO 14

Este capítulo tiene una unidad perfecta. Se centra todo en torno a un tema: *No se turbe vuestro corazón* (14,1.27), que encabeza el capítulo y reaparece al medio. El marco es totalmente vivo e histórico.

La turbación de los apóstoles se presenta como *un hecho*, que tiene su explicación psicológica fundamental en la partida del Maestro, que se viene anunciando desde 13,33 como próxima y está cargada de oscuridades para ellos. Se ha hablado de la traición de uno (13,21.26), de las negaciones de otro (13,38).

Para levantar el ánimo caído de los discípulos, Jesús centra su atención en *las promesas* de bienes mayores y seguros, que nacerán con su partida: *a)* Se trata de una separación temporal, que tiene por fin preparar la convivencia feliz y eterna (2-3). *b)* No es separación absoluta; podrán seguir unidos espiritualmente por la fe, el amor y la oración (4-14). *c)* En su lugar les mandará, para que esté con ellos siempre, otro paráclito y maestro (15-17.25-26). *d)* Jesús mismo seguirá viviendo con ellos (18-24). *e)* Ahora, que va a la gloria del Padre, él gana y les deja su paz y les promete venir a llevarlos consigo (27-28).

La separación es inminente, pero Jesús está dispuesto siempre a cumplir la voluntad del Padre (29-31).

La promesa de volver a recogerlos consigo. 1-3

La ida de Jesús al Padre si, considerada con ojos humanos, podía ser motivo de pena para los discípulos, mirada con luz eterna, abre horizontes también eternos de felicidad y vida.

Los discípulos han reaccionado a lo humano ante el anuncio de la inminente separación del Maestro, que ven envuelta en nubes de traición, de negaciones. Jesús tenía experiencia en aquellos últimos días de lo que era la turbación interior (11,33; 12,27; 13,21). El mismo está turbado, pero hace de consolador. Este es el tema que centra todas sus palabras. Se repite como tema en el v.27, según estilo de Juan (cf. 15,1.5).

1 *Como creéis...*, literalmente *creéis en Dios, creed también en mí:* πιστεύετε gramaticalmente puede ser indicativo o imperativo. Hablando a fieles israelitas, no tiene sentido la exhortación a creer en Dios. Tratando de la fe en Cristo, es posible tanto la afirmación (creéis en mí) como la exhortación (creed en mí). El contexto favorece más la idea de exhortación a creer en Cristo. Se trata de una fe que es amor y práctica de los mandamientos. En lo que sigue, Cristo exhortará a este amor, a esta unión y cumplimiento de sus mandamientos. También les sigue explicando cómo él es igual al Padre (v.10) y hasta les pregunta si no creen en su unión con el Padre (v.11), que es precisamente el objeto de la fe en Cristo. La

también en mí. 2 **En la casa de mi Padre hay muchas moradas. Si no,**
os lo hubiera dicho, porque voy a prepararos un lugar. 3 **Y, después que**
me vaya y os preparare un sitio, volveré de nuevo para tomaros conmigo, a fin de que donde yo estoy estéis también vosotros».

---

fe en Cristo es la base para no turbarse con su partida, En cuanto al contenido de la fe en Cristo nótese: *a)* La pone en la misma línea que la fe en el Dios de Israel. *b)* El objeto de esta fe es lo que Cristo afirma de sí en los versos inmediatos 6.7.9.14. Se refiere a la persona de Cristo y a su obra o eficacia. *c)* Se trata de una fe que implica el amor, como se revela en la práctica de los mandamientos (v.15). *d)* Y que podrá traducirse en carismas y obras extraordinarias (v.12). Esta fe marca la línea nueva de las relaciones nuevas de los discípulos con Jesús. La presencia visible será sustituida por la presencia invisible de la fe, que será más íntima y operosa. Es la base de la alegría, mientras dura la ausencia visible de Cristo.

2 *En la casa...* Sir-sin., pesch. y la mayoría de los Padres tienen una lección más corta: «muchas habitaciones en el Padre». Jesús habla de Dios como Padre suyo en sentido especial; la casa del Padre es igualmente suya. Vuelve a ella como a cosa especialmente propia. *Moradas,* la misma palabra que en el v.23, donde se dice que el Padre y el Hijo fijan su morada en el que ama. Corresponde al verbo μένω (15,5-7.9s). Se trata de cosa permanente y no temporal. Jesús habla conforme a la mentalidad de los judíos, que ponían habitaciones separadas en el cielo (cf. 1 Enoch 39,4; 2 Enoch 61,2). *Muchas,* πολλαί, se refieren al número directamente. Para consolar a los discípulos interesa saber que *todos* tienen habitación en la casa del Padre. Con substantivo plural indica número y cantidad; con substantivo singular indica grandeza. Este segundo aspecto aquí está incluido en el contexto. En la casa de Dios todo debe ser grande. Los autores suelen hablar también de la diversidad, según los méritos. Pero esta idea no está en el contexto ni en la letra. La segunda parte es algo oscura: ὅτι lo hacen algunos recitativo: *a)* si no fuera así, os diría *que* voy a prepararos... *b)* si no fuera así, ¿os diría *que* voy a prepararos...? (Corluy, Bauer, Bernard...). Generalmente lo explican como causal, *porque* (Maldonado, Schanz, Durand, Lagrange, Tillmann, Sickenberger, Huby, Dorado, Barret, Schich, Wikenhauser). San Agustín pregunta: ¿Cómo prepara habitación, si dice que hay muchas? Y él mismo responde: «parat modo mansiones praeparando mansores». Cristo en el cielo vive para nosotros: intercediendo, ayudándonos con la gracia y con el Espíritu a que nos hagamos dignos del cielo. Ahora empieza la obra mística del Salvador, la acción secreta de la vid en los sarmientos para que den el fruto eterno.

3 La ausencia no será duradera, porque el estadio terreno de la Iglesia tendrá fin. Jesús vendrá, al fin de los tiempos, para recoger a los suyos. Esta es la venida fundamental. En ella está incluida la venida particular, a la muerte de cada cristiano. Por esto le dijo a Pedro que lo seguiría más tarde (13,36). Lo mismo nos dice a

4 «Y conocéis el camino para donde yo voy». 5 Tomás le dice:
«Señor, no sabemos adónde vas y ¿cómo podemos conocer el cami-

---

cada cristiano. La casa del tiempo es de barro; la del Padre es eterna. Nótese cómo distingue entre la casa del Padre, que es la de todos, y las habitaciones particulares. Todos estaremos en la misma casa, la del Padre, y todos tendremos nuestro sitio, nuestra habitación. Tanto *casa* como *habitación* es lenguaje figurado. La realidad es que estaremos en Dios y en Cristo, participando en su vida, en su amor, en su fuerza y felicidad. *Tomaros* tiene aquí como en 1,11 la idea de recibir con felicitación y enhorabuena. En 19,17 equivale al simple «tomar, coger».

Jesús, camino para el Padre. 14,4-11

Bajo la metáfora del camino, de auténtica inspiración bíblica, Jesús revela su identidad con el Padre, y cómo es el único medio para llegar a él. En compendio, tenemos lo que es Jesús en sí y para nosotros. Es Dios, igual que el Padre, y es Salvador nuestro. La κοινωνία de San Pablo está aquí expresada en forma de camino. El que se une a Jesús entra a participar de la verdad y de la vida, que posee el Padre como fuente. Aquí tenemos la medula de la teología salvífica del cuarto evangelio y de toda la mística y santidad cristiana. Para un israelita, ver y poseer a Dios era todo y bastaba (v.8). Este es el consuelo que Jesús deja a los suyos. Aunque se va visiblemente, se queda como Dios y con esta plenitud divina les basta.

4 Seguimos la lectura de S B L W P66, que sólo dice que conocen *el camino* para donde va. La Vulgata, A D N Θ, la mayoría de los cursivos, la versión siríaca, copta y Vetus Latina dicen que conocen *adónde va* y cuál es el camino. Pedro acababa de decir que no conocía adónde iba (13,36), pero debía de saberlo, porque Jesús lo había dicho en 7,33 y en 14,2. Luego lo repetirá, 16,5 (al que me envió), 16,10.28 (al Padre). No sabían cómo Jesús iba a ir al Padre, pero que el Padre era el término de su partida era claro en todo el marco de aquella noche. La lección corta no insiste tanto en el término del viaje cuanto en el camino.

¿De qué camino se trata? No del camino por donde va a ir Jesús al Padre, sino del camino que deben seguir los discípulos. Cualquier israelita sabía que el camino para llegar a Dios era la ley. Jesús ha hablado poco antes del mandamiento del amor (13,34). Para llegar, pues, al Padre y para estar donde Jesús va a estar, conocen el camino. El gran salmo de la ley (Sal 118) la compara al camino y cumplirla es lo mismo que andar por ella. El justo se alegra en este camino más que en todas las riquezas (Sal 118,14). Jesús ha dicho que el mandamiento primero es la caridad. Ella es el camino seguro para llegar adonde va Jesús.

5 La intervención de Tomás va a dar un sesgo más cristológico y más personal al contenido de la metáfora del camino: andar en la ley y en la caridad para llegar al Padre es andar en Cristo y por Cristo. La intervención de Tomás revela su talento sintético y

no?» [6] Jesús le responde: «Yo soy el camino, la verdad y la vida. Nadie llega al Padre sino por mí. [7] Si me hubierais conocido, hubierais co-

---

lógico: para saber por dónde hay que ir es preciso saber adónde hay que ir. Tomás ha precisado más que Pedro. Por esto Jesús se aclara más.

6 El verso tiene dos partes: *a)* Yo soy el camino... la vida. *b)* Nadie llega al Padre sino por mí. En el segundo hemistiquio sólo aparece la idea del camino. Esto quiere decir que la idea principal está también en el camino. El término del camino es *el Padre.* El segundo hemistiquio subraya el predicado principal de los tres que hay en el primero y además determina cuál es el término. Responde, pues, plenamente a las dos cosas que Tomás quería saber: tenéis que ir al Padre y tenéis que ir por mí. El contexto próximo nos orienta también en el mismo sentido (13,36; 14, 1-5). De los tres predicados: camino, verdad y vida, el más directo y principal es el primero. Cristo es el camino. Cada uno de los tres predicados lleva artículo: *el* camino, *la* verdad, *la* vida. Los tres substantivos tienen un carácter personal y pueden subsistir por sí solos. No se trata de una hendíadis o semitismo por el que se expresa substantivamente ideas adjetivas, como si dijera: yo soy el camino verdadero y vital; el camino que lleva verdaderamente a la vida. Cada substantivo debe mantener la personalidad que le da el artículo y su identificación con Cristo.

¿Por qué Jesús es el camino para Dios? Porque es también la verdad y la vida. Así la verdad y la vida se subordinan lógicamente al predicado principal del camino. En el AT el camino ya está relacionado con la verdad. El salmista pide a Yahvé que le muestre *su camino* para que ande *en su verdad* (Sal 85,11). Los caminos del Señor son verdad (Sal 24,10). La verdad tiene aquí un carácter personal, pues se identifica con el propio Jesús. El mensaje y la palabra del Padre, que trae a los hombres, no se distingue de su persona y de su obra. El es toda la verdad de Dios y en él está la salvación de Dios. *La vida* es otra de las ideas características de Juan. También se identifica con Jesús (11,25). En él estaba la vida (1,4), y el fin del evangelio es que los creyentes logren la vida (20,31). En el AT también la vida se relaciona con el camino. El salmista pide conocer el camino de la vida (15,11). En el texto latino de Ecli 24,25 tenemos aplicados a la Sabiduría los tres predicados: *In me gratia omnis viae et veritatis, in me omnis spes vitae et virtutis.* Jesús no es *un* camino, sino *el* camino para el Padre. El fundamento está en su propio ser. El Padre le ha comunicado todo, particularmente la vida (5,26) y su palabra o verdad, que es principio de vida (5,24). Este verso se mantiene dentro de la línea soteriológica del resto del evangelio y subraya en la metáfora del camino la unión vital con Jesús, la *koinonía* que salva, adentrándonos así en la teología salvífica del cuarto evangelio [1].

7 Los discípulos debían de saber quién es el Padre, porque de-

[1] Cf. R. Rábanos: CultB 12 (1955) p.338-46; J. Leal: VD 33 (1955) 336-41.

nocido también a mi Padre. Ahora ya lo conocéis y estáis viendo».
8 Felipe le dice: «Señor, muéstranos al Padre y nos basta». 9 Jesús le
responde: «Llevo tanto tiempo con vosotros, ¿y no me has conocido,
Felipe? El que me ve, ve al Padre. ¿Cómo dices: muéstranos al Padre?
10 ¿No crees que yo estoy en el Padre y el Padre en mí? Las palabras
que yo os digo, no las digo por mi cuenta. Y el mismo Padre, que

---

berían conocer ya a Cristo, que se identifica con el Padre. La ignorancia del Padre supone la ignorancia del Hijo. El mismo reproche lo ha dirigido a los judíos (8,19). Dos lecturas: *a)* εἰ ἐγνώκατε με, καὶ τὸν πατέρα μου γνώσεσθε, si me habéis conocido, conoceréis al Padre. Es la lectura que siguen Lagrange y Bover; *b)* εἰ ἐγνώκειτέ με, καὶ τὸν πατέρα μου ἂν ᾔδειτε, Tisch. con S W D P66 W-H. Soden, Merk, Vogels, Nestle con B C 33 Θ. Las dos lecciones expresan el mismo principio de 12,45, en su forma más absoluta *b)* o en su forma histórica y concreta *a)*. En la segunda parte Jesús paternalmente suaviza el reproche y mantiene el hecho de que conocen al Padre. *Lo conocéis:* ahora empiezan a conocer al Padre. El verbo en presente tiene este matiz de conocimiento que empieza. El conocimiento del Padre empieza con la hora de la glorificación de Jesús (13,31). La revelación del Padre no llega a su perfección hasta que Jesús pasa de este mundo visible.

Cuando Jesús sube a los cielos, empiezan los discípulos a comprender todo lo que les ha dicho sobre el Padre (cf. 17,3-5). Entonces se puede decir de los cristianos que conocen al Padre (1 Jn 2,13).

Καὶ ἑωράκατε: Merk omite el αὐτόν con B C'. Pero lo añade Bover con la mayoría de los manuscritos S A D L N W P66. El verbo ὁράω en presente y perfecto generalmente significa ver con los ojos del cuerpo. Es axioma entre los judíos que a Dios nadie lo ha visto (1,18; cf. 5,37). El único que ha visto al Padre es Jesús (6,46). Aquí hay que referirlo a la visión general del conocimiento. Así se toma en el v.9, que es paralelo con 12,45: quien me ve, ve al que me ha enviado. Se trata, pues, de un cierto conocimiento espiritual, que se puede tener del Padre, viendo las obras y la vida del Hijo encarnado. El conocimiento que se alcanza de Cristo es proporcional al que se logra del Padre. Por eso se dice también que los que «ven y odian» al Hijo, ven y odian al Padre (15,24).

8-9 Esta es la tercera interrupción. Felipe cree que se trata de una visión corporal del Padre. Tal vez piensa en una teofanía como la de Ex 33,18, cuando Dios mostró su gloria a Moisés. El Señor se dirige a Felipe con cariño, como indica el uso del nombre personal (cf. 20,16; 21,15). El trato largo con Jesús exigía un conocimiento más profundo de su trascendencia e igualdad con el Padre. Felipe era de los primeros discípulos (1,43s). Tal vez tiene esta énfasis el pronombre personal: como *tú*...

10 *No crees*, en singular. La Vulgata, *non creditis*. Jesús espera de los discípulos más fe que del ciego (9,35) y aun de la misma Marta (11,27). Es decir, que hayan penetrado en el misterio de su unidad e igualdad con el Padre. La igualdad substancial se revela

permanece en mí, hace mis obras. [11] Creedme, yo estoy en el Padre y el Padre en mí. Si no, creed por las mismas obras».
[12] «En verdad, en verdad os digo: el que cree en mí, ése hará las obras que yo hago. Y las hará mayores que ellas, porque yo voy al Padre. [13] Y yo haré todo aquello que pidiereis en mi nombre, para

---

en dos formas: *a) Mis palabras* son palabras del Padre (cf. 7,16; 8,26.28; 12,49). *b) Mis obras* son obras del Padre (cf. 5,19).

11 Dos motivos para creer en la igualdad con el Padre: *a)* El testimonio de Jesús *(creedme)*. *b)* Las obras extraordinarias. Ahora ha pasado al plural *(creedme)*.

Los discípulos harán las obras de Jesús. 14,12-14

Un motivo de consuelo en la separación es que ahora pasará a ellos el poder del Maestro, que ya no obrará por sí, sino por los discípulos. Ellos no tendrán más que pedirle lo que quieran, aunque se trate de verdaderos milagros, como los que él ha obrado.

12 Empieza con el acostumbrado preludio de las sentencias solemnes (cf. 1,51). La fe es la característica del discípulo de Jesús y el acto que resume toda nuestra entrega a él. No es pura actividad intelectual; creer es «recibir» o acoger al Hijo de Dios (1,39; 10,27); ir a él (5,40; 6,35.37.44) [2]. *Las obras que yo hago* son en este contexto los milagros. Este poder se lo dio a los discípulos. ¿En qué sentido hicieron obras mayores los discípulos? No es preciso entenderlo de los milagros físicos. Basta el milagro moral de la conversión del mundo pagano. La predicación de los discípulos tuvo un resultado visible mayor que la de Cristo. La razón de la eficiencia de los discípulos está en la presencia activa del Hijo junto al Padre. Es lo que dice Mc 16,20. El Señor cooperaba a la predicación de los discípulos dispersos por el mundo. Si la obra visible e histórica de Cristo termina con la ascensión, no termina su obra invisible de salvación. Cuando Jesús explica la eficiencia de los discípulos por su ida al Padre, quiere decir que él sigue siendo el mismo, que sigue viviendo con ellos y con más poder, si cabe. De hecho su humanidad no tendrá junto al Padre limitación ninguna, porque habrá entrado en la plenitud del poder de Dios. Ya todo es perfección.

13 En la Vg la oración de los discípulos se dirige al Padre: «Todo lo que pidiereis *al Padre* en mi nombre». Por el v.14 se ve que la súplica se dirige al mismo Cristo. Hay dos ideas: *a)* pedir a Cristo; *b)* y pedirle en su nombre. Ante todo se trata de lo que se refiere al ministerio apostólico. Pedir a Cristo en su nombre no es simplemente usar su nombre, ni es sólo ser cristiano o seguir la voluntad y exhortación suya. Se trata más bien de la unión vital con Cristo. Así Tillmann, Bernard, Riera, Huby. *Nombre* equivale al pronombre personal. Todo lo que pidáis en mí y por mí. Apoyándoos en mi poder y buscando también mi gloria (Crisóst., Teof.,

[2] Sobre *la fe* en San Juan cf. *Excursus* 4. Sobre *el conocimiento* en San Juan cf. I. DE LA POTTERIE: B 40 (1959) 709-25; J. ALFARO, *Cognitio Dei et Christi in 1 Jo:* VD 39 (1961) 82-91.

que el Padre sea glorificado en el Hijo. [14] **Yo haré cualquier cosa que**
me pidiereis en mi nombre».
[15] **«Si me amáis, guardaréis mis mandamientos.** [16] **Y yo rogaré al**
Padre, que os dará otro Paráclito, que esté con vosotros siempre.

Lagr., Dorado). Esta condición limitativa está contenida en la última frase, de sentido final o consecutivo: Lo que se pide ha de ser tal, que sirva para la gloria del Padre. La materia de la oración se restringe, pues, aquí al plano general de la gloria del Padre. La promesa de la eficacia universal de la oración en este paso se limita: *a)* a los que están en Cristo y confían en su poder; *b)* cuando se piden cosas que redundan en gloria del Padre. Y la gloria del Padre se logra fundamentalmente por todo aquello que sirve para realzar la obra de Cristo en nosotros. Es decir, para la obra de vida y de salvación que el Hijo pretende en nosotros. Así la gloria del Padre está unida con nuestro auténtico bien. La gloria del Padre se logra así *en el Hijo.* Esta ha sido la obra del Logos encarnado, glorificar al Padre dando la vida a los hombres (cf. 13,31).

14 Este verso no añade nada sobre el anterior y se debe entender en su contexto. *Yo haré* indica la vida de potencia que tiene Cristo junto al Padre y que es la idea que encierra la razón del v.13: *porque voy al Padre.* Dos mss. omiten este verso, sin duda por un error de homoioteleuton. No es pura repetición, pues aclara el v.13, sobre todo la idea de que se trata de oración dirigida al mismo Cristo. Esta manera de expresar gradualmente el pensamiento total es muy del estilo de Juan.

Promesa del Espíritu Santo. 14,15-17

Nuevo motivo de consuelo. Jesús se compromete a rogar al Padre para que envíe a los suyos otro Paráclito, que desempeñará el mismo papel de abogado y defensor que él ha desempeñado hasta ahora, y hará también de maestro interior de la verdad. Se distinguirá de Cristo principalmente en cuanto que su presencia y acción será invisible e interior. Pero no será menos eficaz. Todavía más, la acción del Espíritu será sólo a favor de los cristianos, pero no será limitada en el tiempo, como el ministerio histórico de Jesús. Será indefinida. Fijará su tabernáculo en el alma de los creyentes para siempre, hasta el fin del mundo.

15 *Guardaréis,* en futuro con el S B L, en vez del aoristo de subjuntivo del A D Θ. Si vosotros realmente me amáis, guardaréis. La misma oración condicional real del v.23. El amor está en la obediencia (cf. v.21.) Aquí se trata del amor a Cristo. *Guardar los mandamientos* es frase propia de Juan (15,10). Jesús tiene *sus* mandamientos. Esto indica su igualdad con el Padre. Habla con autoridad personal y propia; los profetas hablaban de los mandamientos de la ley de Yavé. Jesús tiene la suya.

16 Ἐρωτήσω, *rogaré,* el verbo usado para las súplicas y oración del propio Jesús (cf. 11,22; 16,23.26; 17,9). La oración de Cristo siempre es eficaz, como si dijera: yo diré al Padre que os

[17] **El espíritu de la verdad, que el mundo no puede recibir porque no**

---

envíe... Aquí el Padre envía al Paráclito por indicación del Hijo; en el v.26 el Padre lo envía «en el nombre de Cristo»; en 15,26 Cristo mismo lo envía de junto al Padre; en 16,7 Cristo lo envía. Un mismo hecho se expresa, pues, con diversas expresiones. No se olvide la igualdad substancial entre el Padre y el Hijo y que tan acentuada queda en Juan. Todas estas expresiones revelan: *a)* la distinción personal del Espíritu con respecto al Padre y al Hijo; *b)* la divinidad y eternidad del mismo, pues viene «de junto al Padre» (15,26), lo mismo que el Logos (1,14). El Espíritu Santo es una persona y no una personificación de una fuerza divina. Es un defensor, un abogado, que se compara con el mismo Cristo, pero distinguiéndose perfectamente de él. «Es *otro* Paráclito», que va a estar siempre con los discípulos. Los otros pasos confirman este mismo carácter (14,25-26; 15,26; 16,7-15).

Paráclito es término griego equivalente al latino «ad-vocatus», que ha entrado en nuestra lengua por la liturgia. Sólo se encuentra en Jn 14,16.26; 16,7; 1 Jn 2,1. En la carta designa a Cristo mismo como intercesor y abogado junto al Padre. Aquí se trata de *otro* que viene por el Padre, a ruego del Hijo. Su sentido etimológico pasivo se ha convertido en activo, como en otros adjetivos verbales en -τος. No tiene el sentido técnico del latino *ad-vocatus*, sino el más general de intercesor o defensor. Un patrono que defendía a su cliente, aun fuera de un tribunal, era un verdadero paráclito. La palabra griega era bien conocida de los judíos, que la han traducido literalmente al arameo, *peraqlit*, con el sentido de defensor-abogado. La semántica está suficientemente clara. El paráclito es reclamado para ayudar intelectualmente, sobre todo. La ayuda intelectual puede reducirse, según los casos, a un simple consejo. En este caso, el paráclito es un inspirador. La idea de consuelo no entra directamente en la etimología y uso del término. Nunca se llama paráclito al que viene a consolar en una desgracia. Sin embargo, como παρακαλέω puede significar consolar, la idea de consuelo se encuentra también en el término de paráclito. En nuestro contexto la promesa del Paráclito tiene como fin consolar a los discípulos. San Jerónimo ha traducido por *consolator*. San Agustín dice que se puede decir *consolator* o *advocatus*. En los antiguos latinos prevalece, con todo, la traducción de *advocatus*. Lagrange cree que la idea de consolador está excluida por la historia del término «paráclito» y la misma exégesis y que debe imponerse la traducción de abogado con el sentido general de cualquier ayuda intelectual y el consiguiente aliento y ánimo en la voluntad. La mejor traducción sería la de «Ayuda, Defensor». Es el papel que Jesús ha cumplido con los discípulos (17,12) y el que cumple ahora en el cielo (1 Jn 2,1). La idea dominante es la de asistencia y consejo. En 14,26 este nuevo Paráclito se identifica con el Espíritu Santo.

17 *El Espíritu de la verdad,* porque es el revelador y el principio de la religión verdadera (4,23.24) y por oposición al príncipe

lo ve ni lo conoce. Vosotros lo conocéis, porque permanece con vosotros y estará en vosotros».

---

de este mundo, que es el padre de la mentira (8,44). La verdad tiene aquí su sentido intelectual y vital. Esta frase se encuentra también en 15,26; 16,3, siempre como definición del Paráclito. En 14,6 Jesús es la verdad. El nuevo Paráclito continuará la obra de Jesús en su misma línea. Conducirá los discípulos hacia la perfección del conocimiento y amor de la verdad de Cristo, que todavía no han penetrado suficientemente. Existe una unidad perfecta de acción entre Cristo y el nuevo Paráclito. *De la verdad:* genitivo de cualidad que califica al Espíritu con un doble sentido: *a)* ontológico: Espíritu que posee la verdad, que es la verdad; *b)* y otro funcional, vocacional: Espíritu que viene a enseñar la verdad, porque la posee. Como Jesús es *pan de vida*, porque *es* la vida y *da* la vida, así el pneuma es *Espíritu de verdad*, porque *es* la verdad y *da* la verdad.

El mundo son los mundanos, entregados al error y a la mentira religiosa. *El mundo*, κόσμος, en 1,10 tiene un marcado carácter anticristiano. Los discípulos están en el mundo, pero no son del mundo. El mundo está en las tinieblas (3,17; 8,46.47; 10,26), y por lo mismo se cierra a la luz del Espíritu y le resiste. *Recibir* significa cierta presencia eficaz del Espíritu en el hombre (cf. 20,22). La recepción del Espíritu es exclusiva de los fieles. *No lo ve*, θεωρέω, se refiere generalmente a la visión corporal, pero a veces designa un conocimiento espiritual como en 6,40; 12,45 y en este caso. Se podría traducir *no lo conoce*. *No lo conoce* (γινώσκει), como en 1,10, puede rèferirse también a la voluntad, según el sentido amplio del hebreo *yadah*. Podría traducirse por *amar*. El mundo no puede conocer ni amar, interesarse y querer al Paráclito. Así se pueden distinguir los dos verbos. Hablando de los discípulos usa un solo verbo: γινώσκετε, lo conocéis y amáis.

Permanece en vosotros es lo mismo que habita, con sentido de futuro inmediato. Un presente proléptico. *Estará* según S A D L Θ P^{66}. En presente proléptico B W. En el v.16 dice que el Paráclito estará con vosotros (μεθ'ὑμῶν); ahora dice que estará παρ'ὑμῖν y ἐν ὑμῖν. Las dos primeras expresiones son más sociales y generales; la tercera, más vital e individual, afecta a la inhabitación en el alma de los fieles. Inhabitación que no es pasiva, sino dinámica y activa, como toda presencia de Dios. Nótese que la razón que da para conocer y amar al Espíritu Santo se apoya en su misma presencia. El mundo no puede recibirlo, porque no lo conoce. Los fieles lo conocen, porque lo poseen. Y es que para recibirlo hace falta un conocimiento inicial, cual tienen ya los discípulos de Cristo, fruto de su docilidad a la predicación misma de Jesús. Este primer conocimiento elemental falta en el mundo, que ha rechazado a Cristo. Los discípulos irán cada vez creciendo más en el conocimiento del Espíritu, porque ésta será una de las actividades del propio espíritu en ellos, penetrar cada vez más en sus inteligencias y en su voluntad.

18 «No os dejaré huérfanos. Volveré a vosotros. 19 Dentro de poco el mundo no me verá, mas vosotros me veréis, porque yo vivo y vos-

---

La vuelta de Jesús. 14,18-24

Toda esta sección se refiere al tiempo que va desde la resurrección y ascensión hasta el fin del mundo y trata de la presencia de Cristo en su Iglesia y en el alma de sus fieles. Presencia no sensible, sino espiritual, íntima, vital, mística. Presencia reservada a los fieles y que será activa, íntimamente ligada a la unión misteriosa de los miembros con su cabeza, de los sarmientos con el tronco de la vid. No se trata precisamente de la venida de Cristo en parusía (Crisóstomo), porque es interior y exclusiva de los fieles; tampoco se trata exclusivamente de las apariciones siguientes a la resurrección, aunque no se excluyen, porque preferentemente se trata de una venida vital y que trasciende todo el período militante de la Iglesia. Tampoco se trata de la venida para recoger a los fieles y llevarlos al cielo (Agustín, Maldonado), pues se produce como una presencia de Cristo durante el período de lucha y de estancia en el mundo. También se debe distinguir entre esta venida de Cristo y la venida del Espíritu Santo, aunque las dos sean inseparables (San Cirilo de Alejandría). Cristo habla aquí de una venida nueva, un consuelo nuevo, distinto de la promesa del Paráclito, que acaba de mencionar [3].

18 *Huérfanos*, en sentido propio, sin padre. Antes los llamó hijitos (13,33). La orfandad de la pasión no será definitiva, porque «volveré a vosotros». Se trata de una vuelta personal de Cristo, para que sea verdad que no los dejará huérfanos. No basta la venida del Paráclito, que es «otro» distinto de Cristo.

19 *Dentro de poco:* indica el corto espacio que media entre el discurso y la muerte. Hay una oposición acentuada entre las relaciones nuevas de Jesús, después de su muerte, con el mundo y con los discípulos. El mundo no lo volverá a ver. Hasta ahora lo ve el mundo, aunque no cree en él (6,40). Los discípulos lo seguirán viendo, es decir, gustando de su presencia. Nótese que θεωρέω tiene variedad de sentidos. Generalmente se refiere a la vista corporal, como aquí relacionado con el mundo, pero también equivale a conocer y aun experimentar. Veo que eres profeta (4,19). No gustará la muerte (8,51). Ved que no adelantáis nada (12,19). El que me conoce, conoce al Padre (12,45). Este sentido general, de experiencia vital y perfección en el conocimiento espiritual, es el que tiene aquí referido a los discípulos.

La razón por la cual no se interrumpirá la presencia paternal de Cristo en los suyos está en la vida. Jesús sigue viviendo. *Vivo*, presente de perfección y continuación. Aunque desaparezca de la vista del mundo, sigue viviendo. Esta vida de Cristo es ya totalmente sobrenatural, aun en su humanidad, transformada, puesta en estado de potencia y de gloria divina. *Y vosotros*, con énfasis

[3] Cf. C. Villapadierna, *Contenido teológico espiritual de Jn 14,20:* EstF 54 (1953) 181-208.

otros viviréis. [20] En aquel día vosotros conoceréis que yo estoy en mi Padre, y vosotros en mí y yo en vosotros. [21] El que conoce mis mandamientos y los guarda, ése es el que me ama. Y el que me ama será amado de mi Padre, y yo le amaré y yo me manifestaré a él». [22] Judas, no el Iscariote, le dice: «¿Cómo puede ser que hayas de manifestarte

---

y contraste. *Viviréis.* ¿Qué vida? No se trata solamente de la vida natural; se trata principalmente de la vida sobrenatural, por la gracia, que une al creyente con Cristo. La vida de los fieles se deberá al influjo vital de Cristo glorificado en ellos. Seguirá, pues, siendo verdadero padre de ellos, como el tronco lo es del sarmiento. Es verdad que no los deja huérfanos. *Viviréis,* ζήσεσθε, futuro medio. Así S A F P66 Merk. En futuro activo lee Bover con B L Bernard, Barret. Las mismas variantes se encuentran en 6,51.57.58; 5,25. La forma activa es más antigua en el futuro; la forma media es más reciente.

20 *En aquel día:* se refiere a un período de tiempo, determinable por el contexto. Se une con la nueva venida de Jesús, con la vida y visión de los discípulos. No tiene aquí sentido escatológico estricto. Comprende todo el período militante de la Iglesia, desde la resurrección hasta la parusía. El lenguaje escatológico se aplica a todo este período último de la historia cristiana, cargado de sentido y trascendencia eterna. *Vosotros,* con énfasis y oposición al mundo. Sólo los discípulos. *Conoceréis,* conocimiento perfecto, que ha profundizado, por obra del Paráclito, en la idea que tenían antes acerca de la unión de Cristo con el Padre (cf. 14,10). *En el Padre,* con sentido locativo como se deduce por 14,10; 15,4. Se aplica a la intimidad vital que existe entre el Hijo y el Padre, entre los fieles y Cristo. Unión misteriosa. Esta relación estrecha entre la vida del Hijo en el Padre y la nuestra en el Hijo ya ha salido en 6,57, donde se subraya el influjo del Padre en el Hijo y del Hijo en los fieles. Y éste es el estar vital, la unión vital. Se juntan los dos sentidos de la preposición *en,* el locativo y el activo.

La alegoría de la vid amplificará esta misma unión vital. Cristo está en los fieles influyendo y dando; los fieles en él, recibiendo, como el sarmiento en la cepa.

21 *El que conoce,* lit. «el que posee». Se trata de una posesión interior por conocimiento y amor, según el sentido amplio del *yadah* hebreo. El conocimiento y el amor a los mandamientos se muestra en la práctica y ésta revela el amor. *Será amado.* Este amor de Dios hacia el creyente no es el primero. Es un amor especial del Padre y del Hijo, en razón de su unidad (16,27), a favor de los cristianos. El amor primero de Dios antecede cualquier obra buena nuestra (1 Jn 4,10). *Me manifestaré:* de una manera íntima y espiritual, llevándole a un conocimiento más perfecto de mi gloria. *A él,* manifestación personal, a favor del discípulo que ama a Cristo.

22 Esta es la cuarta interrupción del discurso (13,37; 14,5.8). Estas interrupciones tan reales son una prueba de la historicidad del relato y de los recuerdos íntimos de Juan. *Judas,* el hermano de

a nosotros y no al mundo?» 23 Jesús le respondió y dijo: «Todo el que
me ama guardará mi palabra, y mi Padre lo amará, y vendremos a él
y moraremos en él. 24 El que no me ama, no guarda mis palabras.
Y la palabra que oís no es mía, sino del Padre, que me ha enviado».

Santiago (Lc 6,16; Act 1,13, llamado también Tadeo. Era pariente del Señor. Escribió una carta católica. El Iscariote dejó el cenáculo en 13,30, pero Juan no quiere que el hermano del Señor se confunda con el traidor. Sobre Iscariote o el hombre de Keriot, cf. 6,71. Judas Tadeo ha tomado en sentido histórico y visible la manifestación de Cristo. Como todo judío, piensa en la manifestación aparatosa del Mesías para confundir a los propios enemigos. No ha penetrado en el crecimiento interior del reino de Dios, por virtud del poder secreto del Espíritu.

23 No sabemos si Cristo respondió directamente a la pregunta. Juan no ha conservado la respuesta directa. Jesús le responde sobre el amor y la inhabitación. En parte repite el v.15, donde usa *mandamientos;* aquí *mi palabra,* que es todo su mensaje (cf. 8,51; 17,6). Sobre el amor del Padre a los discípulos, cf. 17,23. Dios ha amado también al mundo (3,16), pero este amor de la encarnación es anterior y como la raíz del amor especial a los discípulos.

A los discípulos los ha amado con amor de predilección, que se ha mostrado en la eficacia del llamamiento a la fe y en el hecho de llevarlos a Cristo (cf. 17,6). Y ahora hay otro grado más de amor, que se relaciona con el amor de los discípulos a Jesús. Nótese cómo habla en singular, porque se refiere a cada uno de los discípulos de Jesús. Es amor personal. *Vendremos.* Este plural contrasta con el singular del v.18. Y se funda en la igualdad del Hijo y del Padre (cf. 10,30). *Moraremos en él,* lit. «pondremos, haremos habitación junto a él». Se refiere a una presencia habitual y constante. Esta habitación de Dios no depende de ningún santuario material como en Ex 25,8; 29,45; Lev 26,11.12. Se trata de una presencia real, aunque invisible, de Dios en el corazón del discípulo. El mss. 999 lee: «Y yo y el Padre vendremos», en vez de la lectura ordinaria: *Y vendremos a él* [4].

24 La primera parte explica por antítesis la naturaleza del verdadero amor. El que no ama a Cristo, no guarda sus mandamientos. La segunda parte subraya el origen divino de los mandamientos de Cristo. Son igualmente mandamientos del Padre. Así se explica mejor cómo el Padre ama al discípulo que guarda los mandamientos de Cristo. *Oír* aquí tiene un sentido amplio de obedecer y cumplir (cf. 8,43). Sobre la identidad del mensaje de Cristo y del Padre, cf. 7,16; 8,28; 12,49. La idea de la misión de Cristo ha salido mucho en el cuarto evangelio (cf. 3,17).

Esta manifestación mística y singular de Cristo es solamente para los discípulos, que son los que se han entregado al Maestro y le aman. Por esto no se puede revelar al mundo, porque el mundo

[4] Cf. M. E. Boismard: RB 57 (1950) 392-94.

[25] «Estas cosas os he dicho mientras estaba con vosotros. [26] El Paráclito, el Espíritu Santo, que enviará el Padre en mi nombre, él

---

no le ama (8,42) y no acepta su mensaje (8,37.43.47; 15,22). Así responde indirectamente a la pregunta de Judas. El mundo no está preparado para esta manifestación íntima de Jesús.

El magisterio del Paráclito. 14,25-31

Esta sección cierra el c.14: *a)* Recordando la promesa del Espíritu Santo y describiendo mejor su papel docente, su relación con la predicación de Cristo: la actuará y la hará comprender mejor. *b)* Dejando, como último y supremo legado, «*su* paz». *c)* Un motivo más para no llorar con la partida inminente de Jesús es el término del viaje. Va al Padre, que es más que Cristo, como hombre. Su humanidad va al Padre y esto va a redundar en bien de ella misma. Querer bien a una persona es alegrarse con sus bienes (v.28). *d)* El motivo de anunciar previamente la partida no es para turbarlos, sino para que se fortifiquen en la fe. Les anuncia previamente cuanto va a suceder. Es prueba de que Jesús camina siempre sobre seguro, sabiendo adónde va (v.29). La sección se cierra aludiendo a la inminencia de la partida por la pasión y muerte, que es obra de Satanás. Pero la muerte de Cristo no es obra de su poder, ya que contra Cristo Satanás no tiene poder. La muerte obedece a un plan del Padre. Cristo va libremente a la muerte, por obediencia al Padre (30-31).

25 *Estas cosas,* todo el mensaje de Cristo. No sólo el diálogo de la cena. *Estaba con vosotros* es frase general, que abarca todo el ministerio público, en carne mortal y visible.

26 El magisterio temporal y visible de Cristo va a ser reemplazado por el definitivo e invisible del Paráclito, o Espíritu Santo. Unidad perfecta entre los dos magisterios. La obra del Paráclito se expresa con dos verbos: *enseñará, recordará:* διδάξει tiene su equivalente en 16,13, ὁδηγήσει ὑμᾶς εἰς τὴν ἀλήθειαν. Las dos expresiones alternan como sinónimos en Sal 24,5.9; πάντα corresponde a εἰς τὴν ἀλήθειαν πᾶσαν de 16,13. Justamente observa Lagrange que no se debe exagerar entre el ταῦτα del v.25 y el πάντα del v.26, como si la verdad predicada por Cristo hubiera sido fragmentaria en comparación con el magisterio completo del Espíritu Santo. No hay oposición. Se trata del mismo grupo de verdades. El Espíritu centra su magisterio en torno a la predicación de Cristo, que recordará y hará comprender mejor (cf. 2,17; 12,16). Las nuevas verdades de que habla 16,12 no se deben entender tanto en el número cuanto en el desarrollo y mejor conocimiento. El mismo nombre del Espíritu indica también la naturaleza interior de su magisterio, que no será por palabras exteriores, sino por sugerencias internas. *Recordará,* ὑπομνήσει: este verbo lo aplica Lc 22,61 al recuerdo que tiene Pedro de las palabras del Señor. La obra del Espíritu se centra en torno a la predicación anterior de Cristo. Así se explica también la última frase que alude a la predica-

os enseñará todo y os recordará todo lo que yo he dicho a vosotros. 27 La paz os dejo. La paz mía os doy; yo os la doy, no como el mundo la da.

---

ción pasada, histórica: *todo lo que yo he dicho a vosotros*. Literalmente, pues, trata del magisterio de Cristo a los discípulos. Esto es lo que da el contexto inmediato y general, cuando se expone la obra del Espíritu. La primera frase: *enseñará todo*, no se restringe a lo que Cristo ha predicado, mientras que la segunda: *os recordará todo lo que yo he dicho a vosotros*, se restringe tanto por el verbo —recordar— cuanto por la proposición relativa: *lo que yo he dicho*. *Todo*, usado substantivamente y sin artículo, tiene un sentido universal restringido al campo de que se trata, el mensaje y obra de Cristo. La tesis de que la revelación no se cerró hasta la muerte del último apóstol tiene aquí un buen apoyo, ya que los apóstoles fueron los testigos de la predicación de Cristo y a ellos se dirigen estas palabras. No consta, con todo, que se excluyan los demás discípulos, testigos también de la predicación de Cristo. La acción del Espíritu iluminando el mensaje de Cristo se ejerce después sobre muchos que no son apóstoles, como se ve en el caso de Esteban y Bernabé. La acción del Espíritu es sobre toda la Iglesia, que desde el principio se organiza jerárquica, como se ve también en el discurso de Pedro para elegir al sucesor de Judas. La condición que pone es que haya estado con Jesús desde el bautismo hasta el día de la ascensión (Act 1,21.22). *En mi nombre*, por analogía con 5,43; 10,25, como el Hijo ha venido de parte del Padre y para hablar en su lugar, así el Espíritu vendrá representando al Hijo y para hablar y enseñar en su lugar (Lagrange). El fin de la misión del Hijo fue revelar al Padre, dar a conocer su nombre (17,6), así el fin de la misión del Espíritu es revelar al Hijo, dar a conocer su nombre. El nombre de Cristo es todo él, su ser y su obra (Wescott). Esta es la esfera del magisterio activo del Espíritu. Esta explicación puede fundarse en el intercambio de sentido que se nota en las dos preposiciones εἰς, ἐν. También puede significar: el Espíritu Santo que el Padre enviará por mí, por mis méritos y mi intercesión (cf. 14,16). Ἐκεῖνος, *él* en género masculino y referido al *pneuma*, neutro, tiene importancia para penetrar en la realidad personal del Espíritu Santo (Wescott).

27 La paz era el saludo hebreo al llegar (20,19.21.26) o al despedirse. Aquí tiene el carácter de despedida solemne. El verso puede reducirse a una estrofa de cuatro hemistiquios:

a) *La paz os dejo,*
b) *La paz mía os doy.*
c) *Yo os la doy,*
d) *No como el mundo la da.*

Los cuatro miembros se corresponden y explican mutuamente. *a) b)* proceden en forma absoluta y afirmativa; *c) d)* en forma relativa y negativa. El saludo de despedida de Cristo se compara con el saludo de las gentes y se niega que sea como él. La paz

No se turbe vuestro corazón ni tema.
28 Habéis oído que os he dicho:
Me voy, pero vuelvo a vosotros. Si me amaseis, os alegraríais, porque voy al Padre y el Padre es mayor que yo.
29 Os lo he dicho ahora, antes de que suceda, para que creáis cuando suceda.
30 Ya no hablaré mucho con vosotros, porque se acerca el príncipe del mundo. Pero

---

mía indica originalidad y perfección (cf. 13,34; 15,12). El contenido y el deseo diferencian un saludo y otro. El saludo ordinario de los hombres es mero deseo de bienes ordinarios; el saludo de Cristo es deseo eficaz de bienes reales y trascendentes. La paz entre los hebreos es el conjunto de todos los bienes. Aquí y en 16,33 tiene un marcado sentido mesiánico y sobrenatural. *Os dejo* indica el legado permanente de Cristo (cf. 16,33). Puede relacionarse con el mismo don de la vida (10,28). *El mundo* aquí tiene el sentido material y humano de gente, hombres. *No se turbe*, como en 14,1, vuelve a reaparecer el tema central del discurso. Aquí añade: *ni tema*, el original griego indica afecto fuerte y morboso, como el de todos los verbos en ιαω. Puede ser indicio de lo hondamente impresionados que estaban en este momento los discípulos.

28 Lo original de este verso está en la segunda parte: a Cristo le conviene irse al Padre. Compara el estado y condición mortal de su humanidad con el estado de potencia y gloria que tendrá en el seno del Padre. El mismo Cristo pide para su humanidad que esté allí donde él estaba al principio del mundo (17,5). Aquí se toma la gloria de la humanidad en todo su conjunto, desde el momento de la resurrección. *El Padre es mayor.* Desde el tiempo de la controversia arriana, los herejes han abusado de esta frase. El contexto no permite ninguna falsa interpretación, como si el Logos, como tal, fuera inferior al Padre. Se trata de Cristo hombre. Como criatura humana es inferior al Padre. Y sólo como criatura humana puede adquirir la gloria, que ahora no tiene y que tendrá desde la resurrección.

Nótese que el Padre envía al Hijo (3,17), le da al Hijo todas las cosas (3,35). La superioridad del Padre está ligada a la misma encarnación. El mismo que ahora habla de la superioridad del Padre, dice también que el Padre y él son una misma cosa (10,30) y que es *un hombre* que dice todo lo que ha oído del Padre (10,40; cf. 5,18).

29 *Para que creáis*, así en absoluto, sin término, como en 1,7, se puede referir a la fe en el mismo Cristo. En el contexto próximo hay una frase idéntica, que excluye cualquier duda. En 13,19 dice que les avisa previamente de la traición para que crean que es él. En los v.26-28 está también clara la trascendencia divina de Cristo. Los discípulos deben creer que Jesús no ha muerto, sino que vive junto al Padre.

30 El período de trato visible está para terminar con la pasión y muerte. «El habla» a que se refiere es la sensible. *Se acerca*, literalmente «viene». Presente de proximidad. *El mundo* tiene aquí sentido peyorativo, el reino en que Satanás influye es el de los hombres malos. A él pertenecen los enemigos de Jesús, que pronto van a venir a prenderlo. Algunos manuscritos añaden: de *este*

contra mí no puede nada. 31 Mas, para que conozca el mundo que amo al Padre y que obro así como el Padre me ha ordenado, levantaos, vámonos de aquí».

---

mundo. Omiten el pronombre S A B D L X con Merk, Bover. Satanás se sirve del pecado para dominar en los hombres. En Cristo no había pecado. Así su serenidad se funda en su inocencia. Pero además de proclamar su inocencia, proclama también su fuerza. La frase es general, con un doble arameísmo: *contra mí*, literalmente «en mí»; *no puede*, literalmente «no tiene». No puede ni física ni moralmente. En su vida ha mostrado Jesús su inocencia y su poder sobre los demonios. La muerte no le sorprende. Y no le deja entrar hasta que llega la hora señalada por el Padre.

31 El fin de la orden es claro: Jesús quiere mostrar su entrega dócil y hasta el martirio a la voluntad del Padre. Así demuestra al mundo, a los que no creen, que va a una con el Padre en todo. Sus obras son obras de Dios, revelan el poder de Dios y el plan de Dios.

En nuestra mentalidad occidental debería terminar aquí el discurso y empezar el relato de la pasión. Los c.15.16.17 plantean un problema literario de historia larga y soluciones varias. Ya hemos dicho, en el exc.16, n.3, que su contenido pertenece a la cena y al cenáculo. Jesús no sale hasta 18,1. Muchos piensan que Jesús dio la orden de salida, pero que él mismo siguió sin moverse, al ver la tristeza de los discípulos. Pero esta tristeza la ha visto antes de dar la orden en el v.27. Parece preferible que la orden se dio enteramente al final del discurso y que históricamente se debe unir con 18,1. Literariamente se han intercalado los c.15.16.17, bien porque Juan los compuso después que había pensado terminar el discurso con 14,31 y luego le añadió un segundo fin, que completaba el mismo discurso y que serían los c.15.16.17, como hizo con el c.21, que lo ha añadido después que dio por terminado el libro con el c.20; bien porque siguiendo su estilo cíclico ha dividido literariamente el discurso en dos partes. 14,31 señala el fin de la primera parte literaria, pero no histórica. Los c.15.16.17 forman la segunda parte literaria, que es una ampliación de los temas tratados en la primera. Esto entra en las maneras propias del evangelista. Cuando da por terminado un tema, vuelve sobre él para redondearlo. Cabe, pues, que no pensara acabar con 14,31; pero para dividir literariamente el discurso, ha anticipado la orden de partida, que históricamente pertenece al fin de la oración sacerdotal. Estas mismas dificultades literarias son una prueba de la seguridad con que escriben los evangelistas, como quienes tienen conciencia de que escriben lo que han visto [5].

[5] Cf. F. Mussner, *Die Johanneischen Parakletsprüche und die apostolische Tradition:* BZ 5 (1961) 36-70; E. Stockton, *The Paraclete:* AusCR 39 (1962) 255-63; M. Miguens, *El Paráclito (Jn 14-16)* (Jerusalén 1963); O. Betz, *Der Paraklet. Fürsprecher im Häretischen spätjudentum, im Johannes-evangelium und in neu Gefundenen gnostischen Schriften* (Leiden 1963). En el excursus 16, nota 18, hay más bibliografía sobre el Espíritu Santo.

CAPITULO 15

Este capítulo tiene dos partes bien definidas: *a)* 1-17, el cuerpo místico cristiano expresado en la alegoría de la vid; *b)* 18-27, el anuncio de las persecuciones. La unidad del cuerpo cristiano trasciende todo el capítulo. En los v.1-11 se considera la unidad de los miembros con la cabeza, expresada en forma de vid. En los v.12-17 la unión de los miembros entre sí y la caridad mutua, como exigencia vital y mandamiento propio de Cristo. En los v.18-27 la unidad del cuerpo cristiano se presenta frente al exterior, al mundo enemigo, que odia a Cristo y a los cristianos. El cuerpo cristiano se distingue perfectamente del mundo.

La unión del cuerpo cristiano es enteramente vital. Por esto se manifiesta en el fruto. No es unión pasiva, sino activa y vital, la que existe entre las diversas partes de un cuerpo vivo, unidas entre sí y con su cabeza para el común fin y fruto. El cuerpo cristiano en su ser y en su fructificar es obra exclusiva de Cristo. El ha formado el cuerpo, escogiendo a los discípulos, y él lo mantiene vivo y operante, como el tronco mantiene vivos y fecundos a los sarmientos. El mismo odio del mundo contra los discípulos es prolongación del odio que ha sentido contra Cristo y porque los considera como unidos a él [1].

La alegoría de la vid. 15,1-11

Reproduce la misma realidad mística que expresa San Pablo con la imagen del cuerpo y de la cabeza. Estamos aquí en un mundo de realidades sobrenaturales, que trascienden los sentidos y aun la misma razón. Y ésta es precisamente la obra vital y salvadora de Cristo. Su presencia invisible, pero activa en el alma del discípulo, como la del tronco de la vid en el sarmiento que se carga de racimos. La redención *por* Cristo termina con su muerte histórica en el Calvario. La redención *en* Cristo se continúa a través de toda la historia cristiana y es la que subraya la alegoría de la vid. La mística teología de la vid y los sarmientos no se puede entender sino en todo el contexto del cuarto evangelio. Directa y expresamente trata de la unión vital de los creyentes con Cristo, como se ve por el fruto, el amor de Cristo, la guarda de los mandamientos y el contraste con los sarmientos, que no están unidos, y que sólo sirven para el fuego. Tanto la unión como el fruto es universal y el propio de todo cristiano. No se trata ni de la unión jerárquica ni del fruto carismático y apostólico, aspecto que se toca en el v.16. Conviene también distinguir entre la exhortación a la unión vital y de caridad práctica y la razón general que alega Cristo en el v.5: «pues separados de mí no podéis nada». Esta razón es muy general y sobrepasa la esfera misma de la ale-

[1] Cf. J. LEAL, *La alegoría de la vid y la necesidad de la gracia:* EstE 26 (1952) 5-38; *Sine me nihil potestis facere (Jn 15,5).* Contenido teológico pleno del texto: XII SBEsp (1952). E. POWER, *Ego sum vitis vera:* VD 1 (1921) 147-52; U. HOLZMEISTER: ib. 5 (1925) 129-32.

15 [1] **Yo soy la vid verdadera y mi Padre es el agricultor.** [2] **Todo**

goría. El influjo de Cristo tiene grados lo mismo que la unión. El influjo por las gracias externas o internas transeúntes es menor que el influjo permanente derivado de la unión vital interna y también permanente. La unión y el influjo transeúnte prepara la unión y el influjo vital permanente. A ésta también se orienta la obra del Padre, que atrae los hombres a Cristo (6,44.45.65). Justamente se cita el v.5 para la necesidad de la gracia actual. Así el concilio Cartaginés del año 418, San Próspero de Aquitania en el c.6 del «Indiculus S. Caelestini», el concilio II de Orange y el concilio de Trento en la sesión VI.

Aunque la imagen de la vid en su contenido doctrinal llega hasta el v.17 y aun tiene sus reminiscencias de lenguaje en el v.16, en su forma más directa llega hasta el v.11, que cierra el primer párrafo, como el 17 cierra el segundo. «Estas cosas os he dicho...» v.11. «Estas cosas os encargo...» v.17. La idea de la unión con el Maestro domina los once primeros versos. La repetición del tema figurado de la vid (v.1.5) divide la sección en dos partes literariamente distintas y muy conformes al estilo cíclico de Juan.

1 *Yo* se refiere a Cristo, Dios y hombre. Ni sólo Dios ni sólo hombre, como dice San Agustín. Como hombre participa de la naturaleza de los sarmientos; como Dios posee una fuerza absoluta y universal para la vida. El énfasis recae sobre el pronombre ἐγώ, como en las demás imágenes del cuarto evangelio. *Yo soy* señala el lenguaje de la divinidad. Aunque la Iglesia forma parte de esta mística viña, la idea principal recae sobre el Cristo personal, fuente de la vida en la Iglesia. Si en este v.1 tiene una forma más colectiva y mística, en el v.5 la vid se distingue claramente y se contrapone a los sarmientos. El pronombre tiene, pues, un sentido propio, personal, y designa al propio Cristo como distinto de los discípulos.

La vid como distinta de los sarmientos se puede traducir por cepa, tronco y raíz. Rom 11,16 distingue entre la raíz santa de los patriarcas y las ramas no santas de sus descendientes. La vid, el olivo y la higuera son los tres árboles característicos de Palestina. La viña se emplea en el AT como tipo de Israel. Y generalmente como tipo del Israel malo e infructuoso. La misma proyección literaria se conserva en Ap 14,18.19, donde la viña es figura de todos los hombres. Con todo, la vid era un emblema nacional en Israel y figuraba como tal en el escudo de los Macabeos. En el vestíbulo que precedía al «Sancta» del templo había colgando una gigantesca vid de oro, símbolo del pueblo de Dios. El vino, que Cristo ha convertido en su sangre, ha podido también inspirarle esta imagen. En Mc 14,25 Jesús dice que ya no beberá más del fruto de la vid.

Verdadera. Como la vid se refiere primeramente a Cristo, fuente de la vida de la Iglesia, el adjetivo también se refiere a él primariamente y tiene el mismo sentido de realidad y perfección que tiene cuando se aplica a la luz verdadera (1,9) y al pan ver-

sarmiento que no da fruto en mí, lo arranca, y todo el que da fruto, lo

---

dadero (6,32). En todos los ejemplos expresa verdad y perfección. Cristo es la verdadera luz, comparado con Juan, y es el verdadero pan del cielo, comparado con el maná. Aquí la comparación puede hacerse o con la vid física y natural o, tal vez mejor, con la sinagoga. En ambos aspectos Jesús es vid perfecta, en cuanto que, como ninguna otra, influye realmente en los sarmientos y les comunica la savia para dar el fruto verdadero, aquel que Dios busca en el hombre. Como la imagen de la vid se puede también aplicar a todo el cuerpo cristiano, a los fieles incorporados a Cristo y formando un todo con él, en este sentido la Iglesia es la verdadera vid, pues unida a Cristo produce el fruto que Dios quiere, y en ella viven también y fructifican los fieles. La idea que expresa el adjetivo se aplica primariamente al influjo, a su realidad y perfección, y secundariamente al fruto.

El agricultor, γεωργός, etimológicamente es el que trabaja la tierra. Aquí tiene un sentido más general, como el de dueño, que por sí mismo cuida de la viña, como se ve en la obra de la poda del v.2. La idea de dueño de la vid está incluida en la calidad misma del sujeto *(Mi Padre)* y en el hecho de que el fruto es para su gloria (v.8). La incorporación de los sarmientos a la vid es obra también del Padre (6,44.45.65). Si Cristo parece aquí inferior al Padre, es precisamente porque se acentúa su misión de redentor y mediador de los hombres.

2 *Todo sarmiento,* un nominativo *pendens* como en 6,39; 17,2; κλῆμα se usa en los LXX para las ramas de la vid (cf. Núm 13,24; Ez 17,6), mientras que κλάδος se refiere a las ramas de los otros árboles.

En mí, nótese cómo el sarmiento puede estar en Cristo y no dar fruto. Hay dos maneras de estar en Cristo: *a)* por la mera fe y el bautismo; *b)* por la fe, el bautismo y la caridad. Quien está en Cristo sólo por la fe y el bautismo, sin la caridad, está muerto. Se puede estar en Cristo por la fe, el bautismo y aun la misión, y estar muerto. El fruto, pues, de que habla aquí Cristo no es el de los milagros ni el apostolado, sino un fruto vital, personal. Μὴ φέρον, participio condicional, que expresa una posibilidad hipotética. Probablemente hay una alusión velada a Judas, que externa y socialmente tenía todavía cierta unión con Cristo. *Arranca.* En Mt 15,13 se habla de la planta que no ha plantado el Padre celestial y que es también arrancada, y se refiere a los fariseos. En Rom 11,17 se habla de algunos ramos desgajados del olivo general del pueblo de Dios y se refiere a los judíos incrédulos, que no han entrado en el cristianismo. Cf. Mt 21,41, donde se habla de la viña entregada a Israel y que luego es traspasada a otros agricultores que den fruto. La frase es muy general y figurada, difícil de concretar a un sentido particular. Tampoco se debe insistir mucho en buscar un sentido propio y real a cada una de las frases figuradas, que pueden ser adornos parabólicos.

poda para que dé más fruto. 3 Vosotros ya estáis limpios por la palabra que os he dicho. 4 Permaneced en mí, como yo en vosotros. Como el sarmiento no puede por sí dar fruto si no permanece en la vid, tam-

---

La idea general es la única que se debe mantener. Entre los sarmientos hay dos clases: *a)* Unos que no dan fruto, y éstos, como ocurre en el orden natural, son separados de la cepa como inútiles. Ni la unión que tienen con la cepa ni la separación se precisan. *b)* Otros dan fruto. Estos, como ocurre en el orden natural, son podados para que den más. La poda parece que se deba referir a las tribulaciones de que se habla en el v.18ss. El cuidado de la vid pertenece al agricult‹ r, que es el Padre celestial. Como Jesús se ha identificado con la cepa, que es la fuente de la savia, toda la labor restante se atribuye al Padre celestial, que es el dueño y cultivador de la vid. Jesús se considera aquí en su misión soteriológica y por eso acentúa su subordinación al Padre. Se trata de una subordinación de misión. *El fruto* mayor se refiere a la práctica de la vida cristiana, la asimilación de la misma vida de Cristo por la práctica de la caridad fraterna, sobre todo (cf. v.12; 13,15.34). Es importante en la mística cristiana esta preparación del sarmiento para que cada vez dé más fruto. La vida cristiana progresa y se desarrolla hasta llegar a la plenitud de Cristo (Ef 4,13).

3 Este verso se comprende a la luz de 13,10, donde alude claramente a la limpieza interior del alma, como muestra la excepción del traidor. Esta limpieza se refiere a la fundamental por la gracia y la carencia de pecado mortal. De aquí el contraste entre los discípulos fieles y el traidor. Es como decirles que ellos no son sarmientos infructuosos, que deban ser arrancados de la cepa. ¿Qué es lo que les ha dado esta pureza esencial? *La palabra*, λόγος, que Jesús les ha comunicado. La palabra es todo el mensaje de Cristo, que los discípulos han recibido y tienen dentro de sí. El logos se identifica en cierta manera con el mismo Cristo, que desde el prólogo se llama Logos de Dios. Así se explica la eficacia purificadora y vital que tiene el logos, su presencia activa en los discípulos. Ahora los discípulos están unidos al Logos. Jesús los exhorta a que *sigan unidos a él* (v.4). Existe, pues, una relación estrecha y de identidad real entre el logos (palabra, evangelio) y la persona misma de Cristo. El fruto esencial se lo ha dado el logos, y el fruto que todavía les queda por dar se lo dará la unión con Cristo. La palabra y el mensaje que Cristo les había predicado se resumía en el origen y misión salvadora de su persona. No se trata, pues, de una palabra abstracta, de una pura ciencia, sino de una palabra concreta y personal, que es el mismo Cristo, el cual había entrado en los discípulos por la vía de la inteligencia y de la voluntad. Así estaba en ellos vitalmente, activamente (cf. 5,38; 8,43; 1 Jn 2, 22-25).

4 *Permaneced*, μείνατε, imperativo de aoristo, frecuente en Juan y que tiene más fuerza que el presente (cf. 2,5.7.8.16.19; 4,16.35; 6,10; 7,24; 9,7; 11,39; 12,27; 15,9; 21,10).

poco vosotros, si no permanecéis en mí. [5] Yo soy la vid, vosotros los sarmientos. El que permanece en mí y yo en él, éste da mucho fruto,

---

La continuación en la unión con Cristo no la expresa el aoristo, sino el contexto. La forma duplicada *permaneced en mí, como yo en vosotros* es también una forma intensiva, que ha salido en 6,56; 14,20. La unión de que habla se explica con la comparación de los sarmientos. Se trata de unión vital, que es permanente y fructuosa. *Por sí* equivale a la otra frase: *si no permanece en la vid* (cf. 5,19; 7,18; 11,51; 16,13). El término medio de la comparación está sólo en la vida y fruto del sarmiento y de los discípulos, en la necesidad de la unión para la vida y el fruto. En el orden vegetal el sarmiento no es libre para escoger entre la unión o separación con la cepa; en el orden espiritual, los hombres pueden escoger entre la unión o separación de Cristo. Por esto manda Cristo la unión con él. El mandato se razona con la necesidad de la unión para dar fruto.

5 Aquí se repite el tema central de la alegoría *Yo soy la vid...*, como se repite el tema del pan de la vida en 6,35.41.48.51, el de la puerta en 10,8.9 y el del buen Pastor en 10.11.14.

El que permanece en mí y yo en él es una forma de subrayar la realidad de la unión con Cristo; cf. 6,56 y poco antes v.4; 14,20. *Este*, la repetición del pronombre es enfática. Subraya la condición indispensable de la unión para el fruto. *Pues*, ὅτι con sentido estrictamente causal, pues expresa la razón de por qué en el orden de la realidad mística los que están unidos a Cristo dan fruto y los que no lo están, no lo dan. La unión es la razón objetiva de por qué el sarmiento da fruto. *Separados de mí*, literalmente «fuera de mí». Χωρὶς aquí es preposición de genitivo. Etimológicamente significa separación. Tiene un sentido más concreto y menos amplio que el *sine* de la Vg. Es lo mismo que *extra, separatim a me*. Corresponde al *a semetipso, nisi manserit in vite, nisi in me manseritis, si quis in me non manserit*. Jesús recomienda la unión vital y habitual.

No podéis, οὐ δύνασθε, se refiere al orden de la eficiencia física, al acto mismo más que a sus circunstancias y modalidades. «El vigor de la pura naturaleza», como hablan los concilios, no basta. Cristo se requiere no sólo para la facilidad en el obrar, sino simplemente para *poder*. El marco de la comparación con el sarmiento corrobora el sentido físico. La naturaleza de la unión vital y permanente nos orienta en el mismo sentido.

Hacer se refiere ante todo a la frase figurada de *dar fruto*, que en el orden espiritual comprende toda la vida sobrenatural, que tiene en esta perícopa dos estadios: *a)* la vida actual o pureza que poseen los discípulos por Cristo y su palabra (v.2); *b)* el fruto más abundante que todavía están llamados a llevar (v.2.3). Es decir, que todo el ser cristiano se debe a Cristo y a la unión con Cristo. *Nada*, οὐδέν, tiene una extensión ilimitada de por sí, pero se debe limitar al orden en que Cristo es vid, que es el sobrenatural. Dentro de este orden, ni el texto ni la historia exegética del

**pues separados de mí no podéis hacer nada. 6 Si alguno no permane-
ciere en mí, será arrojado fuera como el sarmiento que se seca, lo
recogen y echan al fuego y arde. 7 Si permaneciereis en mí y mis pala-
bras permanecieren en vosotros, pediréis cuanto quisiereis y se os
concederá. 8 Mi Padre será glorificado con esto, con que deis mucho**

---

mismo limitan su alcance. El contexto es francamente universal. En el v.16 toca aún el principio mismo de la incorporación a Cristo. La elección se debe a Cristo. La unión con Cristo puede ser: *a) esencial* y formal, que es la que sólo se da en el cristiano que posee la gracia y la vida; *b)* y *efectiva*, incompleta, incoada, dinámica, por influjo, acción y comunicación. El mismo Cristo da pie a esta distinción cuando habla de *permanecer* unidos (unión esencial, formal, interna, vital) y de *poder*, unión dinámica. Aquí directamente exhorta a la primera, pero supone la segunda en el alcance universal de la razón que alega en el v.16 y en 6,44.65. Hablando con los discípulos, que poseían ya la primera justificación (v.3), ahora directamente trata del fruto de la segunda justificación. Pero nótese que la primera y la segunda justificación no difieren esencialmente. Si el influjo de Cristo es necesario para la segunda justificación, con más razón debe serlo para la primera, que es la segunda creación, el segundo nacimiento, de arriba, de Dios (1,13; 3,3).

6 *Permaneciere*, μένῃ, es la lectura de S A B D P66. La lectura más clásica sería aquí el aoristo, que tienen los demás manuscritos. *Será arrojado, se secará*, en griego hay aoristo proléptico, que da por realizado el futuro. Los otros tres verbos, *recoger, echar, dar*, van en plural indefinido y en presente histórico, para mayor viveza. Estos verbos se refieren a los sarmientos. Por esto se lee el pronombre en plural αὐτὰ en B A O P66, aunque leen en singular S L D 33, fam 1 y 13. El final del verso es, pues, una hipotiposis de lo que pasa en el orden material con los sarmientos. En el orden espiritual no queda más que una idea aplicada: *será arrojado fuera*, que es la frase ordinaria para expresar la reprobación (cf. Mt 3,10; 18,8; 8,12).

7-8 Desde este verso se deja en su forma expresa la figura de la vid y los sarmientos, que sólo queda en el trasfondo. Todo el lenguaje pasa expresamente al orden espiritual cristiano. *Si permaneciereis... y mis palabras:* ῥήματα corresponden aquí al logos del v.3 y personifican en cierta manera al mismo Cristo. En los v.4.5 ha dicho: si permanecéis en mí y yo en vosotros. Ahora en lugar del *yo* pone *mis palabras*. Hay, pues, relación de identidad entre Cristo y sus palabras. En Juan la fe es algo más que la aceptación del mensaje y el entusiasmo por Jesús. Es un constante y vital permanecer en él. Es la fe que vive por la caridad. *Pediréis:* quien pide es un miembro vitalmente incorporado a Cristo. Lagrange considera este verso como un paréntesis, que interrumpe la aplicación de la alegoría de la vid, que vuelve a reaparecer en el v.8. Con todo, la eficacia de la oración guarda su relación con la unión vital, que es la realidad de la alegoría. El valor de la oración del cristiano lo mira Juan por el lado de su unión vital con Cristo.

fruto y seáis mis discípulos. [9] Como me amó el Padre, así yo os he amado. Permaneced en el amor mío. [10] Si vosotros guardáis mis mandamientos, permaneceréis en el amor mío, como yo he guardado los mandamientos de mi Padre y permanezco en el amor suyo. [11] Estas cosas os he dicho para que mi alegría esté con vosotros y vuestro gozo sea perfecto.

La eficacia de la oración puede ser también un aspecto del fruto que dan los sarmientos, aunque el principal está en el v.8 y consiste en ser discípulos de Cristo. *Será glorificado,* literalmente «ha sido glorificado», aoristo proléptico.

9 El amor del Padre al Hijo aparece en 5,20; 17,24. El amor de Cristo a sus discípulos en 13,34. Se compara el hecho del amor del Padre al Hijo con el hecho del amor de Cristo hacia sus discípulos. La comparación se extiende también a la fuerza y verdad del amor. El amor de Cristo a los discípulos se considera como un medio, un clima donde viven los discípulos, y Cristo los exhorta a que sigan dentro de ese clima y habitación. Se trata del amor activo de Cristo a los suyos, dentro del cual ahora se amparan y en el futuro deben seguir amparándose. Nótese la equivalencia que existe entre Cristo, su palabra y su amor: permanecemos en él, en su palabra, en su amor.

10 Como ha comparado el amor que el Padre le tiene con el amor que él tiene a los discípulos, ahora compara su propia entrega a la voluntad del Padre con la entrega que deben tener los discípulos a la voluntad del Maestro. El cumplir la voluntad de Cristo es la condición para que él los siga amando.

11 *Estas cosas os he dicho,* frase que hemos visto en 14,25 y reaparecerá en 16,1.4.6.25.33. Se refiere a las sentencias inmediatamente anteriores. Aquí indica el motivo por el cual les ha hablado así, para que puedan alegrarse. En 16,1.4, para que estén prevenidos cuando lleguen las persecuciones, y en 16,33, para que puedan tener la paz. La alegría de Cristo consiste en verse amado por el Padre. Y esta misma de verse amados por el Padre y por el propio Jesús es la que quiere tengan los discípulos. Por esto los exhorta a que permanezcan en su amor y guarden sus mandamientos. La idea de la plenitud y perfección en el gozo se encuentra en 16,24; 17,13.

La caridad fraterna. 15,12-16

El influjo de la alegoría de la vid se deja sentir todavía en la metáfora del fruto. De la idea fundamental de la unión de los sarmientos con la vid se ha pasado a la unión de los sarmientos entre sí. El fundamento ontológico de la caridad fraterna cristiana lo puede dar la misma alegoría de la vid. Los cristianos pertenecemos, por singular y graciosa elección de Cristo, al mismo tronco, que es él. Estamos llamados a dar el mismo fruto; vivimos de la misma vida. Tenemos un mismo destino en el tiempo y en la eternidad. Motivos son todos éstos para amarnos. Somos miembros

12 Este es el mandamiento mío: que os améis los unos a los otros
como yo os he amado. 13 No cabe en nadie amor más grande que
este de dar la vida propia por sus amigos. 14 Vosotros seréis mis ami-
gos si hacéis las cosas que os mando. 15 Ya no os llamo siervos, por-
que el siervo no conoce qué hace su señor, pero os he llamado ami-

---

del mismo cuerpo. San Pablo hace el elogio de la caridad fraterna, después que ha insistido que todos somos miembros de un mismo cuerpo (1 Cor 12,12-13,13). El amor del varón a la mujer lo funda en el hecho de ser cuerpo suyo. Amar a la mujer es amarse a sí mismo. Nadie odia a su propio cuerpo, sino que lo alimenta y acaricia (Ef 5,28-29). El fondo de la alegoría de la vid nos da, pues, la razón intrínseca y objetiva de la caridad fraterna entre cristianos. La razón de autoridad está en el mandamiento de Cristo,

12 *El mandamiento*, en singular, como resumiendo todos los mandamientos de Cristo (v.10). *Mío*, pronombre-adjetivo que indica el origen del mandamiento y, sobre todo, la importancia. El hecho de que Cristo revalorice así el mandamiento de la caridad hasta hacerlo como característico y personal suyo explica la novedad de 13,34. Al hacerlo singularmente suyo lo vivifica, dándole nuevo ser y vida. Los dos adjetivos *mío* (15,12), *nuevo* (13,34) se relacionan mutuamente. Se trata del amor fraterno, *los unos a los otros*. La medida del amor la da el mismo Cristo: *Como yo os he amado*. Expresamente aquí no se dice *cómo* ha amado Cristo. Se supone que ha amado hasta la muerte (v.13; 13,1) y el lavatorio (13,13-15).

13 Este verso alude a la muerte de Cristo por los hombres, inspirada en la caridad. Bajo este prisma de la caridad la miraba Pablo (Rom 5,7-8; Gál 2,20). La verdadera amistad es amor y se muestra en el propio sacrificio y renuncia [2].

14 Las relaciones entre Cristo y los cristianos deben ser de amigos: *seréis mis amigos*. La obligación que nos impone esta amistad es la de cumplir *las cosas que nos manda*, las cuales se resumen en el mandamiento de la caridad. Gran motivo para la caridad fraterna: en ella cifra Cristo nuestra fidelidad a su amistad. Gran dignidad del hermano y del prójimo: Cristo se ha identificado con él. Quien es amigo del hermano y del prójimo es fiel a la amistad de Cristo (cf. Mt 25,36; 18,5). No hay diferencia entre ser amigo de Cristo y vivir en su amor (v.10). Aquí la orden de Cristo es la de practicar lo que manda; en Mt 28,20 el encargo es de predicar que se cumpla lo que él ha mandado.

15 Este verso tiende a declarar cómo Cristo ha tratado a los suyos en plan de amigos y no en plan de siervos. Apela a una práctica común entre amigos: la comunicación de los secretos. Esto nos muestra un aspecto particular de la predicación de Cristo. Era sencilla como el trato entre amigos. Entre el señor y el siervo, el superior y el súbdito existen reservas y misterios; entre los amigos no hay secretos. Cristo, el único señor entre los cristianos, ha

[2] Cf. W. GRUNDMANN, *Das Wort von Jesu Freunden (Joh 15,13-16), und das Herrenmahl*: NT 3 (1959) 62-69.

gos, porque os he revelado todo lo que he oído de mi Padre. [16] Vosotros no me escogisteis, sino yo os escogí a vosotros y os destiné para que vayáis y deis fruto y vuestro fruto permanezca y el Padre os con-

---

eliminado todas las distancias. Esto equivale a afirmar su fraternal caridad con los suyos. Los discípulos le llamaban *Mar* y *Rabbi* (1,38; 13,13). Jesús se ha portado entre ellos como un amigo. Abrahán fue singularmente honrado con el título de amigo de Yavé y todavía se llama entre los árabes *El-Khalil*. Los principales oficiales de un rey oriental se llamaban sus «amigos». El título de amigos dado a los discípulos se encuentra también en Lc 12,4. El mensaje de Cristo se presenta como revelación de lo que ha oído de su Padre (8,26.40). A los discípulos es a quienes ha revelado el nombre de su Padre (17,26).

16 Nótese la repetición y contraste de los pronombres de primera y segunda persona, que sirve para el énfasis del primer hemistiquio. En 6,70; 13,18 el verbo ἐκλέγεσθαι se refiere a la elección de los doce, como aquí, pero en el v.19 puede referirse a todos los cristianos, que se distinguen del mundo. Ahora se acentúa la iniciativa de Cristo y se expresa con un doble hemistiquio, negativo *(vosotros no me escogisteis)* y positivo *(yo os escogí)*. La repetición del mismo verbo *escoger* acentúa más la énfasis. En el segundo hemistiquio la coordinación de las dos oraciones principales *(os escogí... y os destiné)* marca un progreso en la idea, que aparece también en las oraciones finales *(para que vayáis y deis fruto y... permanezca)*. ¿De qué elección se trata? ¿De la general *al cristianismo* o de la particular *al apostolado?* Maldonado y Lagrange sostienen la segunda. Se apoyan principalmente en los dos verbos *escoger* y *destinar*. El mismo *ir* aparece en la misión definitiva de los apóstoles. Con todo, muchos Padres y autores antiguos y modernos refieren la elección al cristiano en general, siguiendo el marco también general de la alegoría de la vid. Toledo refiere *elegir* a todos, *destinar* a los apóstoles. Corluy, Durand, Huby, Knabenbauer hablan de la elección para la fe. Bover, en cambio, dice *principalmente a lo menos* del apostolado. La escuela antioquena habla de la elección para la fe. La amistad de los v.14.15 es universal y cuadra a todos los cristianos, como toda la alegoría de la vid y las persecuciones de que se habla inmediatamente después. Τίθημι se encuentra frecuentemente, aplicado a la misión de Abrahán, de Cristo, de los apóstoles y otros ministros. En 1 Tes 5,9 se aplica al destino salvador de los cristianos. El otro verbo «para que *vayáis*» es un hebraísmo gráfico, sin más idea que la del verbo siguiente de «dar fruto». *Y vuestro fruto permanezca.* Es una determinación más concreta del fin de la elección cristiana, que apunta a la eternidad (cf. 4,36; 1 Cor 15,58). Este fruto que permanece eternamente no se debe limitar a la obra de los apóstoles. Se trata del fruto propio de la vida cristiana, que consiste en la imitación y asimilación del ser y gloria de Cristo. En resumen, la sentencia del Señor se cumple plenamente en la vocación de los doce y proporcionalmente en la

ceda cualquier cosa que le pidáis en mi nombre. [17] Estas cosas os en-
comiendo, que os améis los unos a los otros.
[18] Si el mundo os odia, sabed que me ha odiado a mí antes que a
vosotros. [19] Si fueseis del mundo, el mundo amaría a los suyos; pero,
como no sois del mundo, sino que yo os saqué del mundo, por eso

---

vocación de todos los cristianos. La promesa sobre la eficacia de la oración sale en 14,13.14; 16,23.24.26. En Mt 7,7 se dice simplemente: pedid y se os dará. Mt 18,19 habla de la oración en común. Aquí se trata de la oración «en el nombre» de Jesús. El nombre es un semitismo equivalente al pronombre. Como si dijera: cualquier cosa que pidáis *en mí* (14,20; 15,4.7; 16,33). El marco de la alegoría de la vid y las recomendaciones hechas antes a permanecer en Jesús hacen cierto este sentido. Se trata, pues, de la oración hecha por los miembros que viven *en* Jesús. La oración que hace un miembro vitalmente influenciado por Jesús no puede ser sino conforme al fin y exigencias de todo el cuerpo cristiano, para bien de los miembros y para gloria de la cabeza (cf. 14,13).

17 Este verso se refiere a todos los cristianos y confirma la extensión que hemos dado al v.16. Sirve de transición a un nuevo apartado y repite el pensamiento de los v.10.12.

La unión con Jesús. 15,18-27

La idea que domina estos últimos versos es la fundamental de la alegoría de la vid. La unión que hay entre Jesús y sus discípulos. Esta unión se hace visible a los de fuera, que tratan a los cristianos con la misma enemistad con que han tratado a Jesús. En las persecuciones que aguardan a los discípulos, éstos deben consolarse, con el pensamiento de que son una misma cosa con su Maestro, su prolongación visible en medio del mundo. El mundo los odia, porque no son de él, como odia a Cristo y al Padre. El sufrir por Cristo tiene una misión divina, idéntica a la que trae el Espíritu, que viene del Padre: dar testimonio de la verdad y gloria de Cristo. Como el Espíritu, que viene del Padre, es testigo de la gloria de Cristo, porque la ha visto, así los discípulos serán testigos, porque desde el principio han visto la misma gloria.

18 *El mundo*, tiene aquí el sentido más ordinario de potencia enemiga de Dios y de Cristo. Son los mismos hombres, que están al margen del influjo bueno de Dios y dentro del influjo malo del príncipe «de este mundo». *Antes que*, en gr. positivo, πρῶτον, con valor de comparativo como en 1,15.

19 *A los suyos*, lit. «lo suyo», lo propio. En 7,7 aparecen «los hermanos» del Señor como mundanos y a los que el mundo no puede odiar. Los parientes del Señor sentían y obraban con el mundo. El discípulo está más unido con el Señor que sus propios parientes según la carne. El contraste entre el cristiano y los mundanos está aquí muy acentuado (cf. 1 Jn 4,5). El mismo contraste aparecerá en la oración sacerdotal (17,14.16). Estos contrastes entre los extremos, sin dejar lugar a las tintas medias, son característicos

**el mundo os odia. 20 Acordaos de aquel proverbio que os he dicho:
El siervo no es mayor que su señor. Si me han perseguido a mí, también os perseguirán a vosotros; si han guardado mi palabra, también guardarán la vuestra. 21 Pero harán todo esto contra vosotros
por mi nombre, porque no conocen al que me ha enviado. 22 Si no
hubiera venido ni les hubiera hablado, no tendrían culpa; pero ahora
no tienen excusa en su pecado. 23 El que me odia, odia también a mi
Padre. 24 Si no hubiera hecho entre ellos las obras que ninguno otro
hizo, no tendrían culpa; pero ahora, aunque las han visto, me odian
a mí y a mi Padre. 25 Mas así se ha cumplido la palabra escrita en su
ley: que me 'odiaron sin razón'. 26 Pero cuando venga el Paráclito
que yo os enviaré del Padre, el Espíritu de la verdad, que procede**

---

de Juan. *Saqué*, lit. «escogí». San Ignacio ponía la grandeza del cristianismo, no en las palabras, sino en el sufrir las persecuciones [3].

20 *Proverbio*, lit. «palabra». Lo ha dicho en 13,16. Es posible que lo hubiera dicho antes también en el ministerio público, cuando ya anunció las persecuciones (cf. Mt 10,17-25; Lc 6,40). *Si me han perseguido*, en plural, porque el mundo son los judíos (cf. 5,16). *Si han guardado*... este miembro de sentido positivo sirve, por vía de paralelismo, para afirmar la unión entre Cristo y sus discípulos. También abre un rayo de luz a la esperanza. No todos serán refractarios. Los apóstoles tendrán seguidores, como los ha tenido Cristo.

21 La idea dominante es la de los enemigos. *Por mi nombre*, por mí. La persecución contra los discípulos se funda en el odio a Cristo mismo. Y a Cristo lo odian, porque no conocen ni aman a Dios.

22-24 La presencia de Cristo entre los hombres y sus obras eran suficiente motivo de credibilidad. Si los hombres no han creído, ha sido por su culpa (cf. 3,19-21). Con frecuencia apela Jesús al testimonio de sus obras en favor de su misión (5,36; 10,32.37). Sus obras son mayores que las de cualquier otro (9,32). *Me odian*... equivale al no creer de 6,36: «me veis y no creéis».

25 La ley abarca toda la Escritura de los judíos. Alude al Sal 34,19 ó 68,4. La incredulidad de los judíos no tuvo motivo y, además, fue prevista y anunciada por Dios.

26 La infidelidad de los judíos podía parecer un argumento en contra de la misión de Jesús. Por esto apela ahora al testimonio del Espíritu Santo y de los propios discípulos, que lo han tratado desde el principio. Esta idea de contraste entre el testimonio adverso de los judíos y el del Espíritu es lo que expresa la partícula δὲ, *pero*. También se relaciona con lo anterior el adverbio *cuando*. No obstante la oposición de los judíos, Cristo tendrá su *Paráclito*, su abogado y defensor. En este verso Jesús mismo envía al Paráclito. El futuro πέμψω indica la misión temporal. *Del Padre* indica el lugar o medio donde vive el Espíritu y de dónde viene. Es el mismo de donde ha venido el Logos (cf. 1,14), παρὰ con genitivo indica cercanía, vecindad, familiaridad. Cuando venga el Paráclito, Cristo

[3] «Non suasionis opus, sed magnitudinis est christianismus, quando odio habetur a mundo» Rom. 3 (FUNCK, *Patres Apost.* I p.257 [Tubingae 1901]: MG 5,589-90).

del Padre, él dará testimonio de mí. 27 Y también vosotros daréis testimonio, porque estáis conmigo desde el principio.

---

estará también «junto al Padre», en el Padre. El Espíritu podrá dar testimonio de Jesús, porque lo conoce bien. Los dos están en el Padre. Los dos viven una misma vida e intimidad con el Padre. *El espíritu de la verdad.* Este calificativo interesa ahora, porque se trata de dar fe de lo que es Jesús y de su relación con el Padre. El Espíritu es quien conoce la verdad de Dios (cf. 14,17; 16,13 y 1 Jn 4,6, donde se opone al espíritu de la mentira). La verdad aquí es la divina: la relación ontológica de Cristo con el Padre y la relación vocacional. El Espíritu conoce quién es Jesús y cuál es su misión. Su testimonio se opone al de los judíos incrédulos. Bernard compara «el Espíritu de la verdad» con «el pan de la vida» (6,35). Las dos expresiones encierran un doble sentido: *a)* como el pan posee la vida por esencia, así el Espíritu la verdad; *b)* el pan trae y da la vida; el Espíritu, la verdad. El Espíritu de la verdad es enviado por el Logos, «lleno de verdad» (1,14), y que es la misma verdad (14,6). *Que procede,* ὃ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται, no parece que se refiere a la procesión eterna *(ex Patre)*, sino a la procesión temporal. Equivale a la frase anterior: «que yo os enviaré *del Padre*». Se expresa el término divino desde donde viene el Espíritu, el mismo de donde vino el Logos. El presente *procede* se refiere a un futuro profético y de inminencia. El mismo verbo se aplica mejor a la procesión temporal. Este origen divino, el mismo de donde viene el Logos, demuestra la divinidad y eternidad del Espíritu, que, por su oficio y distinción del Padre y del Hijo, se revela claramente como persona. *El dará testimonio,* este oficio es propio de la persona; lo hace quien conoce por sí mismo al Hijo y es una contrarrespuesta a la incredulidad de los judíos. *El,* ἐκεῖνος, subraya la propia personalidad del Espíritu como en 14,26; 16,8.13.14. Hasta cinco veces se repite el mismo pronombre enfático, para acentuar plenamente el carácter personal propio del Espíritu de la Verdad.

27 Después de su ascensión Jesús tiene frente a la incredulidad de los judíos dos testimonios a su favor: el del Espíritu y el de los discípulos, que han estado con él desde el principio del ministerio. El testimonio de los discípulos tenía por sí solo un valor humano e histórico. Unido al del Espíritu tiene un valor sobrenatural y divino. Los apóstoles fueron escogidos para estar siempre con Jesús (Mc 3,14). Llevan ya mucho tiempo con él (14,9).

CAPITULO 16

En este capítulo hay una idea sobresaliente y optimista, que es la alegría y triunfo de los discípulos unidos con el Maestro para siempre, después de un breve intervalo de separación y de prueba. Esta idea optimista sobresale en un fondo de pruebas. Pero las pruebas no son la realidad que dura y se impone. Cristo y los suyos vencen porque tienen la fuerza del Espíritu.

Las pruebas por donde han de pasar los discípulos entran en el plan previsto por el Maestro: *Yo os lo he dicho* (v.4). Aquí el anuncio se hace concreto: los discípulos serán excomulgados y arrastrados a la muerte (v.2).

5-15 Aunque varias veces se ha mencionado la obra del Espíritu Santo, aquí es donde se trata *ex professo* (5-15). La venida del Espíritu Santo no es compatible con la presencia visible de Cristo. Jesús tiene que irse antes al Padre y desde allí enviarlo (v.6). La acción del Espíritu Santo se ejercitará contra el mundo (8-11) y a favor de los discípulos (12-15). El resultado será doble: en el mundo, confusión y derrota; en los discípulos, verdad y triunfo. La acción del Espíritu Santo será invisible para el mundo (14,17); él sólo tendrá un conocimiento indirecto, cuando asista a las maravillas de la Iglesia, cuya historia se le presentará como un misterio insondable y cuya santidad confundirá su vida desordenada. La acción directa y positiva sólo se dejará ver en los discípulos. Consistirá principalmente en una iluminación interior, que les hará penetrar en el misterio de la palabra de Cristo. La verdad sobre la salvación es patrimonio de Cristo. El Espíritu la explica.

Dos hechos juegan en los vv.16-33: la desaparición de Jesús y la reaparición. El primero no admite equívoco. Pronto va a desaparecer (v.16). La reaparición se ha interpretado de diversas maneras. La fundamental y que trasciende a todo el capítulo creo que no admite duda: se refiere a la presencia mística, a la comunicación invisible de Cristo al alma del creyente a través de toda la historia de la Iglesia. Será una presencia de amigo y rey triunfador, acompañada de un gozo y de una fuerza que nadie podrá superar. Se trata, con un lenguaje real y personal, de la misma realidad mística que envuelve la alegoría de la vid. Una luz de optimismo seguro lo invade todo. Los dolores culminan en el triunfo, como en el parto de una mujer. Jesús se despide con un «hasta luego» seguro, que terminará en la alegría y en la victoria. En el v.22 hay una alusión a la resurrección, cuya alegría en los discípulos se perpetuará por la presencia mística de Cristo. La frase «en aquel día» del v.23 señala el principio de la unión más íntima y eficaz de Cristo en los suyos. Empieza con la resurrección, se continúa a través de toda la historia de la Iglesia y se consuma en la gloria. Todos estos tres planos se superponen en uno sin distinción de líneas y dan el mismo triunfo de Cristo y de los suyos, la misma realidad trascendente de Cristo viviendo en los suyos, como la vid en los sarmientos. Hasta ahora Cristo se había presentado como un medio externo para ir al Padre; desde ahora será un principio interno, que obrará vitalmente en el creyente. No oraremos al Padre *por* Cristo, sino *en* Cristo, que toma la iniciativa de toda nuestra actividad espiritual. De los tres estadios en que se puede considerar la unión de Cristo con sus discípulos: el de la resurrección hasta la ascensión, el de la historia de la Iglesia hasta el fin de los tiempos, y el escatológico y definitivo, prevalece en este discurso el segundo, aunque formando un todo literario con los otros dos.

16 [1] Os he dicho estas cosas para que no os escandalicéis. [2] Os ex-
pulsarán de las sinagogas y vendrá tiempo en que todos los que os maten
creerán hacer un servicio a Dios. [3] Y harán estas cosas porque no han
conocido al Padre ni a mí. [4] Os he dicho estas cosas para que, cuando
llegue su tiempo, os acordéis de ellas, que yo os he avisado. Y no os
las he dicho desde un principio porque estaba con vosotros.
[5] Y ahora voy al que me ha enviado y ninguno de vosotros me pre-

---

Las pruebas. 16,1-4

Estos versos se unen lógica y literariamente con el tema de las persecuciones de que ha hablado en el c.15. Explican el fin pastoral del anuncio previo. Revelando el porvenir a los discípulos, los previene contra el desaliento en la hora del peligro. También concreta los mismos trabajos futuros. Los discípulos tienen que estar dispuestos a perder cuanto se puede perder en la vida. Para un judío no había cosa más terrible que la expulsión de la sinagoga, equivalente a nuestra excomunión. Muchos morirán también y, a juicio de sus perseguidores, morirán por impíos. La sección se cierra preparando el tema de la próxima partida al Padre, que va a tratar de nuevo.

2 *Vendrá*, lit. «viene». Presente de certeza y proximidad. La conjunción ἀλλά no tiene sentido adversativo en este caso. El ejemplo de Pablo, que creía servir a Dios, confirma las palabras de Jesús. Un Midrash de Núm 25,13 dice: «quisquis effundit sanguinem impii idem facit ac si sacrificium offerat».

3 S D L leen: *y os* harán. Omiten el pronombre, A B, Bover. Lo pone con duda, Merk. En este versículo se determina quiénes serán los enemigos de los cristianos y el porqué: los que no conocen al Padre ni a Cristo y precisamente porque no los conocen. La causa de los discípulos se identificará con la causa de Dios y de Cristo.

4 La predicción de las persecuciones en los sinópticos está también al final del ministerio. El motivo de no haber avisado antes es: *porque yo estaba con vosotros*, Jesús podía consolarlos y animarlos por sí mismo.

La obra del Espíritu Santo. 16,5-15

Tenemos aquí el papel del Espíritu Santo con relación al mundo y con relación a los discípulos. Su misión está condicionada a la vuelta del Logos al Padre. Cuando Jesús se haya ido, el Espíritu vendrá a completar su testimonio en favor de la verdad. Entre la misión del Logos y la del Espíritu hay una estrecha relación de identidad y subordinación.

5 *Voy al que me ha enviado*: reaparece en los v.10.17.28. Cf. 7, 33; 14,12. *Nadie me pregunta*... Ya le han preguntado en 13,36; 14,5. En este momento los discípulos están más preocupados por su propia suerte que por la ida del Maestro y él quiere levantarlos hasta el trono del Padre, que es desde donde se ven con verdad

gunta, ¿adónde vas? 6 Mas, porque os he dicho estas cosas, vuestro
corazón se ha llenado de tristeza. 7 Pero yo os digo la verdad: os con-
viene que yo me vaya. Porque, si no me fuere, el Paráclito no vendrá
a vosotros. Pero si me voy, os lo enviaré. 8 Y cuando él venga, argüirá
al mundo de pecado, de justicia y de condenación. 9 De pecado,

---

todos los episodios del tiempo. La muerte, la resurrección y ascensión forman un todo; se funden en un mismo plano, que se llama «la ida al Padre». De hecho no sube al Padre hasta la ascensión, como dice a Magdalena (20,17). En la vida del Logos encarnado conviene distinguir tres estadios: *a)* El visible y pasible, que termina con la muerte. *b)* El impasible y visible sólo de los discípulos, que va desde la resurrección hasta la ascensión. Este es período todavía temporal y terreno, en cuanto que Jesús, aunque glorioso, convive todavía familiarmente con los suyos en la tierra. *c)* El invisible y celestial, en que deja la tierra hasta el fin de los tiempos y «sedet ad dexteram Patris». El estadio *b)* se fusiona con el *c)* en la perspectiva literaria del discurso, y los dos, como uno mismo, se contradistinguen de *a)*. La glorificación es común a los dos estadios últimos *b)*, *c)* y empieza de hecho con la muerte (13,31; 14,7).

6 Literalmente «la tristeza ha llenado el corazón de vosotros». La misma idea sale en los v.20-22.

7 *La verdad;* aquí sirve de introducción a una sentencia particular: *os conviene que me vaya.* ¿Qué conveniencia era ésta? Se trata del plan divino. La obra de Cristo termina con la ascensión y total glorificación de su humanidad. La venida del Paráclito es como el fruto de la obra de Jesús (cf. 7,39). *Enviaré,* cf. 15,26. En 14,16 es el Padre quien lo da. Hay relación entre el seno del Padre, adonde vuelve el Logos, y de donde viene el Paráclito. Cuando Jesús vuelve al Padre, lo envía desde el Padre (14,16).

8 El Paráclito aparece como abogado de Cristo en 15,26 y luego de los discípulos en 15,27. Aunque el mundo los odiará, tendrán un gran defensor en el Paráclito (16,7). Aquí aparece como abogado de los discípulos y *prosecutor,* que prueba la sinrazón de los acusadores. De la defensa pasará a la ofensiva. *Arguirá,* ἐλέγξει tiene dos sentidos fundamentales: *demostrar,* presentando argumentos, y *convencer,* logrando el asentimiento de la razón y conciencia. Pondrá objetivamente de manifiesto la justicia de Cristo y la injusticia del mundo, de modo que los hombres de buena voluntad se convenzan también. *El mundo* son los infieles, que o han rechazado a Cristo o todavía no lo conocen.

9 *De pecado:* Jesús había desafiado a los judíos para que lo arguyesen de pecado (8,46), y también había dado testimonio de las malas obras del mundo (7,7). Ahora es el Paráclito el que completa esa obra empezada por Cristo. En Act 2,37 vemos a la turba golpearse el pecho por haber crucificado a Jesús. El pecado del mundo queda bien definido: se trata de la incredulidad, de la infidelidad a Cristo. El mundo no lo conoció (1,10).

porque no creyeron en mí. [10] De justicia, en cambio, porque voy al Padre y ya no me veréis. [11] Y de condenación, porque el príncipe de este mundo está condenado. [12] Muchas cosas tengo todavía que de-

---

10 Para comprender el sentido *de justicia* nótese que en el NT la resurrección y la ascensión son el sello de la verdad y santidad de Jesús, de su unión con el Padre, y así es como se explica aquí. La ida al Padre lleva consigo el que Jesús deje de ser visible. El hecho de que Jesús vaya a Dios es la prueba más clara de la santidad de su persona, de la fidelidad a su misión y de la verdad de su obra salvadora. Justicia, pues, *a)* se refiere a Jesús; *b)* y tiene un sentido complejo, que abarca toda su persona, su obra y su misión. Lo que el mundo judío ha rechazado es lo que Dios canoniza. La glorificación de Jesús es el gran argumento de su verdad y el Paráclito tiene como misión hacer pública esa glorificación. Por esto no podía venir hasta que Jesús hubiese sido glorificado.

11 *Condenación*, κρίσεως. El sujeto condenado está bien determinado. Se trata del «príncipe de este mundo». Es la misma condenación que se aplica al mundo en 12,31. Los dos enemigos de Jesús, el mundo visible y Satanás invisible y actor principal, son rechazados por Dios. En 14,30 se atribuye a Satanás, bajo el mismo título de «príncipe de este mundo», la dirección de los agentes de la pasión. La derrota de Satanás y su condenación consiste en la misma salvación y redención de los hombres, pues no ha podido impedir los planes de Dios para la salvación (cf. 12,31-33). La pasión se considera como derrota de Satanás también en Hebr 2, 14. Nótese el tiempo perfecto, que indica estado y cumplimiento. La pasión se considera como realizada desde que sale Judas (13,31).

¿Qué valor tiene la partícula ὅτι, que se repite en los v.9-11? Parece razonable que tenga en los tres versos el mismo sentido. Algunos le dan sentido *causal* (Knabenbauer, Mussner, Berrouard) y ven en las tres proposiciones subordinadas tres hechos que demuestran el pecado, la justicia y la condenación; nos parece más probable el sentido puramente *declarativo*. Aunque la conjunción admite los dos, el contexto favorece más el segundo. Tiene sentido declarativo después de los verbos que expresan la idea de hablar o declarar, como aquí el verbo «argüirá». Tanto la incredulidad como la ascensión y el hecho de la condenación son meras explicaciones de los sustantivos respectivos. El pecado del mundo consiste en su incredulidad; la justicia o santidad de Cristo consiste en su propia divinidad y unión con el Padre, y es puesta de manifiesto por el hecho mismo de ir al Padre. La justicia de Cristo tiene aquí un sentido ontológico y divino, que puede resumirse en aquella confesión de Pedro: «Tú eres el Santo de Dios» (6,69). Guarda también relación con el pecado del mundo, que consiste precisamente en no haber reconocido en Cristo al Santo de Dios. La acción del Espíritu se dirige contra el mundo y su príncipe y a favor de Jesús, a quien el mundo ha rechazado.

12 En 15,15 ha dicho que les ha revelado todo lo que ha oído de su Padre. *Todo* tiene un sentido relativo e hiperbólico. Ahora

ciros, pero no podéis comprender ahora. [13] Mas cuando venga él, el Espíritu de la verdad, os enseñará la verdad toda, porque no hablará por su cuenta, sino que dirá todo lo que oiga y os instruirá en las

---

concreta que le quedan *muchas cosas* por decir. *Ahora* se pone al final para énfasis. Se contrapone al *cuando venga* del siguiente verso. *No podéis...*, literalmente «no podéis ahora *llevar*» o cargar: βαστάζειν tiene un sentido figurado, como en Act 15,10. Soportar o resistir mentalmente. El v.13 presenta la acción del Espíritu como complemento del magisterio de Cristo.

13 Jesús ha enseñado todo lo que ha oído de su Padre (15,15). Pero el Espíritu les va a dar el sentido (14,26). Más que de verdades nuevas, se trata de penetración y de inteligencia de lo revelado por Cristo.

El verso tiene dos partes: *a)* una principal: *pero, cuando... toda la verdad; b)* otra subordinada: *porque... por venir.*

a) *Cuando venga él,* no determina el tiempo preciso. Parece referirse concretamente a la venida solemne de Pentecostés, pues se trata de un hecho determinado por la forma. Esta venida señala el comienzo de la actividad docente del Espíritu, pero no la agota. El Espíritu viene en lugar de Cristo y viene para estarse con los discípulos. El libro de los Hechos prueba que el Espíritu viene a la Iglesia y a los que creen en Cristo. Su magisterio es para todos los tiempos. *El,* ἐκεῖνος, en masculino, bien porque se refiere al «Paráclito» (v.7), como explica Maldonado, bien porque se refiere a una persona divina (Hendriksen). *Enseñará;* así traduce la Vulgata «docebit», ὁδηγήσει, en Ap 7,17, tiene su sentido propio de conducir. La traducción latina se puede conservar, pues el verbo griego puede tener un sentido impropio y más general y alternar como sinónimo de διδάσκω. En Act 8,31 la Vulgata lo traduce por *ostendo.* Zorell lo hace sinónimo de *instruo.* Bauer admite la idea general de enseñanza. Maldonado dice: «Quid aliud est *in omnem veritatem deducere,* quam omnem docere veritatem?» Sin embargo, siguiendo el sentido propio del verbo griego, el mismo Maldonado dice que no se trata de una enseñanza cualquiera, sino la propia del maestro que va guiando gradualmente al discípulo en el camino del saber y acomodándose a sus fuerzas. Este matiz entra plenamente en el contexto (cf. v.12 «no podéis ahora»). De hecho, el magisterio del Espíritu en la Iglesia se desarrolla gradualmente, dándole, poco a poco, un conocimiento más amplio y profundo de la palabra de Cristo. ¿Cuál es el sujeto pasivo de la acción docente del Espíritu? El sujeto más directo e inmediato son *los apóstoles,* porque Cristo habla inmediatamente con ellos, a ellos les ha encomendado la misión de transmitir su palabra, de ellos hablan en primer plano los Hechos, cuando cuentan la venida primera y oficial del Espíritu, y a ellos se aplica el v.12. Pero los apóstoles no agotan el magisterio del Espíritu, cuya presencia en la Iglesia perdurará hasta el fin de los siglos. Ni lo agotan los sucesores de los apóstoles, pues el Espíritu se promete a todos los discípulos que creen en Cris-

to (cf. 7,39). Esta amplitud del sujeto que recibe al Espíritu prueba también que la acción magisterial del Espíritu será derramar luz y vida sobre las verdades reveladas por Cristo durante su estancia entre los hombres. Y como el magisterio de Cristo se ordena esencialmente a la vida, la acción interior del Espíritu toca lo mismo a la inteligencia que a la voluntad. El Espíritu hará comprender cada día mejor la palabra de Cristo y ayudará también a vivirla. Calmes, Tillmann, Durand, Huby limitan la acción del Espíritu en este sentido, interpretando 16,12-13 en el mismo sentido que 14,26. Otros, como Schanz, Knabenbauer, Braun, piensan que el Espíritu revelará *nuevas* verdades a los apóstoles. Esto segundo entra ciertamente en las perspectivas de este v.13 comparado con el v.12, que expresa una relación muy personal y directa con los apóstoles y habla de «muchas cosas», que calla Cristo, pero que enseñará el Espíritu.

La verdad toda. Con B A, Orígenes, Cirilo, εἰς τὴν ἀλήθειαν πᾶσαν. Con la mayoría de los manuscritos y San Basilio, Crisóstomo, Tertuliano, Hilario, etc. El S L D W Θ, San Agustín leen en dativo. Merk y Bover siguen la lectura del Vaticano, que, para mayor énfasis, pone al final el adjetivo, como en nuestra traducción. Πᾶς, en singular, colocado después del nombre, como en 5,22, es lo mismo que la verdad «toda entera», en su totalidad. Se trata de la verdad religiosa y cristiana y, como precisan los versos que siguen, la verdad relacionada con Cristo y con su gloria. De hecho, el Espíritu ha puesto de manifiesto en el mundo la persona y la obra de Cristo.

b) La segunda parte expresa la razón *porque* el magisterio del Espíritu es seguro y digno de verdad en cuanto se refiere a Dios y a Cristo. *Na hablará por su cuenta,* lo mismo que el Hijo. Se trata de expresar de una manera realista la unidad e identidad entre la palabra del Padre, del Hijo y del Espíritu. *Todo lo que oiga.* En futuro, Bover, Hort, Soden, Vogels, Lagrange, Bernard con B D W Θ. Leen en presente (ἀκούει) Merk con S L P66. La Vulgata lee también en futuro: *audiet.* Coincide con el v.14 *de meo accipiet,* de donde arguye Maldonado que se trata aquí de la misión temporal del Espíritu y no de la misión eterna. En este caso hubiera debido usar aoristo. Wescott nota la misma diferencia de tiempo y compara 8,26 (aoristo) con nuestro futuro, oiga, oyere, que viene a indicar el magisterio gradual y sucesivo del Espíritu a favor de la Iglesia. Bernard rechaza este comentario. El sentido real del verbo es que el Espíritu toma sus conocimientos de la misma fuente de la verdad y que es testigo de todo lo que enseña. Su conocimiento es directo e inmediato. No se determina de quién oye, pero el v.15 alude al Padre como a fuente. Cristo ha oído del Padre su mensaje (8,26), lo cual es lo mismo que decir que su doctrina es de Dios (7,17), que el Padre le ha dado todo lo que tiene que decir (12,49). El Espíritu se coloca aquí en la misma línea de testigo y de verdad divina en que se ha ido colocando el Hijo en el resto del evangelio.

Instruirá, ἀναγγελεῖ. Este verbo etimológicamente significa re-

cosas que están por venir. [14] El me glorificará, pues recibirá de lo

---

nunciar, traer una noticia allí de donde se partió como legado o enviado. En sentido más amplio es lo mismo que anunciar, instruir, declarar una cosa desconocida o secreta, valor que tiene también el prefijo. La mujer samaritana lo aplica a la predicación del Mesías (4,25). Cristo a su propio mensaje sobre el Padre (16,25). El Espíritu anunciará o declarará muchas cosas sobre Cristo y su reino, que los discípulos ahora no conocen. Nótese que esta frase «os *instruirá*» se repite hasta tres veces al final de los v.13-15 con verdadero énfasis. *Las cosas que están por venir*, tienen relación con el reino o mundo del Mesías, que era designado como «el que ha de venir». Más que de cosas particulares futuras, se trata de todo el sistema del mundo nuevo cristiano que iba a inaugurarse. La frase corresponde «al que ha de venir» (Lc 7,19.20), «el mundo que ha de venir» (Lc 18,30). El magisterio del Espíritu se concreta al mundo nuevo cristiano, a la instauración y constitución de la Iglesia, de la nueva economía religiosa de salvación.

14 *El me glorificará*. El Espíritu no debía venir hasta que Jesús fuese glorificado (7,39). Su misión se une con la gloria de Cristo. Por esto cada intervención del Espíritu es una nueva glorificación de Cristo. Como la misión del Hijo fue la de glorificar al Padre, (17,4), así la misión del Espíritu es la de glorificar al Hijo. La gloria de Cristo invisible se hará visible por el Espíritu. ¿Cómo realizará el Espíritu su misión de revelar la gloria de Cristo? Esto es lo que explana la proposición que sigue, precedida de un ὅτι de sentido explicativo. Instruir a los discípulos sobre Cristo es lo mismo que glorificar a Cristo. Bernard encuentra una prueba de esta realización en la cristología de Pablo y de Juan, que es mucho más avanzada y completa que la que poseían los discípulos antes de la pasión. *Recibirá*, el griego λήμψεται puede traducirse por recibir o tomar. Expresa, como matiz propio, la actividad o libertad del sujeto que recibe, en contraposición con δὲχομαι, que tiene un sentido más pasivo. Maldonado observa: la explicación ordinaria es referir esta frase al origen eterno del Espíritu, que procede también del Hijo. Pero no es éste el sentido, pues el verbo está en futuro y no en pretérito *(recibirá*, y no «ha recibido»). Se trata también del testimonio que debe dar el Espíritu sobre Cristo y con esto dice mejor la misión temporal. La explicación de Maldonado es: «quia meo nomine veniet, quia non aliam, quam meam vobis tamquam legatus meus doctrinam tradet». La frase es antropomórfica. El Espíritu viene en lugar de Cristo y para llevar a término la obra misma de Cristo, introduciendo a los creyentes en la fe y en el mandamiento de Cristo. Todo lo que pertenece a la persona y obra de Cristo entra en el pronombre: recibirá *de mí*. Esta exégesis de Maldonado tiene su mejor fundamento en la presentación que hace Jesús del Paráclito, que viene siempre, *en lugar suyo*, a continuar y llevar a feliz término su obra, a glorificarlo. *Os instruirá*, tiene el mismo sentido que en el v.13 y explica los dos verbos precedentes: *glorificará*, *recibirá*. En el v.15

mío, y os instruirá.
15 Todo lo que tiene el Padre es mío. Por esto he dicho que recibe de lo mío y os instruirá.

---

van unidos «recibir, instruir». Maldonado observa: no dice que recibirá *de mí, de me*, sino *de meo*, ἐκ τοῦ ἐμοῦ. «Significare voluit, accepturum de doctrina et operibus suis, quidquid inter homines docturus, quidquid facturus erat, non quod eadem ipse ante non haberet, sed quia, ut ait Cyrillus, accommodate ad humanum loquitur sensum. Solent enim legati, cum a Principe discedunt, accipere mandata, quaeque dicturi, quaeque facturi sint». Como Cristo era legado del Padre, así el Espíritu es legado de Cristo. Esta misión temporal supone, según Maldonado, que el Espíritu Santo procede eternamente del Hijo. «Nulla persona mitti dicitur, aut ab alia quidquam accipere, nisi ab ea procedat, quamvis ipsum mitti atque accipere aliud sit quam procedere; illud enim temporale, hoc aeternum est».

15 La idea de que «todo lo que tiene el Padre» es del Hijo, se encuentra en 3,35; 5,20 y es una de las más constantes de la cristología de Juan. Vuelve a repetirse en 17,10. Maldonado explica: no hay duda de que se refiere a la esencia divina primeramente. Pero habla aquí de la esencia como si fuera una suma de bienes y posesiones, pues todo dimana en Dios de su esencia: la autoridad, el poder, la verdad. Implícitamente dice que la fuente del Espíritu es el Padre, fuente suprema de toda verdad y santidad. Pero, por lo mismo, fuente del Espíritu es también el Hijo, pues «todo lo que tiene el Padre es mío». Este verso nos introduce en el misterio de la vida íntima de Dios. El Espíritu va a instruir a los discípulos en la verdad de Dios, que es también la verdad de Cristo. El Espíritu recibe del Padre y recibe de Cristo, porque todo lo del Padre es de Cristo. Este verso es el que más se acerca en el sentido y en la forma al célebre «qui ex Patre filioque procedit». *Recibe*, presente de futuro inmediato (cf. v.14).

La vuelta victoriosa de Jesús. 16,16-33

Para comprender esta perícopa en que Jesús desaparece y vuelve a aparecer hay que tener presentes *los dos estados* o maneras de ser en que los evangelios nos presentan a su humanidad. Cristo hombre ha vivido en dos estados o condiciones: uno humano, otro divino. En la condición humana se muestra como el hijo del carpintero, sometido a todas las contingencias humanas, excepto el pecado. Trabaja, lucha, sufre su suerte. Esta es la historia terrena de Jesús, la que está del lado acá de la resurrección, la presencia natural y sensible que tienen de él los discípulos. El segundo estado empieza en la resurrección y lo sitúa en el plano de la eternidad. Desconoce los límites de lo terreno, es «el Señor Jesús», *Kyrios*. Ya no hay en él nada accidental y pasajero, nada limitado. Todo es esencial y potente. En este nuevo estado Jesús puede dejarse ver y tocar de los suyos. Estará realmente con ellos, como en familia, durante

cuarenta días. Luego dejará definitivamente la tierra y entrará en la gloria del Padre. No convivirá sensible y familiarmente con los suyos, pero estará mística e invisiblemente con ellos. Sobre Cristo podemos distinguir tres clases de conocimiento y lo mismo se puede decir del contacto con él: 1) *Natural sensible,* como el que tuvieron los judíos contemporáneos hasta su muerte. 2) *Sobrenatural sensible,* como el que tuvieron los apóstoles desde la resurrección hasta la ascensión. Jesús había entrado en su gloria de Señor, pero no había dejado la tierra, pues convivía familiarmente con sus discípulos. 3) Sobrenatural *invisible* y místico, como el que siguieron teniendo los discípulos, en mayor o menor grado, desde la ascensión y el que perdura en el alma de cada uno de los creyentes. Cristo, aun después de su ascensión, está presente sobrenatural y místicamente en el alma de sus fieles. El primer conocimiento y contacto corresponde al primer estado o condición, que hemos llamado humana. Los otros dos conocimientos y contactos corresponden al segundo estado o condición, que hemos llamado divina y que nos da lo definitivo, permanente y eterno de Cristo. Estos dos conocimientos del Cristo «que ya no muere» preparan el conocimiento y compañía definitiva, la posesión eterna o escatológica. Por esto, después de su muerte, se pueden distinguir tres maneras de venir a sus discípulos: *a)* la sobrenatural *sensible* desde la resurrección hasta la ascensión; *b)* la sobrenatural *insensible,* mística, desde la ascensión hasta la parusía; *c)* la sobrenatural y *eterna* de la gloria. ¿A cuál de estas tres venidas se refiere nuestra perícopa? En la historia exegética existen tres respuestas:

1.ª Unos, con Knabenbauer, refieren la vuelta a la resurrección y la ida a la muerte. Explican bien la frase «dentro de un poco». pero no explican la otra «y voy al Padre» del v.17 y que ha introducido la Vg en el v.16. El trasfondo básico del sermón es la ida al Padre, de donde había venido. Esto no se explica solamente con la muerte, sino que comprende también la ascensión. En el v.22 el gozo de los discípulos se considera como definitivo: «nadie os quitará vuestra alegría», es decir, que no se trata solamente de la alegría que experimentarán por el hecho de ver al Resucitado, sino aquella otra que da la presencia mística de Cristo, «aun en las persecuciones por su nombre». Y no se trata todavía de la alegría de la gloria, porque el Padre los ama y les «dará cualquier cosa que» pidan en el nombre de Jesús.

2.ª Otros, con Maldonado, refieren la perícopa a la vuelta de Jesús en su última parusía. Con 2 Pe 3,8 dicen que mil años son como un día delante del Señor. Pero en los v.23.26.27 se habla de la oración, de cierta separación de Cristo, que ha ido al Padre, y de los discípulos que tienen que luchar en el mundo: «pero confiad, yo tengo vencido al mundo» (v.33).

3.ª Calmes, Lagrange, Durand lo refieren todo a la desaparición visible de Cristo y a su presencia invisible y mística en el alma de los fieles, a través de toda la historia de la Iglesia militante. Esta aparición empieza con las visibles de la resurrección. Se explica así

16 Dentro de poco y ya no me veréis. De nuevo un poco, y me
veréis». 17 Los discípulos se dijeron unos a otros: «¿Qué es esto que
nos dice: Dentro de poco ya no me veréis. De nuevo un poco, y me

---

esa separación que existe entre el Maestro y los discípulos, esa lucha y esa alegría definitiva.

La verdad es que Cristo habla aquí como los profetas, con un lenguaje y estilo que fusiona en un único plano temporal todo lo que está por venir, y así se trata de la ida por la muerte, por la ascensión y de la vuelta por la resurrección, por la presencia mística en las almas y por la parusía. Pero no hay separación de planos y líneas porque no existe la perspectiva. Así es el estilo profético. Las tres explicaciones son verdaderas, con tal que no se tomen en sentido exclusivo. En algún verso puede acentuarse un aspecto más que otro, pero la línea general del estilo carece de perspectiva. Ὁράω y θεωρέω tienen en Juan un sentido amplio, que va desde el conocimiento de los sentidos hasta el conocimiento superior de la razón y de la fe. El conocimiento que van a tener dentro de poco sobre la gloria de Jesús será sobrenatural, de experiencia y de fe, superior e interior.

16 *Dentro de poco.* Jesús debió de decir: voy al Padre. Así lo interpretan los discípulos cuando repiten la frase en el v.17 «y que voy al Padre». Por tanto, no se refiere solamente al tiempo que falta para la muerte, sino que abarca también el tiempo que falta para la ascensión. Es cuando definitivamente iban a dejar de verlo. *De nuevo un poco,* el tiempo que media entre la muerte y la resurrección y aun el que va entre la ascensión y la parusía, según la explicación dada a toda la perícopa. Las diversas relaciones futuras de Cristo con los discípulos se funden en un mismo plano, sin perspectiva cronológica, según el estilo profético. El sentido preciso lo irán dando los hechos. *Ya no me veréis* repite la última frase del v.10, que añade: «porque voy al Padre y ya no me veréis». La Vg también ha repetido esta explicación. «Ir al Padre» no es lo mismo que «morir». Tiene un sentido concreto y propio, que se verifica en la ascensión, que se da por realizada desde que Jesús muere. Es cuestión de estilo y perspectiva. *No me veréis* con los ojos corporales y naturalmente. El presente niega continuación en la acción. Lit. sería: «ya no me *veis*»; οὐκέτι indica interrupción en la acción. *Me veréis,* así el S B L D W a b e, etc. La Vg añade: *porque voy al Padre.* Se refiere a todas las experiencias que los discípulos han de tener sobre el Cristo glorioso después de la resurrección, de la ascensión y aun después de la parusía. Todo queda en el mismo plano profético, sin perspectiva cronológica.

17 La extrañeza de los discípulos versa sobre tres puntos: *a)* dentro de poco ya no me veréis; *b)* dentro de poco me veréis; *c)* y que voy al Padre. La clave para entender el enigma del próximo ver y no ver está en la ida al Padre, que pondría a Cristo en un plano de trascendencia divina. Por esto quedaría invisible a los hombres, pero seguiría viviendo, se dejaría ver supernaturalmente de los su-

veréis y que voy al Padre?» [18] Decían, pues: «¿Qué es este poco de
que habla? No entendemos lo que dice». [19] Conoció Jesús que querían
preguntarle y les dijo: «Inquirís entre vosotros sobre esto que he
dicho: dentro de poco ya no me veréis; de nuevo un poco, y me
veréis. [20] En verdad, en verdad os digo: vosotros lloraréis y gemi-
réis, mientras que el mundo se alegrará. Vosotros os entristeceréis,
pero vuestra tristeza se convertirá en gozo. [21] La mujer, cuando va
a dar a luz, siente tristeza, porque ha llegado su hora; pero, después
que ha dado a luz al hijo, ya no se acuerda del dolor, por la alegría

---

yos, sensiblemente en las apariciones de la resurrección, místicamente después de la ascensión.

18 Los discípulos repetían las enigmáticas palabras de Jesús. Y aquí se centra el enigma en el adverbio temporal: *dentro de poco*. En efecto, aquí estaba la dificultad principal para entender a Jesús entonces y ahora. El tiempo carece de perspectiva en el estilo profético y lo mismo puede ser uno que mil años. Ya hemos dicho que ese «dentro de poco» tiene diversas medidas, según el hecho real con que se relacione. En 16-19 se repite siete veces μικρόν.

19 *Conoció* con una ciencia experimental; por las caras y gestos de los discípulos. No hacía falta la ciencia sobrenatural. La repetición de las frases en 16-19 entra en el estilo oriental. Juan sigue siempre semita y bíblico en su estilo, a pesar de su largo contacto con el mundo griego.

20 Aunque la forma general de este verso puede abarcar todo el período terreno de los discípulos, por el v.22 «ahora», se ve que el dolor más directo es el que los discípulos habían de tener durante las horas de la pasión y muerte del Señor hasta las apariciones después de la resurrección. La forma, sin embargo, es general y abarca todas las tribulaciones por que han de pasar los discípulos después de la ascensión. Nótese el contraste entre la alegría del mundo y la tristeza de los discípulos. El consuelo que se da a los discípulos es que su tristeza será temporal y pasajera, pues *se convertirá en gozo*. Lo permanente y definitivo será el gozo. Nótese también la relación que existe entre la tristeza de los discípulos y su gozo definitivo. El gozo vendrá de la tristeza. Esta relación es la que describirá la comparación del v.21.

Lloraréis y gemiréis son los verbos usados en las grandes lamentaciones comunes en Oriente. Las mujeres gemían o se lamentaban por la calle de la Amargura (Lc 23,27) y lloraban en la mañana de la resurrección (Mc 16,10). Cf. Jn 20,11, Magdalena llora junto al sepulcro. Lucas nos habla de la tristeza de los de Emaús. Jn 20,20 recuerda la alegría de los discípulos cuando vieron a Jesús. El horizonte del verso trasciende los días de la pasión y resurrección. Es un principio general, que se cumple mientras estamos separados del Señor.

21 El término medio de la comparación está en cómo el dolor se cambia en gozo. Esta es la idea que se pretende ilustrar, como se ve por el v.22. *La mujer*, aunque tiene artículo, se refiere a cualquier mujer en el trance de ser madre. La circunstancia en que se consi-

de haber nacido un hombre para el mundo.
22 También vosotros sentís ahora tristeza; pero de nuevo os veré, y se alegrará vuestro corazón y nadie os quitará vuestra alegría.
23 Y en aquel día a mí no pediréis nada. En verdad, en verdad os digo que el Padre os dará

---

dera la mujer es universalmente real y aplicable a cualquier mujer (cf. 12,24, el grano; 15,15, el discípulo). La imagen de la mujer en dolores de parto es frecuente en el AT, cuando se habla de dolores repentinos e inevitables. Lo que es propio de Juan es la idea del gozo que sigue al dolor. Algunos hablan de la pasión como del parto en que nace la Iglesia. El sentido exacto de esta comparación lo tenemos en el v.22. Es una realidad consoladora que en el cristianismo a las penas siguen las alegrías que no tienen fin. La fecundidad del dolor es la misma idea que encierra el grano que muere (12,24). Aquí Cristo habla del dolor de los discípulos y en la metáfora del grano habla de los propios. El principio es general.

22 Este verso es una aplicación de la doctrina general al caso particular y cercano de los discípulos. *Ahora* se refiere al tiempo presente de la separación de Jesús. *Sentís*, ἔχετε, con S B C, en lugar del futuro (A L D Θ). *Os veré*. El verbo «visitar» no agota el hondo contenido del verbo «ver» aplicado a Dios. La idea de que Dios nos vea y mire es frecuente en los salmos. El salmista pide a Dios que lo mire, porque la mirada de Dios a nosotros nos trae la plenitud de la felicidad y la vida. Aquí los ojos de Cristo traerán a los discípulos la alegría duradera. San Pablo hace esta distinción entre ver nosotros a Dios y que Dios nos vea a nosotros. El cristianismo para él es conocer nosotros a Dios y luego se corrige y dice: mejor, un conocernos Dios a nosotros (Gál 4,9). Este ver Jesús a sus discípulos se cumple de un modo propio en las apariciones de la resurrección y en la aparición de Damasco (cf. 1 Cor 15,8; 9,1); un sentido más general en la presencia activa de Jesús en el alma del creyente. La alegría de los discípulos se narra en 20,14-16.20.28. *Nadie os quitará*, en griego, presente con S C L A Θ, frente al futuro de B D P34. Se trata de un presente profético, de seguridad y certeza futura. Por eso hemos traducido por futuro. Esta constancia de la alegría supone una causa también constante, que no son solamente las apariciones después de la resurrección, sino la unión constante de Jesús con los suyos, aun después de la ascensión. La alegría duradera amplía el horizonte de la causa que la motiva, que es aquel «de nuevo os veré».

23 *En aquel día* sale también en 14,20 con un sentido histórico, que comprende todo el período militante de la Iglesia. Nótese que la muerte, la resurrección y el mismo período militante de la Iglesia entran «en los tiempos últimos» o escatológicos, aunque preceden a la parusía, que es la que señala el principio del tiempo escatológico propiamente tal. La frase vuelve a salir en 16,26. La obra histórica de Cristo se termina con la muerte (19,30), que forma un todo con la resurrección. Desde este momento el Espíritu desciende sobre los discípulos (7,39; 20,22). «Aquel día» marca el principio de la nueva era cristiana, que es la era del Espíritu y coincide en

cualquier cosa que le pidáis en mi nombre. [24] Hasta ahora no habéis

---

Juan con la muerte y resurrección de Jesús. La separación real que existe entre este momento y el Pentecostés de Act 2 no cuenta en la perspectiva de Juan.

No me pediréis, porque podréis pedir directamente al Padre (cf. v.26), no tendréis necesidad de acudir a mí. Ἐρωτάω puede significar: *a)* preguntar o proponer una cuestión; *b)* suplicar, pedir. Es el verbo de la oración y súplicas de Jesús (16,26; 14,16; 17,9. 15.20). Por tanto, el verbo puede tener dos sentidos en nuestro caso: *a)* En aquel día no me *preguntaréis* nada, no me propondréis ninguna cuestión. Cuando venga el Paráclito no necesitarán del magisterio de Jesús, como hasta ahora. El Paráclito les enseñará suficientemente. Esta interpretación no se armoniza con la segunda parte del verso, que trata de la oración de los discípulos al Padre, lo mismo que el v.26. La colocación enfática del pronombre personal «me» delante del adverbio «no» y del verbo «pedir», orden original del griego, sugiere una comparación y contraste con la oración «al Padre» del segundo hemistiquio. *b)* Por esto preferimos el segundo sentido de «pedir, rogar, suplicar». En lugar de la oración al Hijo podrán dirigirse directamente al Padre. Esta entrada directa y confiada al Padre se debe a la presencia de Jesús junto al Padre y a la presencia del Paráclito en el alma de los discípulos. Porque se trata de algo singular y nuevo, se introduce con la frase solemne «en verdad, en verdad». Pueden dirigirse al Padre, porque piden «en el nombre de Jesús», es decir, unidos a él, en él. *Nombre* puede sustituir al pronombre personal, según el uso hebreo. No es tanto «por Jesús», cuanto «en Jesús». La segunda fórmula tiene un sentido más profundo y completo que la primera. El que está «en Jesús» puede también pedir «por los méritos de Jesús» (15,16). La oración al Padre se repite en el v.26. El segundo hemistiquio explica por qué no necesitarán dirigirse al Hijo en sus necesidades: «porque el Padre les dará cualquier cosa que pidan». Algunos autores rechazan esta explicación, que pone el acento entre «el pedir *a mí*» y «pedir *al Padre*». Piensan que el verbo propio de la súplica es αἰτέω, mientras que ἐρωτάω tiene el sentido más general de «preguntar». Sin embargo, ya hemos indicado cómo este segundo verbo se usa para la oración de Jesús, aunque también se emplea el primero. Y en el griego helenista apenas se distingue uno de otro, como puede verse en Act 3,2.3. La lectura de la mayoría de los mss., con S B a la cabeza, y que siguen Merk, Bover, se debería traducir así literalmente: «en verdad, en verdad os digo que cualquier cosa que pidáis al Padre os (la) dará en mi nombre». La frase «en mi nombre» sale siete veces en este discurso, y siempre, excepto en 14,26, se une con la oración del cristiano. Por esto lo hemos unido con «pidiereis» y no con «dará». El griego, con su hipérbaton, admite esta construcción, con el mismo sentido que tiene en 15,16. En el v.24 «el nombre» de Cristo se une con la oración de los discípulos (cf. 20,31).

24 *No habéis pedido nada.* Maldonado observa que los apóstoles hasta ahora se habían dirigido en sus súplicas al mismo Cristo

pedido nada en mi nombre: pedid y recibiréis, para que vuestro
gozo sea completo. 25 Estas cosas os he dicho en parábolas. Se acerca
la hora en que no os de hablar ya en parábolas, sino que os instruiré
claramente sobre el Padre. 26 En aquel día pediréis en mi nombre,
y no os digo que yo pediré al Padre por vosotros, 27 porque el mismo
Padre os ama, pues vosotros me habéis amado y habéis creído que

---

porque lo tenían consigo. Desde ahora lo van a tener ausente. Les aconseja que pidan al Padre «en el nombre» de Cristo. Unidos a Cristo y apoyados en Cristo. *Pedid*, presente con sentido de continuidad: seguid pidiendo. *Para que vuestro gozo...* No se trata del objeto de la petición, sino de una consecuencia de la oración hecha «en Cristo». La oración hará fuertes a los discípulos, les hará sentirse unidos a Cristo y poderosos como él. Esta conciencia de sentir la eficacia de Cristo «junto al Padre» los llenará de una alegría más plena que la que ahora sienten al lado de Jesús. Así la separación de Cristo no les va a quitar la alegría, sino que se la va a perfeccionar. Se trata, pues, aquí de esa alegría interior del alma que se ve unida y poderosa «en Cristo». Toca Cristo una condición de la vida cristiana en general y no exclusiva de los discípulos cuando veían al Resucitado. Por esto decíamos que esta perícopa trasciende el horizonte de la presencia visible de Cristo.

25 *Estas cosas*, se refieren a lo que precede inmediatamente, en 16,15ss, como en 15,11. Los discípulos no han visto con precisión qué sentido tenía la partida de Jesús al Padre (v.18) y todo lo que esto implicaba. Jesús ha usado un lenguaje sentencioso y figurado, como el de la vid (15,1) y la mujer en trance de parto (16,21). Proverbio o parábola aquí es lo mismo que lenguaje figurado y no del todo claro. Algunos lo refieren, no a la forma, sino a las mismas cosas, de por sí difíciles de comprender. Maldonado da una exégesis relativa. Cristo había hablado claramente, pero para los discípulos todo había resultado hasta ahora enigmático en este discurso. La experiencia y el magisterio interior del Espíritu quitarán los velos. *Os instruiré claramente*, Maldonado lo refiere al magisterio del Paráclito, que completará el personal de Cristo, según el v.14. Coincide Bernard con esta explicación: el magisterio visible de Cristo va a ser reemplazado por el invisible del Paráclito (14,26), que revelará claramente los planes del Padre. El griego ἀπαγγέλλω no se distingue de ἀναγγέλλω (v.13-15), el prefijo ha perdido su fuerza y puede tener un sentido general de enseñar, instruir, declarar. No se puede insistir, pues, en que Cristo habla aquí de su personal magisterio en los cuarenta días que precedieron a la ascensión. Toledo refiere el objeto de este magisterio «a los misterios de su misión y venida al mundo», que les abrió personalmente en los cuarenta días anteriores a la ascensión y luego, más perfectamente, el Espíritu.

26-27 *En aquel día* es todo el período nuevo, que empezará con la resurrección y terminará con la parusía. Maldonado pregunta: ¿Cómo dice que no pedirá al Padre por los discípulos, si de hecho Pablo y 1 Jn 2,1 dicen que ruega por nosotros? Se trata de

yo salí de Dios. [28] **Salí del Padre y vine al mundo; ahora dejo el mun-**

---

una fórmula que sólo subraya el amor del Padre por los discípulos. Es tal, que no necesitarán de la intercesión del Hijo. Pero no se quiere decir que el Hijo no haya de interceder también. La negación afecta a «digo» y no al verbo «pediré». Bernard añade: las oraciones de los que están «en Cristo» y son presentadas al Padre «en su nombre» son prácticamente oraciones del mismo Cristo. Antes de la venida del Espíritu. Cristo rogaba por los discípulos; ahora se trata del discípulo que vive «en Cristo». La intercesión de Cristo que conmemora 1 Jn 2,1 es a favor del pecador. *El mismo Padre,* con sentido de *autómatos, proprio motu.* Dice más que si dijera: *también* el Padre os ama. Se trata de un amor que nace en el Padre por su cuenta y se explica por el amor que los discípulos tienen a Cristo. En 3,16 se habla del amor de Dios al *kosmos,* a los hombres en general. Aquí se trata del amor particular a los discípulos. El único caso en que Juan emplea φιλέω, tratando del amor de Dios, que expresa en los demás casos con ἀγαπάω. *Vosotros me habéis amado,* los dos pronombres van en contraposición enfática: πεφιλήκατε, en perfecto, indica un amor pasado que persevera, un estado. Y se aplica al amor de los discípulos para con Cristo, que se ha expresado también con ἀγαπάω en 14,15.21.23.24.28. *Salí de Dios,* παρὰ τοῦ θεοῦ con el S A N W y la Sir Sin. Leen «salí del Padre» el B D L. Maldonado dice: Ha querido explicar el contenido de la fe en Jesús, que es Hijo natural de Dios y que ha venido del cielo. Toledo: Significa que es Hijo de Dios, que procede del Padre. En 13,3 se dice que ha salido de Dios. En primer plano está la misión temporal del Hijo. La relación eterna e interna de Cristo con el Padre está en segundo plano subyacente. *Habéis creído,* πεπιστεύκατε, tiempo perfecto. El conocimiento y la fe que hasta ahora tienen los discípulos sobre las relaciones del Hijo con el Padre son muy elementales. Por eso, el tiempo perfecto que emplea el Señor tiene sentido profético y designa también la fe futura más perfecta que han de adquirir ciertamente los discípulos bajo el magisterio del Espíritu.

28 En cuatro frases breves tenemos aquí: *a)* la preexistencia y la encarnación, salí del Padre y vine al mundo; *b)* la muerte y la ascensión, dejo el mundo y vuelvo al Padre. *Del Padre,* ἐκ τοῦ πατρὸς, con B C L, 33, Merk, Bover; παρὰ τοῦ πατρὸς, el S A N Θ. Las dos partículas tienen el mismo sentido en el v.27.28. La diferencia de sentido que tenían en el griego clásico ha desaparecido en el siglo I. En 8,47 *qui ex Deo est* no se refiere a Jesús, el Hijo eterno, sino a cualquier hombre que oye con docilidad la palabra de Dios; παρὰ en el v.27, ἐκ en el 28, ἀπὸ en el 30 significan lo mismo.

Nótese la correspondencia de las cuatro frases: *salí del Padre* corresponde a *vuelvo al Padre. Vine al mundo* corresponde a *dejo el mundo.* Este texto se puede explicar por el mismo Jn 3,13, «nadie sube al cielo sino el que ha bajado del cielo, el Hijo del hombre, que está en el cielo». «Salí del Padre» se corresponde con «vine al mundo», como el término *a quo* y *ad quem* de un mismo viaje. De la misma

**do y vuelvo al Padre». 29 Dícenle sus discípulos: «Mira, ahora hablas
claramente y no dices ninguna parábola. 30 Ahora vemos que sabes
todas las cosas y no necesitas que nadie te pregunte. Por esto creemos
que has salido de Dios». 31 Jesús les respondió: «¿Ahora creéis? 32Mi-
rad, llega, ha llegado la hora en que os dispersaréis cada uno por su
parte y me dejaréis solo. Aunque no estoy solo, pues el Padre está**

---

manera se corresponden «dejar el mundo» y «vuelvo al Padre». En primer plano se trata de la misión temporal del Hijo, que tiene dos términos: el Padre y el mundo. Sobre la ida al Padre, cf. 14,12.28; 16,10.17.

29-30 Maldonado relaciona entre sí estos dos versos. Los discípulos han visto ahora claramente que Jesús habla de su origen divino, que tiene ciencia y autoridad de Dios. Lo han visto en los hechos, por cuanto ha respondido a las dudas de los discípulos, sin necesidad de que las expusiesen. Por eso creen que ha salido de Dios. *Creemos*, con más claridad sobre el objeto y firmeza en el acto. Creer tiene aquí un sentido de perfección, según Maldonado y Toledo; Nicodemo dijo lo mismo (3,2). *De Dios*, ἀπὸ Θεοῦ, la preposición, como tal, indica misión, mientras que παρά, y más todavía ἐκ, indican origen; pero Juan no parece que distingue estas tres preposiciones, según Bernard.

31 *Ahora*, subraya el crítico momento del final, cuando los discípulos van a abandonar a Jesús. También subraya el contraste entre lo que dicen y lo que van a hacer: abandonar al Maestro. Nótese el sentido que tiene la fe: unión, adhesión a Jesús. Esta adhesión va a fallar ahora, cuando ellos dicen que «creen». La forma interrogativa y algo irónica es propia del estilo de Jesús. Creéis, cuando precisamente se acerca la gran crisis de vuestra fe.

32 Nótese el contraste del tiempo presente de este verso con el futuro del v.25. El conocimiento pleno sobre Jesús es futuro (v.25), el momento actual es de crisis. *Hora* tiene sentido general de tiempo, período. Los dos tiempos *llega*, ha *llegado*, se completan. El presente tiene valor de futuro próximo, está para llegar. El pretérito tiene valor de futuro profético y seguro. Los dos se refieren al mismo tiempo de la pasión y muerte (cf. 4,23; 5,25; 12,23). *En que* traduce el ἵνα consecutivo o declarativo de la hora; Maldonado le da sentido temporal: «cuando...» *Os dispersaréis*, σκορπισθῆτε, se aplica al lobo que dispersa a las ovejas (10,12). Aquí está en voz pasiva. En 11,52 se aplica a los judíos de la diáspora. Mc 14,27 cita Zac 13,7 como profecía de la dispersión de los discípulos. Juan no alude a la profecía de Zacarías, sino que la frase la atribuye toda a Jesús, que habla en lenguaje propio, sin la metáfora del pastor y las ovejas. *Por su parte*, εἰς τὰ ἴδια, lit. «hacia lo suyo», hacia su casa. La frase puede significar muy bien «la casa» propia. Pero aquí, como observa Maldonado, tiene un sentido general y figurado, que completa el significado del verbo «dispersarse». Designa la fuga atropellada de los discípulos. Esta idea es la que da nuestra traducción.

Aunque, καὶ, con sentido adversativo, frecuente en Juan. Introduce una proposición que corrige la afirmación anterior sobre la

conmigo. 33 Os he dicho estas cosas para que tengáis paz en mí. En

---

soledad de Jesús. El nunca está solo, pues siempre tiene la compañía eterna del Padre. Estamos en el misterio divino de Jesús, el de sus relaciones íntimas con el Padre, expresadas en términos idénticos en 8,16.29. El presente «estoy» podría traducirse por futuro: «estaré», pues se refiere al tiempo futuro de la dispersión. Se puede mantener el presente, porque las relaciones internas del Hijo y el Padre carecen de pretérito y futuro.

33 *Estas cosas*, si se compara esta frase con la equivalente del v.25, directamente se refiere a todo lo dicho desde el v.25. No se refiere sólo al hecho de la dispersión, sino principalmente a todo el misterio de la divinidad y poder de Cristo. El segundo hemistiquio del v.33 resume lo que ha dicho Jesús para que los discípulos tengan paz. No se deben acobardar por el odio del mundo, pues él es mayor que el mundo. *Paz*, cf. 14,27. Tiene un sentido complejo: concretamente se refiere a los bienes sobrenaturales que los discípulos tienen «en Cristo» (cf. 15,5-7). *En mí* se opone intencionadamente al otro término *en el mundo*. El medio vital de los discípulos ha de ser doble: *a)* uno interior y verdaderamente vital, que es Cristo; *b)* otro accidental y exterior, que será el mundo. Cristo deja el mundo, pero los discípulos se quedarán en el mundo, sin ser del mundo. Este medio vital exterior les será enemigo, motivo de temor y dolor. Ellos deberán apoyarse en Cristo. En él encontrarán la fuerza para la victoria y la paz. Les ha hablado de su vida en el Padre, de su poder, de la necesidad que tienen de seguir unidos a él, porque así es como triunfarán contra el odio del mundo, de los hombres enemigos de Dios, de Cristo y de los discípulos suyos. *Tendréis*, lit. «tenéis», vais a tener. Presente profético, de futuro seguro y firme. *Tribulación*, como en el v.21; cf. Ap 1,9; 2,22; Act 14,22. *Confiad*, el verbo no lo usa más Juan. La idea con otras palabras es la misma de 14,1.27. *Yo* tiene sentido enfático, de majestad y de fuerza y se contrapone al mundo, como antes. *Tengo vencido*, perfecto de hecho futuro cierto. Indica seguridad y perfección en la victoria. Cristo triunfa de hecho en su muerte y resurrección. Directamente trata del triunfo de Cristo sobre el mundo; implícitamente anuncia también la victoria de los discípulos «en Cristo», unidos a él. Este final entra plenamente en las perspectivas de optimismo y confianza que abre el discurso de la cena. La victoria de Cristo es motivo de confianza. Generalmente se habla del triunfo sobre «el príncipe de este mundo» (12,31); aquí se habla de la derrota del mismo mundo. ¿En qué consiste esta derrota del mundo? La historia posterior nos da dos aspectos: *a)* la conversión de muchos de los enemigos personales de Cristo, que abrazaron luego el cristianismo; *b)* la impotencia del mundo para contener el avance arrollador de la fe en el mundo judío y pagano, sobre todo. En el mundo, como tal, hay un principio interior de perversidad, que lo hace inconvertible; mas con todas sus fuerzas no ha podido impedir la obra de salvación.

el mundo tendréis tribulación; pero confiad, yo tengo vencido al mundo.

CAPITULO 17

Desde el siglo XVI se conoce este capítulo con el título de «La oración sacerdotal de Jesús». Ya San Cirilo de Alejandría subrayó su carácter sacerdotal. Lagrange prefiere llamarla «la oración de la unión». Von Keppler la llama la «corona del discurso de despedida». Hasta ahora el discurso se ha desarrollado en forma de diálogo. Con este capítulo empieza un monólogo solemne y largo dirigido al Padre. Jesús trasciende los siglos y contempla el panorama de la Iglesia y de los cristianos de todos los siglos. Nada más emocionante que esta mirada paternal sobre nosotros. Esta mirada universal y de siglos sobre todos los creyentes dilata el horizonte de todo el discurso y de toda la vida del Señor. Habla y vive para los siglos, para todos los hombres de buena voluntad que han de creer en él.

La oración se puede dividir en tres partes, según los tres planos en que se mueve la súplica de Jesús: *a)* 17,1-5, Jesús ora por sí; *b)* 6-19, Jesús ora por los apóstoles; *c)* 20-26, Jesús ora por los creyentes de todos los tiempos. La escena se desarrolla en el cenáculo (18,1).

Además de los comentarios generales a todo el discurso existen algunos trabajos particulares sobre la oración sacerdotal [1].

Jesús pide la gloria para sí. 17,1-5

El pensamiento que domina estos versos es la glorificación eterna de Jesús. La condición en que ha vivido hasta el presente es la de siervo, en todo semejante a los hombres, excepto el pecado. Un estado de fragilidad humana. Ahora pide la gloria del «Señor», la que tuvo en el seno del Padre, antes de la creación del mundo, la que nuestro Credo expresa con la fórmula *sedet ad dexteram Patris*, que es la que San Pablo canta, cuando dice que todas las criaturas deben confesar que «Jesús es Señor» (Flp 2,11). Dios oyó la oración de Jesús, que hoy posee la gloria propia del Hijo de Dios y es el objeto de la fe cristiana. Nadie puede conocerla sin la gracia del Espíritu (1 Cor 12,3). La glorificación de Jesús entraba en su obra de Salvador universal. En los planes del Padre los hombres no podían lograr su propia salvación sino por la muerte y glorificación de Jesús. Jesús «ha resucitado por nuestra justificación» (Rom 4,25). La salvación del hombre está en conocer y aceptar al Padre como a Dios y a Cristo como «Señor». Los que sólo conocen la historia humana de

[1] A. DURAND, *Prière sacerdotal du Christ:* RScR 2 (1911) 521-45; J. M. BOVER, *La oración de Jesús por la Iglesia. Ensayo de exégesis lógica:* EstE 12 (1933) 242-51; E. MARTÍN NIETO, *El nombre de Dios en Jn 17,11-12:* EstB 11 (1952) 5-30; A. GEORGE, *L'heure de Jean XVII:* RB 61 (1954) 392-97; J. GIBLET, *Sanctifie-les dans la vérité (Jn 17,1-26):* BVieChr 19 (1957) 58-73; J. L. ARAGÓN, *La notion johannique de l'unité:* ScEccl 11 (1959) 111-19; P. A. VANHOYE, *Jean 5,36 et :17,4: l'oeuvre du Christ, don du Père:* RScR (1960) 367-419; F. M. BRAUN, *Quatre «signes» johanniques de l'unité chrétienne:* NTSt 9 (1963) 147-55.

17 [1] Cuando Jesús dijo estas cosas, levantó sus ojos al cielo y dijo: «Padre, ha llegado la hora. Glorifica a tu Hijo para que el Hijo te

---

Cristo no le conocen de verdad. El conocimiento auténtico de Cristo tiene que llegar hasta «su gloria». La venida del Espíritu debía traer a los hombres el conocimiento y el amor del Cristo glorioso y Señor, del Cristo que ya no puede morir (Rom 6,9). La cristología y soteriología de San Juan se vuelve a encontrar aquí con la de San Pablo.

1 *Estas cosas,* se refieren a lo más inmediato, pero pueden abarcar todo el discurso. *Levantó,* cf. 11,41. Este gesto exterior corresponde al sentido real de la oración, que consiste en «levantar el corazón a Dios». *El cielo* tiene aquí un sentido material, pero como palacio de Dios. Implica también la idea de Dios. *Padre,* así se dirige a Dios en 11,41 y luego en los v.5.11.21.24.25 de este capítulo 17. La paternidad de Dios respecto de Jesús es propia, natural y singular, llegando al misterio mismo de su ser. *La hora* de la glorificación (12,23; 13,31.32). Todos los pasos de la vida de Jesús estaban previamente determinados (cf. 2,4; 7,30; 8,20; 13,1). Jesús sabe en cada momento a dónde va. *Glorifica a tu Hijo,* este término corresponde al «Padre» del principio, por esto tiene sentido propio, natural y singular. Jesús no se cuida de la gloria que viene de los hombres (8,50), sino de la que viene de Dios (12,16.23; 13,31.32).

La glorificación que pide Jesús es la que se funda en la única gloria que reconoce la Escritura, la gloria auténtica de Dios; tiene un sentido objetivo primeramente (Flp 2,9). A él se añade el sentido subjetivo o exterior, que los hombres reconozcan esa gloria divina. El reconocimiento de esta gloria es propio de la fe. La glorificación de Jesús abarca dos aspectos: *a)* el real y ontológico, que se logra cuando en la resurrección y por la resurrección Jesús es constituido Señor, conforme a su naturaleza santa y divina; *b)* y el exterior y manifestativo, cuando el Espíritu Santo venga al mundo y revele a los hombres la gloria ontológica. La primera, *a)* es la gloria esencial; la segunda, *b)* es la accidental, pero fundamental para nuestra salvación.

Para que... te glorifique a ti. «Glorificar» no tiene aquí el sentido ontológico que tiene aplicado al Hijo. El Padre no adquiere nada en sí, como adquiere el Hijo en su humanidad. La glorificación del Padre es exterior y manifestativa. El Hijo glorifica al Padre manifestando su amor en la obra de la redención, en la pasión y muerte por la salvación de los hombres. El Hijo glorificará también al Padre por medio de «los discípulos». La gloria del Padre se une al hecho de la redención y al fruto. Tiene dos tiempos: *a)* el del Calvario, cuando Jesús consuma su obra; *b)* el de Pentecostés, cuando el Espíritu se derrama sobre los discípulos y se aplica la redención a cada uno de los creyentes. Pidiendo Cristo «su gloria», pide la gloria del Padre y nuestra salvación. Aun cuando Jesús pide por sí, ama al Padre y nos ama a nosotros.

glorifique a ti [2] en relación al poder que le has dado sobre toda carne, para que dé la vida eterna a todos aquellos que le has entregado. [3] Y ésta es la vida eterna, que te conozcan a ti, el único Dios verda-

---

2 *En relación,* καθώς, indica proporción, comparación y aun causa. Todo el poder del Mesías se ordena a la glorificación del Padre. *Toda carne* equivale al hebreo *Kol-Bashar,* la humanidad designada en su parte débil, según un hebraísmo bíblico frecuente. *Para que dé la vida...,* esta proposición final se coordina con la otra del v.1 y explica en qué consiste de hecho la glorificación del Padre, en que los hombres obtengan la vida eterna. La proposición intermedia *(en relación...)* es un paréntesis. La vida eterna no la da de hecho sino a los que el Padre *le* ha entregado (cf. 6,39). «Entregar» es una metáfora que expresa la acción interna del Padre en los creyentes. Acción eficaz que se concreta en los creyentes. La vida eterna se da de hecho sólo a éstos, a los que pertenecen a la Iglesia de Cristo. En nuestra traducción hemos deshecho el nominativo *pendens:* literalmente sería: para que *todo lo que has dado* a él dé a ellos la vida eterna.

3 Este verso es una explicación sobre la vida eterna, puesta en labios del Maestro, pero que parece más bien del propio Juan. No es probable que Jesús en su oración defina la vida eterna ni use el nombre de «Jesucristo». El v.4 se une directamente con el v.2. Podemos considerar el v.3 como un comentario de Juan. No siempre es fácil distinguir cuándo habla Juan y cuándo habla Jesús (cf. 5, 20-29). El comentario más claro de Juan es 3,16-21.31-36. *Vida eterna* es lo mismo que vida y es el fruto esencial de la obra de Cristo. Maldonado cree que no se trata aquí directamente de la vida en la gloria, sino de la vida presente por la fe y la gracia, que es incoación de aquélla. No se trata de una definición científica, sino de una descripción por el acto principal, «el conocimiento», con su sentido complejo hebreo de luz y de amor. *Conozcan,* en subjuntivo, con Merk, Bover y S B C, contra A L D W. El presente indica el constante crecimiento en el conocimiento y amor, característica de la vida espiritual. El conocimiento de Dios es esencial para la vida tanto entre los griegos como entre los hebreos. Entre los judíos el conocimiento de Dios viene esencialmente de la ley, que en los libros sapienciales es norma de vida práctica. *Conocer* tiene en Juan un sentido de plenitud, que trasciende el plano intelectual y especulativo. Se aplica al conocimiento que tienen entre sí las personas divinas (10,15; 17,25), a la fe vivificada por la caridad. En este sentido «conocer a Dios, a Cristo» equivale a pertenecer al grupo de sus familiares y amigos, a estar unidos por mutuo amor. «Ser conocido de Dios» es lo mismo que ser amado de él, ser considerado como verdadero amigo, siervo o hijo suyo. El conocimiento en este sentido implica la unión vital con Dios y con Jesucristo, y así la vida eterna se puede explicar y definir por el conocimiento. Recuérdese la alegoría de la vid, que tan vivamente expone el carácter ontológico de «la vida eterna». El conocimiento

dero, y al que enviaste, Jesucristo. 4 Yo te he glorificado en la tierra,
consumando la obra que me encargaste hacer. 5 Y ahora glorifícame
tú, Padre, en ti, con la gloria que tenía en ti antes de que el mundo
existiese.

---

de Dios y de Jesucristo supone en Juan esa incorporación vital [2]. En esta descripción de la vida quedan en un plano de igualdad el Padre, único Dios verdadero, y Jesucristo, enviado del Padre. *El único*, cf. 5,44. Se opone a la pluralidad de dioses falsos de los gentiles. Se une estrechamente con *el verdadero*. El «Unico» se describe como «el verdadero» en Ex 34,6; Núm 14,18; 1 Tes 1,9. En 1 Jn 5,20 Jesucristo es el verdadero Dios y la vida eterna. Los dos adjetivos «único» y «verdadero» expresan la idea central del monoteísmo. Toledo relaciona la vida eterna con el conocimiento causalmente: Esta es *la causa* de la vida eterna, el conocimiento..., el único camino para llegar a la vida es conocer... Sin embargo, dado el sentido vital y afectivo del verbo «conocer», hay algo más en esta descripción. Hay cierta identificación entre la vida y el conocimiento. Vivir es estar unido y poseer a Cristo, pertenecer como sarmiento a esa vid misteriosa.

4 En este verso se explica el modo histórico como Jesucristo ha glorificado al Padre, *consumando la obra*... Se refiere a la pasión y muerte, que da por hechas en este momento. En la cruz su última palabra será: «está consumado» (19,30). Por esto hemos dicho que la glorificación del Padre tiene dos momentos: *a)* Uno personal e histórico en Cristo; es la redención hecha *por* Cristo (v.4). *b)* Otro progresivo y humano; es la redención *en* Cristo (v.3; 15,1-11). *Yo te he glorificado*. Nótese el sentido histórico del aoristo y la contraposición enfática de los dos pronombres yuxtapuestos. El modo como ha glorificado se expresa por la proposición participial adjunta *(consumando...)*. Esta fue siempre la meta de todas las obras de Jesús (cf. 4,34). Τελειώσας, Merk, Bover con S B C L A W 33 b ff2. Leen en indicativo D Θ a c e f g, Vg *(consummavi)*.

5 *Ahora* tiene sentido enfático y señala el momento en que termina la misión en la tierra. La pasión y muerte se dan por realizadas. La glorificación que pide es la eterna del cielo, profetizada en 13,32. Nótese cómo van juntos los dos pronombres personales (glorífica*me tú)* y se repite el vocativo *(Padre)*, que da a la súplica una confianza filial. Nótese igualmente la repetición del pronombre de segunda persona *(en ti)* después del verbo *glorifícame* y *tenía*, que se debe relacionar con 1,1; 8,58. La gloria que pide ahora en el seno del Padre es para su humanidad. Y es la misma que *tenía* antes de que el mundo existiese, porque la persona es la misma. Uno mismo es el que preexiste antes de la creación y el que existe ahora en la humanidad. Este lenguaje exige la unidad de persona de que habla la cristología. *Antes de que el mundo...* es un modo concreto de expresar la eternidad. *Kosmos* tiene aquí

[2] Cf. I. DE LA POTTERIE: B 40 (1959) 709-25

[6] He manifestado tu nombre a los que tú me has dado del mundo. Tuyos eran y me los has dado y han cumplido tu palabra. [7] Ahora

---

un sentido universal, que abarca todo lo que no es Dios. Así el Padre y el Hijo quedan al otro lado del mundo y del tiempo (cf. 1,1-3).

Jesús pide por sus discípulos. 17,6-19

Por el v.20 se ve que en los v.6-19 Jesús piensa en sus discípulos inmediatos, en aquellos que él personalmente escogió y formó. En la elección se remonta a la acción del Padre (v.6). La formación principal la atribuye a la palabra, que ha iluminado la mente de los discípulos sobre el origen divino de Jesús (v.7-8). Ahora pide solamente por los discípulos, en cuanto distintos del mundo. Los motivos de esta oración son la elección que de ellos ha hecho el Padre (v.9), la gloria que dan a Jesús (v.10), que se van a quedar solos en el mundo (v.11-14). Para estos discípulos pide la unión (v.11), la alegría plena (v.13), la defensa contra el maligno (v.15), la consagración por la verdad (17-19). La gran satisfacción de los discípulos se funda en su unión con Jesús. Separados del mundo incorporan su vida a Jesús.

6 La manifestación del nombre es lo mismo que la glorificación del v.4. La idea se repite en el v.26. Uno de los ideales del Mesías es la manifestación del nombre de Dios a sus hermanos los hombres (Sal 21,23; Hebr 2,12). *El nombre* de Dios equivale al ser mismo y naturaleza de Dios (cf. 12,28; 17,11). *A los que...*, literalmente «a los hombres». La idea de *dar* sale en 6,37 con el sentido de escoger. Es una expresión figurada para indicar la acción interior de Dios en el alma de los que se llegan a Jesús por la fe. *Tuyos eran*, tiene un sentido más profundo que la simple pertenencia al pueblo de Israel (1,11). Se trata de la elección eficaz que Dios ha hecho de los discípulos y de la fidelidad de ellos (cf. 8,47; 10,14-16). *Has dado*, en aoristo S A B D W, porque se refiere a la elección histórica, a la separación del mundo. *Han cumplido*, en perfecto, una acción pasada que sigue en el presente. Expresa el estado de fidelidad a la palabra del Padre predicada por Jesús (cf. 8,51; 14,23 para la misma frase). La misma idea en 5,38.

7 *Conocen*, en perfecto para indicar el estado de fe de los discípulos, el fruto de su contacto con Jesús. En 16,30 ellos dijeron que se daban cuenta de que Jesús sabía todas las cosas. Poco a poco han ido conociendo que las palabras de Jesús vienen de Dios, que son divinas. *Todas las cosas que me has dado*, podría traducirse: todo lo que tengo, pero la frase de Juan subraya la idea tantas veces repetida de que todo lo que tiene Jesús es don del Padre. ¿A qué cosas se refiere aquí? Ante todo a lo que los discípulos han experimentado y a lo que Jesús ha mostrado en su ministerio, su poder y su doctrina (cf. 8,28; 12,49.50; 14,10). ¿Entra aquí el ser y naturaleza divina, que el Padre da al Hijo? De una manera implícita,

conocen que todas las cosas que me has dado vienen de ti. [8] Porque las palabras que me has dado las he comunicado a ellos, y ellos las han recibido y han conocido verdaderamente que salí de ti y han creído que tú me has enviado. [9] Yo ruego por ellos. No ruego por el

---

sí. El concepto preciso que sobre este particular tenían los discípulos no es claro. Ahora ven claro que Jesús ha obrado con poder, con palabra, autoridad y misión del Padre.

Toledo expresamente refiere «todas las cosas» a la doctrina y a los milagros. Repetidas veces dice Jesús en Juan que sus obras y su doctrina son del Padre. En el fondo de todas estas expresiones está la divinidad, la naturaleza divina de Hijo de Dios. *Vienen*, literalmente «son».

8 Este verso explica el anterior en el sentido de la doctrina y de la misión divina. *Salí de ti* tiene en Juan un sentido profundo, que trasciende la simple misión divina y toca la misma eternidad y divinidad del Hijo de Dios. Si los apóstoles, en general, no lo vieron claro hasta Pentecostés, lo entrevieron oscuramente. Pedro tuvo especial revelación del Padre. *Han recibido* es lo mismo que aceptar por la fe, creer, pero de forma que la palabra creída siga viviendo, habitando en el creyente (cf. 15,7). *Has dado*, en aoristo histórico A B C D W, porque se refiere al mensaje histórico que el Padre dio al Hijo, cuando lo envió al mundo (3,35). En perfecto S L N. *Han conocido, han creído*, en aoristo también histórico. El conocimiento se fundaba en lo que veían y oían. No es fácil distinguir aquí el conocimiento y la fe; pueden referirse al mismo acto. *Me has enviado*, aoristo histórico. En esta oración se repite cinco veces (v.18.21.23.25). Hasta cinco verbos se relacionan con *las palabras (la palabra:* v.14): a) *has dado*, porque son palabras del Padre; b) *he comunicado*, porque el Padre las da al Hijo para que él, a su vez, las dé a los discípulos; c) *han recibido*, porque las palabras son como la semilla que se recoge en la tierra; d) *han conocido*, como la semilla que fructifica y se hace vida (v.3); e) *han creído*, la fe es el modo concreto como ahora conocemos a Cristo y al Padre y logramos la vida eterna. La fe es recibir la palabra y vivirla. Desde este momento los discípulos, que tienen en sí y viven la palabra, están capacitados para *darla* también a otros. Así se logrará que la fe y la vida se difundan (cf. 20,31).

9 Desde este verso hasta el 19 ruega por los discípulos inmediatos a él. Ἐρωτάω es el verbo que usa generalmente Jesús en sus súplicas (cf. 11,22; 16,23). *Ahora* no ruega por *el mundo*, los que actualmente le son hostiles y están fuera de su redil. El *kosmos* es enemigo de Cristo (1,9), pero Dios lo ama (3,16) y puede llegar un día a creer en Jesús (v.21). Esta oración tiene un horizonte restringido, es a favor de los que ya creen, el medio por donde el mundo ha de creer (v.21). *Me has dado... tuyos* es la misma idea del v.6. Se trata de una propiedad especial, que es elección para la fe, y de una acción eficaz del Padre sobre los discípulos (cf. 6,44.45).

mundo, sino por los que me has dado, porque son tuyos, [10] y todas mis cosas son tuyas, y las tuyas mías, y soy glorificado en ellos. [11] Y ya no estaré más en el mundo, pero ellos estarán en el mundo, pues yo voy a ti. Padre santo, guárdalos en tu nombre, el que me has dado

---

10 *Todas mis cosas son tuyas.* Esta frase tiene relación con la glorificación. La gloria de Cristo es del Padre. Glorificar a Cristo es glorificar al Padre. *Las tuyas, mías.* Esta segunda frase no era necesaria en el contexto, pero sirve para el énfasis de la plena comunión del Hijo y del Padre (cf. 16,15). *Soy glorificado,* perfecto, que significa un estado adquirido. La fe histórica y que perdura en el presente en los discípulos es la que glorifica a Jesús. La fe de los tesalonicenses era también la gloria de Pablo (1 Tes 2,20). La fe comprende la misma vida cristiana nueva. La fe ha descubierto en Cristo el misterio de su misión divina. *En ellos* porque la fe permanece en los discípulos, que se convierten así en un monumento vivo de la gloria de Cristo. La Iglesia es igualmente un monumento vivo de la gloria de su Fundador.

11 Este verso tiene dos partes: *a)* la circunstancia de la inminente separación, que explica la urgencia de la oración por los discípulos *(Y ya no estoy... voy a ti).* Esta idea es el centro histórico que explica toda la psicología del discurso y cuanto en él se contiene; *b)* el contenido de la súplica *(guárdalos...)* y el fin práctico que se pretende con la providencia especial del Padre *(para que sean uno).*

Ya no estaré, literalmente «ya no estoy», un presente profético, de futuro próximo y seguro. Se refiere a la presencia visible entre los hombres, que terminará con la muerte y con la ascensión. *Pero ellos estarán,* literalmente «están», presente de futuro, con idea de continuación. Seguirán. Nótese el contraste entre Jesús y sus discípulos. El se va del mundo; los discípulos seguirán en el mundo. Jesús deja algo muy suyo, a los discípulos. Los deja en un ambiente contrario y enemigo, que han de ganar para Dios y para Cristo. Nótese cómo los discípulos se unen con Cristo en cuanto que el mundo se distingue de ellos y les es adverso. Por esto pide al Padre que los guarde. Siguiendo en el mundo, ellos deben ser un cuerpo unido interna y vitalmente en sí y con su cabeza, Cristo, y separado externamente de su contrario, el mundo. Así *la unidad* que pide Cristo para los suyos tiene un doble aspecto: *positivo,* interior y vital, que es la unidad de todo ser vivo; y otro *negativo,* exterior y consecuente, que es la separación de todo lo que no es él. Esta separación no es local, material y de contacto, sino espiritual y moral. Los discípulos seguirán *en* el mundo, pero no serán *del* mundo. El vocativo πάτερ alterna con el nominativo. Cf. v.11 (vocativo) con v.21.24.25 (nominativo) en Merk-Bover.

Santo. La santidad es fundamental en Dios. El NT depende del AT. En el v.25 tenemos «Padre *justo*». *Guárdalos,* se refiere al cuidado de una persona como en los v.12.15. Se aplica a la guarda de los mandamientos en 8,51. *En tu nombre,* bajo tu paternal protección. El nombre de Dios en la Biblia expresa la manifestación

a mí, para que sean uno, como nosotros. 12 Cuando estaba con ellos,
yo los guardaba en tu nombre, el que me has dado. He velado y ninguno de ellos se ha perdido, excepto el hijo de la perdición, para que

---

del ser divino, especialmente como protector en tiempo de necesidad. En estos contextos «el Nombre» de Dios se podría traducir por «Providencia». En el NT y especialmente en Juan se une a la de idea de Dios como «Padre». Podríamos decir también: «guárdalos en ti, bajo tu protección o manto», conservando a la preposición «en» su valor locativo. *El que me has dado.* La lectura de la mayoría de los manuscritos con S B C L A W pone el relativo en dativo por atracción del antecedente ὀνόματι. El relativo en acusativo plural referido a los discípulos se encuentra en la Vg *(quos)* y en algunos manuscritos de la VL. Las ediciones críticas siguen unánimemente nuestra lectura. La idea de que el Padre ha dado todas las cosas al Hijo encarnado es frecuente en Juan. La idea de que le ha dado *el nombre* se encuentra sólo aquí y en el v.12. No significa sólo que el Hijo ha sido enviado por el Padre y que obra y habla en nombre del Padre (cf. 5,43; 10,25), sino que ha recibido del Padre mismo poder providencial para guardar y salvar. Maldonado dice muy bien: «*nomen* hoc loco potentiam, virtutem, auxilium significare». *Me has dado,* en perf., contra el aoristo de S L N W, para indicar un don constante y continuado. *Para que sean uno.* La unidad del Padre y del Hijo es de voluntad, entendimiento y de ser o naturaleza. Y sirve de modelo para la que Jesús pide por sus discípulos, que tendrán un mismo sentir y querer y también un mismo *ser* en Cristo. Nótese cuánto insiste Jesús en la unión con él. La alegoría de la vid debe iluminar esta unidad ontológica, donde echa sus raíces la unidad de fe y de caridad.

12 La providencia visible de Cristo sobre sus discípulos va a terminar. Por esto pide ahora la del Padre. *Yo los guardaba,* el pronombre tiene sentido enfático y el imperfecto expresa una acción continuada en el pasado. *En tu nombre:* frase de sentido paralelo al que tiene en el v.11: Yo los he guardado como enviado tuyo y con el poder que he recibido de ti. «Habla Cristo como hombre, como legado del Padre, que ha obrado siempre con su poder y autoridad» (Mald.). *He velado* tiene el mismo sentido de guardar. En Sab 10,5 velar y guardar se aplican a la misma providencia de Dios sobre Abrahán. *Se ha perdido,* tiene un sentido escatológico y definitivo como en 3,16; 10,28. Jesús habla en pretérito de un hecho futuro, porque tiene la certeza del vidente. *El hijo de la perdición,* es frase bíblica para expresar el final histórico de Judas. También se aplica al anticristo (2 Tes 2,3). Que Judas se condenó por el mal uso de su libertad se ve en la providencia que Jesús tuvo con él (cf. 13,26). *Para que se cumpla...,* estas palabras pueden ser un comentario de Juan. En 18,9 alude a las palabras de Jesús y omite la alusión a la Escritura. La frase tiene un sentido consecuente y real más que final, como si dijera: así se cumplió la Escritura (cf. 12,38-40). Juan se refiere a un

se cumpla la Escritura. 13 Ahora voy a ti y digo estas cosas en el mun-
do para que tengan en sí mi alegría plena. 14 Yo les he dado tu palabra
y el mundo los ha odiado, porque no son del mundo, como yo tampo-
co soy del mundo. 15 No pido que los saques del mundo, sino que los
guardes del Maligno. 16 No son del mundo, como yo tampoco soy

---

paso particular de la Escritura. Puede referirse al Sal 40,10, citado en 13,18, mejor que al 68,26 y 108,8 citados en Act 1,20.

13 *Voy a ti*, estoy para ir. Presente de futuro inmediato. Jesús habla en voz alta. Los discípulos pueden alegrarse al oír que pide por ellos. En 11,42 Jesús dice algunas cosas expresamente por el pueblo que le oye. ¿Qué sentido tiene *mi gozo?* Algunos piensan en el gozo dado por Jesús a los discípulos; otros, en el gozo que se funda en Jesús. Maldonado: que el gozo que tengan, cuando me marche, sea mayor que el que tienen con mi presencia. Toledo explica por Flp 2,2. Pide al Padre que se mantengan en la unidad y caridad para que Cristo se pueda gozar plenamente con ellos. Sin embargo, se trata del gozo personal de los discípulos, según 15,11, que expresa la misma idea. El gozo propio de Cristo se funda en su unión con el Padre. Los discípulos unidos a Cristo, como el sarmiento a la vid, pueden participar del gozo eterno de Cristo, que desea introducirlos plenamente en esa su alegría. Todo el contexto siguiente orienta la exégesis en este sentido. La palabra que les ha dado (v.14) debe ser causa de este gozo. Todas estas ideas prueban cuán unidos van a estar los discípulos a la suerte del Maestro. Unidos en el odio del mundo y unidos en el gozo interior.

14 *Tu palabra*, cf. v.8 «tus palabras». *Les he dado*, el perfecto indica que los discípulos poseen ahora la palabra del Padre, palabra eficiente que los ha sacado del mundo y hecho una cosa con Cristo. Ahora el mundo los odia, al igual de Cristo, porque los discípulos ya no son del mundo, como tampoco lo es Cristo. Lo interesante de este verso es la identificación de los discípulos con Cristo. *Los ha odiado*, es la suerte de los discípulos (cf. 15,18.19). El aoristo tiene aquí valor de perfecto y casi equivale a un futuro profético (cf. 12,28; 13,34; 15,15).

15 El discípulo tiene que vivir en el mundo, entre los enemigos de Cristo. Cristo pide que el mundo y los malos no influyan en él. *El maligno* es Satanás, cuya actividad entre los hombres es clara en Jn 12,31; 13,27; 14,30; 16,11. Esta frase puede ser eco de Mt 6,13.

16 Este versículo es una repetición de 14,b. Puede ser una repetición literaria del evangelista, que subraya de esta manera una de las ideas claves del discurso: la separación moral que existe entre Cristo y el mundo, por una parte, y la unión entre Cristo y los discípulos, por otra. La repetición literaria del tema es nota característica de Juan, como puede verse en el discurso sobre el pan de la vida.

del mundo. [17] Conságralos por la verdad. Tu palabra es verdad.
[18] Como me enviaste al mundo, así yo los he enviado al mundo.

---

17 Los bienes que pide Jesús para los discípulos hasta aquí se pueden concretar en la idea de *la unidad*, que sean uno v.11, que perseveren unidos *en Cristo*. El Maligno pretenderá romper esta unión de los miembros entre sí y con la cabeza. Este será el gran peligro y daño de los discípulos. Ahora pasa a una segunda petición fundamental: *la consagración* de los Doce. *Conságralos*, ἁγίασον (cf. 10,36), expresa la elección que hace Dios de uno para un cargo y misión importante y la ayuda que le da para su debido cumplimiento. Se aplica a la misión de Jer 1,5, a la elección de Aarón y sus hijos para el sacerdocio (Ex 28,41). No es lo mismo que καθαρίζω. El limpio no es necesariamente un consagrado. Los apóstoles ya están limpios (15,3). El medio de la purificación y de la consagración es el mismo: *la palabra, la verdad*. La purificación era ya parte de su consagración. Por esto ya no eran del mundo, como tampoco lo era Cristo. Ahora Cristo pide algo nuevo, la consagración para su futura misión. Que Dios esté con ellos. Esta consagración tendrá lugar el día de Pentecostés. El medio de la consagración es *la verdad*, que se identifica con *la palabra*. En 16,13 dice que el Espíritu de la verdad les enseñará todo. En los v.6.8.14 ha dicho que los discípulos ya están en la verdad, en la posesión y guarda de la palabra, es decir, que han entrado en el camino de su consagración, porque esta consagración por la verdad no es un acto aislado, sino un proceso continuado. Esto nos orienta hacia la santificación interior del apóstol, más que hacia su consagración jerárquica y sacramental. Cristo en toda esta oración mira hacia el ser y vida interior del discípulo. Este carácter prevalece en todo el evangelio. Maldonado distingue dos explicaciones: a) *confirma* a mis discípulos contra las persecuciones del mundo; b) *sepáralos* y *hazlos* apóstoles de verdad. Ordénalos y conságralos para el Evangelio y para ti. El verbo puede incluir los dos aspectos, subrayando más bien la idea de preparación y confirmación, que es la del Crisóstomo, en el sentido general de fortalecimiento de la vida interior, que nos trae la palabra de Cristo. *Tu palabra es verdad:* la verdad es ahora predicado; por esto pierde el artículo, para indicar que se toma en su ser, en su esencia. Todo lo que hay de poder santificador en la verdad, que es Dios y su Espíritu, todo está en la palabra de Dios. La palabra del Padre, que Cristo ha dado a sus discípulos, posee esa fuerza de consagración, propia de la verdad. «Verdad» tiene sentido realista de fuerza en 17,b, pero se refiere a la misma verdad de 17,a, donde se ha considerado como medio de consagración.

18 Este verso orienta la consagración de los discípulos hacia su misión, que se menciona cinco veces en esta oración (v.8.18. 21.23.25). La relación entre Cristo y sus discípulos se compara con la que existe entre el Hijo y el Padre, en el amor (15,9), en la gloria (17,22), en la vida (6,57), en el conocimiento (10,14.15),

[19] Y por ellos yo me consagro, para que ellos sean consagrados por la verdad.

---

en la unión (14,20). El alcance de la partícula comparativa καθὼς es difícil de precisar, pero supera la simple analogía. *Me enviaste,* aoristo histórico para expresar la misión temporal del Hijo por la encarnación. *He enviado,* aoristo de futuro profético. Más que a la elección de los Doce se refiere a la próxima misión futura (20,21.22). Nótese la relación que existe entre la misión del Hijo y la misión de los discípulos. Estos continuarán visiblemente la de aquél. En esta relación se fundan los poderes mesiánicos de los discípulos. Para que los discípulos sean continuadores de la misión del Maestro, deben ser continuadores de sus poderes.

19 Este verso explica la misma misión de los discípulos y se une con los v.17.18. *Yo me consagro,* el pronombre enfático se lee en B C D L N; falta en S W. En 10,36 el Padre consagra al Hijo para su misión en el mundo. Ahora que la misión está para cerrarse con la muerte, el Hijo se consagra a sí mismo. En 10,18 dice que él por sí mismo da la vida. Si el verbo de por sí se refiere a la elección que Dios hace de uno para una misión y al auxilio que le acompaña en la realización, aquí en su forma reflexiva (yo *me consagro)* y a las puertas mismas de la pasión y muerte tiene sentido sacrifical. Cristo acepta la misión del Padre, que culmina en el cáliz de la pasión y muerte. Esta idea sacrifical está clara en la preposición ὑπὲρ αὐτῶν puesta en cabeza de frase de manera enfática. El fin de esta consagración-entrega está en la proposición final, cuyo sentido es el del v.17. La eficacia vital y consecratoria de la verdad, de la divina palabra, en donde viven y por la que son vivificados los discípulos, deriva del sacrificio de Cristo. Aunque el griego carece de artículo, traducimos «Por la verdad» conforme al v.17. *Por la verdad* indica influjo y el medio en que viven.

Oración por los creyentes de todos los tiempos. 17,20-26

La originalidad de estos versos está primeramente en su trascendencia. Conforme a su misión universal, Jesús atraviesa los siglos y pide por todos los que han de creer. El contenido de la oración es doble: *a)* la unidad de todos los creyentes en Cristo, a semejanza de la unidad del Padre y del Hijo. Esta unidad de los cristianos «en Cristo» deberá iluminar al mundo sobre la gloria de Jesús y la gloria de los cristianos, cómo Dios está con Cristo y con los cristianos; *b)* la unidad de los cristianos «en Cristo» no termina con la muerte. Cristo pide resueltamente la glorificación escatológica de los suyos. Quiere que un día pasen también ellos de este mundo al Padre y contemplen la gloria que el Padre ha dado al Hijo, ya antes de la creación del mundo. Estos son los dos bienes fundamentales que Cristo pide para nosotros. Como don ya logrado nos deja «el nombre» del Padre, que nos ha revelado, y «el amor» con que el Padre mismo le ama a él. Finalmente, «Cristo» mismo se queda con nosotros (v.26). Aquí está la base de la unidad

20 No ruego solamente por éstos, sino también por los que han de
creer en mí por su palabra. 21 Que todos sean uno, como tú, Padre,
en mí y yo en ti. Que ellos también sean uno en nosotros, para que el
mundo crea que tú me has enviado. 22 Yo les he dado la gloria que
tú me has dado, para que sean uno como nosotros somos uno. 23 Yo
en ellos y tú en mí, para que sean perfectos en la unidad y conozca
el mundo que tú me has enviado y los has amado, como a mí me has

---

de los cristianos en el tiempo y de la gloria, que esperan para la eternidad.

20 Este verso extiende hasta el final de los siglos el horizonte de la oración sacerdotal, que es también el de toda la vida, pasión y muerte de Cristo. La oración se identifica con la pasión y muerte (cf. v.19). *Estos* son los discípulos que tenía presentes en el cenáculo. *No ruego* es un acto explícito que declara la intención de toda la oración; en toda ella piensa en los actuales y en los futuros discípulos. Este verso se refiere a lo que precede y a lo que sigue. *Han de creer,* literalmente «a los que creen», participio presente proléptico o de anticipación, que la Vg traduce bien: *qui credituri sunt. Por la palabra,* por el ministerio apostólico de los discípulos primeros, que esencialmente consiste en transmitir la palabra recibida de Cristo. Aquí tenemos iniciada la tesis de la «tradición» cristiana, del «depósito de la fe». «La palabra», «el Evangelio» remonta primero al Padre, del Padre pasa a Cristo, de Cristo a sus inmediatos discípulos y de éstos «colegialmente» llega hasta las últimas generaciones.

21-23 Con ocasión de la explicitación del sujeto a favor del cual ruega, menciona *la unidad* como objeto principal de la oración. Va a precisar mejor su naturaleza y su resultado. *Todos,* se refiere directamente a los que han de creer. Aunque el número de creyentes ha de crecer, la unidad debe permanecer la misma. Se trata de una unidad ontológica, aunque mística. Clave para entender la naturaleza de la unidad de los cristianos es *a)* la analogía con la unidad del Padre y del Hijo: «tú, Padre, en mí y yo en ti», «uno como nosotros» (v.21), «como nosotros somos uno» (v.22), «tú en mí» (v.23); *b)* el medio o clima donde nace y se desarrolla la unidad: «uno en nosotros» (v.21), «yo en ellos» (v.23). La unidad del Padre y del hijo se presenta en Juan en una triple relación de conocimiento, de amor y de inmanencia recíprocas y aquí aparece como el ejemplar de la unidad cristiana.

El fin de la unidad cristiana es apostólico: «que el mundo crea que tú me has enviado» (v.21), «que tú me has enviado y los has amado» (v.23). Recuérdese que el mismo fin práctico se asigna a la caridad fraterna (13,35), que debe entrar como algo muy propio en el ser mismo de la unidad. De la caridad toma la unidad su elemento más visible. *Uno,* en singular neutro como en 10,30; 11,52. *En nosotros.* La exhortación a permanecer en Cristo es frecuente (cf. 15,4; 1 Jn 3,24; 5,20). La unión con Cristo implica la unión con el Padre. El uso del plural aparece en 14,23. En 1 Jn 1,3 se habla de la comunión con el Padre y con el Hijo. Estar «en Cristo»

amado.
24 Padre, quiero que los que me has dado estén también con-
migo allí donde yo estoy, para que contemplen mi gloria, la que me

---

es estar «en el Padre». Vivir la misma vida de Dios es ser «uno» (cf. Gál 3,28).

He dado la gloria. Dos sentidos puede tener el verbo «dar»: *a)* revelar, manifestar, según 1,14, donde se dice que los discípulos han contemplado la gloria propia del Hijo. La gloria tiene un sentido ontológico divino. Cristo ha irradiado entre los suyos, sobre todo, la majestad y el amor de Dios, lo que él era como Dios. *b)* Comunicar, dar en participación, según la expresión de 2 Pe 1,4. Los cristianos participan de la naturaleza divina. Esta idea está en la alegoría de la vid y en la regeneración sobrenatural de 1,13. Los dos sentidos entran en el horizonte del texto y contexto. El verbo «dar» se aplica mejor a una realidad ontológica, que poseen los discípulos. El conocimiento y la revelación se ordena a esa participación vital. *Para que sean uno,* el fin de la predicación y de la regeneración cristiana es la unidad en el ser cristiano, la nueva criatura de 2 Cor 5,17; Gál 6,15. *Para que sean perfectos...* Se trata de una perfección ontológica en la unidad, que deriva de la inhabitación del Padre y del Hijo en el creyente. Se trata de una unidad sobrenatural, porque es obra de Dios, y perfecta, propia del cuerpo cristiano. Así atrae la atención de los de fuera y «el mundo» puede ver a Cristo y el amor del Padre sobre los discípulos. El mundo que tiene Cristo delante admite a Dios, aunque no le sirve, porque rechaza a su Hijo. *Conozca* en el v.23 corresponde a *crea* en el v.21. El amor de Dios sobre los discípulos es parecido al amor del Padre para con el Hijo (5,20; cf. v.26).

24 La perspectiva de este verso es escatológica. Jesús se va al Padre; los discípulos se quedan en el mundo. Pero la separación es temporal. Lo definitivo ha de ser estar juntos «en el Padre». *Quiero* sustituye al «ruego» del v.20. Repetidas veces ha dicho Cristo que ha venido para hacer, no su voluntad, sino la del Padre, y en Getsemaní distingue entre su voluntad y la del Padre. Aquí en el momento de su consagración o entrega a la muerte, su voluntad humana se identifica plenamente con la del Padre. Quiere el sacrificio, que le impone el Padre, y el fruto, que pretende el Padre: «la salvación eterna» de los que el Padre «le ha dado»: *has dado,* lit., «tienes dado». Es un perfecto, como nota Maldonado, de sentido universal y profético, que abarca a todos los creyentes. *Dar* comparado con el *quiero* absoluto de Cristo tiene sentido de elección y llamamiento eficaz. *Estoy* es un presente proléptico, donde estaré pronto. *Contemplen,* se refiere al conocimiento sobrenatural de la otra vida. Puede tener un sentido amplio de ver, participar y gozar (Maldonado). *Mi gloria,* se refiere a la gloria que Cristo tiene como «Señor», sentado a la derecha del Padre. La que corresponde a su estado «glorioso», que sigue a la ascensión. *La que me has dado,* perfecto profético, de una cosa futura cierta. La humanidad será puesta en estado de gloria «en la resurrección y por la resurrección»

has dado, pues me has amado antes de la creación del mundo. [25] Padre justo, el mundo no te ha conocido, pero yo te he conocido y éstos han conocido que tú me has enviado. [26] Yo les he revelado y revelaré tu nombre para que el amor con que me has amado esté en ellos y yo también».

(Rom 1,4). Maldonado piensa en la gloria dada a la humanidad. Esta gloria es la misma que tuvo el Logos antes de la encarnación. *Me ha amado*, a mí hombre (Maldonado) me has amado eternamente, aun antes de la encarnación. Dios amó eternamente no sólo la persona eterna del Hijo, sino la misma «humanidad», que había de existir en el tiempo. *Creación*, καταβολῆς. Se refiere a la fundación de una casa en 2 Mac 2,29. En el NT nueve veces va seguido del genitivo κόσμου. Precedida de la preposición temporal expresa de modo concreto la eternidad. El mundo aquí es todo lo que cae fuera de Dios. *Los que me has dado* son todos los creyentes amados con voluntad eficaz por Dios. El relativo singular neutro equivale al plural masculino (cf. v.12) y sugiere la idea de unidad, como en 6,37.39.

25 El adjetivo *justo* está en vocativo como atributo de Padre (cf. v.11). La justicia de Dios en el AT es el atributo que ejerce con los suyos, ayudándolos y salvándolos, y así la justicia puede ser sinónimo de salvación (cf. Is 51,5 justo = salvador, misericordia y fidelidad) [3]. En 1 Jn 1,9 van juntos *fiel* y *justo* como fundamento del perdón de todos los pecados. En general, justo es sinónimo de santo. Cristo pide aquí la salvación para los suyos, tan unidos a él por el conocimiento del Padre y tan distintos del mundo, «que no le conoce». *Yo te he conocido*, es frase que va como en paréntesis. La verdadera antítesis se establece entre la incredulidad del mundo y la fe de los discípulos. Cristo reclama para sí un conocimiento singular del Padre (7,29; 8,55; 10,15). *Han conocido* se refiere principalmente a los discípulos inmediatos de Jesús. El v.20 prueba que todo se aplica proporcionalmente a todos los creyentes. *Conocer* equivale a creer en su sentido concreto de aceptar la misión de Jesús con la inteligencia, la voluntad y las obras. *Y éstos*. La conjunción subraya la antítesis con el mundo y tiene sentido adversativo, como si dijera: *pero* éstos.

26 *He revelado, revelaré*, se refieren al magisterio pretérito y personal de Cristo y al magisterio invisible futuro por medio del Espíritu (16,12.25).

El amor con que me has amado, en el griego hay una atracción del relativo *(con que)* al caso del consecuente *(me)*, que está en acusativo. Maldonado recuerda la vieja traducción latina de San Agustín «ut dilectio, *quam* dilexiste *me*», excesivamente literal. La Vg ha traducido bien: «ut dilectio *qua* dilexisti me». *El amor*, se refiere al propio del Padre para con Cristo (v.24; 3,35). Este amor activo del Padre es el sujeto del verbo *esté*. El amor personifica al mismo Padre en cuanto que ama. Por el paralelismo con la presen-

[3] Cf. S. Lyonnet: VD 25 (1947) 23-34.119-21.129-44.193-203.257-63; H. Cazelles: RB (1951) 169; E. Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament* (Neuchâtel 1955) p.75-81

cia de Cristo en sus fieles *(y yo también)* se puede personificar el amor del Padre e identificarlo con el mismo Padre, como si dijera «Les he revelado tu nombre para que tú puedas estar presente en ellos *amándolos*, con presencia activa de amor, y yo también». Esta doble presencia del Padre y del Hijo en los creyentes aparece en el v.21; 14,23. El amor del Padre para con los creyentes aparece en el v.23 y 14,23. Esta presencia del Padre amando y del Hijo en el creyente se debe a la revelación que Cristo ha hecho del Padre y que los discípulos han recibido. Por la revelación y la fe conocemos al Padre y a su Enviado y los dos vienen como fuente de amor a nosotros. Así se explica que el creyente, los que conocen al Padre y al Hijo poseen la vida eterna (v.2.3). Todo el misterio de la vida se funda en el misterio de la fe y de la revelación o palabra de Cristo, por la que conocemos y amamos al Padre y al Hijo. El amor del Padre para con los creyentes es el mismo con que él ama al Hijo. San Agustín explica esta identidad por el Cuerpo místico. El cristiano, como miembro, se hace una cosa con Cristo. Dios nos ama «en Cristo». Dios ama a todo el cuerpo, a la cabeza y a los miembros.

CAPITULO 18

La narración de la pasión en Juan, dentro siempre del marco común de la primitiva tradición, tiene su originalidad. Juan omite cosas bien conocidas por la tradición sinóptica. Pero el interés particular de esta narración está principalmente en la orientación teológica de la misma. Juan no nos presenta la pasión y muerte bajo la reacción natural y psicológica del fracaso y de la tristeza, sino bajo el ángulo de vista sobrenatural y divino, dándonos el auténtico sentido espiritual de la misma. La muerte de Jesús es el «tránsito» de este mundo pasajero y deleznable, pecador y satánico, al mundo «del Padre», centro de la esperanza cristiana. Jesús, plenamente libre y consciente, todo lo conoce de antemano (13,1.3; 18,4; 19,28). Se preocupa de los suyos y sale al encuentro de sus verdugos. En las escenas de la pasión aparece siempre señor de sí y de los mismos jueces y verdugos. El mismo lleva su cruz. En la pasión y en la muerte, que es una «elevación», se revela su gloria. En la cruz aparece como rey vencedor (12,32; 19,30). Juan presenta la pasión como una especie de epifanía de Cristo-Rey. La palabra βασιλεύς sale en Jn 18-19 hasta doce veces por cuatro de Mateo y seis de Marcos. «El reino», que solamente ha figurado en 3,3.5, es mencionado con frecuencia en la historia de la pasión, donde no lo mencionan los sinópticos, aunque lo han recordado tanto en el ministerio público. Juan relaciona estrechamente con la muerte el valor salvífico de la misión de Jesús (3,13s; 12,32s). La muerte y la resurrección ponen también muy de relieve el origen celestial y la naturaleza de Jesús. Aquí está igual-

18 [1] Después que Jesús dijo estas cosas, salió con sus discípulos al otro lado del torrente Cedrón, donde había un huerto, en el cual

---

mente el motivo principal del mensaje de consolación que dirige a los discípulos [1].

La narración se puede dividir en tres partes: 1.ª) La noche de la pasión (18,1-27); 2.ª) el proceso ante Pilato (18,22-19,16); 3.ª) la crucifixión (19,17-42).

El prendimiento. 18,1-12

Comparado Juan con los sinópticos, se ve que omite todo lo referente a la oración y agonía en el huerto. El episodio de la espada de Pedro lo han conservado todos los evangelistas. Juan omite también el nombre de Getsemaní. En el prendimiento introduce como nuevo el diálogo del «Yo soy» y la caída por tierra de los soldados.

1 Este verso prueba que todo el discurso anterior ha tenido lugar en el cenáculo. *Salió.* Como primer término *a quo* está el cenáculo y como término último también *a quo*, la ciudad. Como término *ad quem* está el huerto, pasado el torrente Cedrón, hoy Wadi Sitti Maryam, seco de ordinario, si no es en la época de las grandes lluvias. Merk-Bover leen τοῦ Κεδρών con Weiss, Bernard, Lagrange. Los manuscritos varían, pues tienden a uniformar el artículo con el nombre. *Qidron, Cedrón* significa negro, oscuro. Se menciona en la historia de David huyendo (2 Sam 15,23). *Un huerto,* que perdura todavía, y tiene ocho olivos multiseculares, que pueden ser retoños de los de entonces. El 1891 se descubrieron los restos de la basílica del siglo IV, reconstruida e inaugurada el 1924. Delante del altar mayor se alza unos 35 centímetros por encima del pavimento la roca de la agonía, que respetaron los arquitectos del siglo IV, porque allí fijaba la tradición el sitio en que hizo el Señor su oración [2]. Juan es el único que menciona el jardín, como menciona el de José, junto al Calvario (19,41). *Había* se refiere a cosa ya pasada. Nótese que Juan escribe después de la ruina de Jerusalén, cuyos alrededores quedaron devastados, como afirma Flavio Josefo (cf. 11,18). *Entraron* indica que se trataba de un lugar cerrado y particular. *Discípulos* se refiere a los once fieles y que formaban el colegio de los doce. Otras veces tiene un sentido más amplio. Juan no menciona la elección de los doce, pero supone

[1] Cf. Lc 22, nota 1; F. M. Braun, *La passion de N. S. J. Ch. d'après St. Jean:* NRTh 60 (1933) 189-302.385-400.481-99; J. Blank, *Die Verhandlung vor Pilatus (Jn 18,28-10,16) im Lichte johanneischer Theologie:* BZ 3 (1959) 60-81; P. Winter, *Marginal notes on the Trial of Jesus:* ZNTW 50 (1959) 14-33.221-51; T. A. Burkill, *The Trial of Jesus:* ib., 12 (1958) 1-18; P. Borgen, *John and the Synoptics in the Passion Narrative:* NTSt 5 (1959) 246-59; I. de la Potterie, *Jésus, roi et juge d'après Jn 19,13:* B 41 (1960) 217-47; J. Buse, *St. John and the Passion Narratives of St. Mt and St. Luk:* NTSt 7 (1960-61) 65-76; M. E. Boismard, *La royauté du Christ dans le Quatrième Évangile:* LumVie 11 (1962) 43-63; A. Janssens de Varebeke, *La structure des scènes du récit de la passion en Joh XVIII-XIX:* EThL 28 (1962) 504-22.

[2] Cf. H. Vincent, *L'authenticité des Lieux Saints* (París 1932); G. Perrella, *I Luoghi Santi* (Piacenza 1936) p.260-274.

entraron él y sus discípulos. [2] Y Judas, su traidor, conocía el sitio, porque muchas veces se había reunido allí Jesús con sus discípulos. [3] Judas, pues, habiendo tomado la cohorte y guardias de los pontífices y de los fariseos, marchó allí con linternas, antorchas y armas. [4] Pero Jesús, consciente de todo lo que iba a sobrevenirle, salió y les dijo: «¿A quién buscáis?» [5] Le respondieron: «A Jesús el Nazareno». Jesús les dice: «Yo soy». Y también Judas, su traidor, estaba con

---

como un hecho el colegio de los doce. Nunca da el título de apóstoles a los doce, pues sólo emplea el nombre una vez en sentido genérico (13,16).

2 El jardín era un refugio favorito de Jesús (Lc 21,37).

3 *La cohorte.* En el v.12 se menciona el *tribuno*, el jefe de la cohorte que se alojaba en la fortaleza Antonia. La *cohors* de la Vg hace pensar en una compañía de 600 hombres. El griego σπεῖρα es sólo un manípulo, un tercio de la cohorte. Nótese que el procurador sólo tenía tropas auxiliares, reclutadas en las provincias, para reforzar las legiones. En Judea no hubo legión hasta Vespasiano. En Palestina había cinco cohortes y una residía habitualmente en Jerusalén [3].

La cohorte propiamente tal, si era de legionarios, constaba de 600 hombres. Si era de tropas auxiliares, como aquí, constaba de 1.000, 240 de a caballo y 760 de a pie, mandados por un *tribunus militum* (v.12). No es creíble que Juan diga que toda la cohorte fue para ayudar en el arresto. Se refiere a un simple destacamento con su oficial. Los manuscritos de la fam. 13 añaden: *toda* la cohorte por influjo de Mc 15,16. *Guardias...*, la policía del templo, controlada por el sanedrín, cuyos miembros más eficientes eran *los pontífices y fariseos* (cf. 7,32). *Antorchas*, φανός, cosa que ilumina, generalmente teas de madera resinosa. *Linternas*, instrumentos de barro cocido, con aceite y mecha. *Armas*, que podían usar los guardias del templo sólo en ocasiones especiales. Recuérdese que en el cielo lucía la luna llena del equinoccio de primavera.

4 *Consciente:* cf. 13,1. Juan nota siempre que Jesús conoce toda la trama de su ministerio. *Salió* del jardín, donde había entrado (v.1). *Les dijo* a todos los que venían con Judas. *A quién buscáis*, la misma pregunta que hace a los dos discípulos en 1,38 y a Magdalena en 20,15. Juan pretende subrayar la conciencia y libertad con que Jesús se entrega. El beso de Judas, que omite Juan, lo pone Taciano inmediatamente antes de estas palabras de Jesús, signo de su serenidad y pleno dominio.

5 *El Nazareno* o de Nazaret era el nombre popular. Así le llaman el ciego, el endemoniado de Cafarnaúm, los discípulos de Emaús, Pedro en el sermón de Pentecostés (Act 2,22) y el ángel en el anuncio de la resurrección (Mc 16,6). La criada que interviene en las negaciones de Pedro usa el mismo nombre. La orden que llevaban era de prender «a Jesús de Nazaret» (cf. 19,19). El nombre que figura en la causa.

[3] Cf. *Mundo de los evangelios* p.49-50; R. Cagnat, *Legio*, en Darenberg-Saglio, *Dict. Ant. Gr. Rom.* t.3 col.1051; H. Reynen, συνάγεσθαι *(Joh 18,2)*; BZ 5 (1961) 86-90.

ellos. [6] Apenas, pues, les dijo: «Yo soy», retrocedieron y cayeron en

---

Yo soy equivale a identificarse con el que buscan los judíos (cf. 4,26; 9,9). Así lo interpreta B, que añade: Yo soy *Jesús.*

6 Este verso tiene dos interpretaciones: *a)* La común, tradicional, antigua y moderna, que se encuentra en los Padres y en comentarios tan modernos como el de Barret, Hendriksen, Richardson. Explica la caída de los enemigos o bien por la fuerza personal y aun natural de la respuesta de Jesús, o bien por algo sobrenatural y taumatúrgico. La caída se explica doblemente: violenta y hacia atrás, para lo cual da pie la Vg *(abierunt retrorsum et ceciderunt)*, o bien hacia adelante, como adoración y homenaje impuesto por la fuerza natural o sobrenatural de Jesús. *b)* Recientemente el P. Bartina propone una sentencia, que ya menciona, pero rechaza el viejo Bernard, y acepta en su comentario R. Bultmann. Elimina cualquier fuerza moral de Jesús y explica la postración de sus enemigos por el respeto exagerado al nombre de Yavé, que creen percibir en la respuesta *Yo soy, 'anî hû'ah* (hebreo), *'anah hû'ah* (arameo). Esta explicación se presenta con gran lujo de erudición y tiene positivos valores [4]. De hoy en adelante creo que no se puede hablar de que los enemigos cayeron violentamente hacia atrás. El gesto de los sayones fue doble: de retroceso y de postración, «como cuando uno se inclina ante la divinidad que se aparece» (Bultmann). El P. Bartina prueba rotundamente este sentido de las dos frases griegas, ἀπῆλθον εἰς τα ὀπίσω καὶ ἔπεσαν χαμαί. El doble sentido de la respuesta de Jesús «Yo soy»,«Yo Yavé», y el respeto al nombre divino no explica suficientemente el hecho. de la postración. No se prueba que los judíos en la vida ordinaria y social se postraran en tierra cuando oían el nombre de Yavé. Los casos que se citan son de la liturgia en el templo o de circunstancias propicias y especiales. Tampoco se explica suficientemente cómo la respuesta de Jesús pudo sonarles al nombre de Yavé. Las circunstancias del prendimiento son adversas a la postración por un nimio respeto al nombre de Dios. Vienen soldados bárbaros, judíos apasionados, que han tomado todas las precauciones para prender a Jesús, y ahora por un escrúpulo religioso se postrarían por tierra. En los soldados cabe menos esta explicación. Y el texto deja la impresión de que todos quedaron como paralizados, hasta el punto de que Jesús los volvió a interrogar de nuevo y hasta que él no les dio la orden de que respetasen a los discípulos nadie se atrevió tampoco con él. El texto deja la impresión de que hubo en todo esto un acto de autoridad de Jesús. El «yo soy» en sus labios tenía un valor divino y es equivalente al yo soy de Yavé en los libros proféticos (cf. 8,58; 13,19). Jesús ha querido que sus enemigos le rindieran este homenaje divino, forzado e impuesto. Y ha actuado aquí como Dios y Señor. Juan ha visto esta fuerza sobrenatural de su Maestro como ha visto en «Yo soy» una expresión de su fe en el Logos divino. *Cayeron en tierra,* se postraron

[4] S. Bartina, *Yo soy Yahweh. Nota exegética a Io 18,4-8:* EstE 32 (1958) 403-26.

tierra. [7] Y de nuevo les preguntó: «¿A quién buscáis?» Y ellos le dije-
ron: «A Jesús el Nazareno». [8] Respondió Jesús: «Os he dicho que
yo soy. Si, pues, me buscáis a mí, dejad ir a éstos». [9] Para que se cum-
pliese la palabra que había dicho: «No he perdido a ninguno de aque-
llos que me diste». [10] Simón Pedro, que tenía una espada, la desen-
vainó e hirió al siervo del pontífice, cortándole la oreja derecha. El
siervo se llamaba Malco. [11] Jesús dijo a Pedro: «Mete la espada en
la vaina. ¿No voy a beber el cáliz que me ha dado el Padre?» [12] En-
tonces la cohorte y el tribuno y los criados de los judíos prendieron a
Jesús y lo ataron.

---

ante Jesús, en adoración y homenaje forzado, impuesto milagrosamente por Jesús, que así mostraba su poder sobrehumano y su libertad.

7 La adoración debió de durar poco. Jesús les repite la misma pregunta y ellos responden como antes.

8 Nuevamente Jesús responde: «Yo soy». La repetición de la pregunta y de la misma respuesta es prueba de su dominio y activa dirección; el hecho de que ahora los enemigos no se postren es prueba también de que la primera postración fue impuesta por Jesús, que sigue mandando en todo este verso, como prueba la orden de que dejen libres a los discípulos.

9 Para Juan las palabras de Jesús van llenas de autoridad y son infalibles, como las de la Escritura. Se refiere a 17,12, donde *perder* tiene un sentido temporal y escatológico. Aquí directamente se refiere al prendimiento de los discípulos.

10 El episodio de la oreja está en todos los evangelistas. El nombre de *Malco* es sólo de Juan. Se encuentra con frecuencia en Josefo y probablemente significa «rey», de *malak*, reinar.

Oreja. El griego tiene diminutivo, según el uso popular; pero el sentido es positivo.

11 La curación de la oreja sólo la trae Lc 22,51. Juan sólo subraya la voluntad de padecer que tiene Jesús para obedecer al Padre. *El cáliz* es una metáfora hebrea para indicar la suerte que Dios reserva a cada uno. En los banquetes el padre de familia señalaba a cada uno la cantidad de vino propia.

12 El arresto es ejecutado por los soldados romanos, bajo las órdenes del oficial, con la ayuda de la policía del templo. *Lo ataron*, probablemente con las manos atrás.

La primera negación de Pedro en casa de Caifás. 18,13-18

Tres hechos deben distinguirse en estos versos:

a) *La ida a casa de Anás* (v.13). La razón está también indicada: *porque era suegro de Caifás*. Se trata de una atención con el viejo ex pontífice. Lo había hecho pontífice Quirino el año 6-7 d.C. y había sido depuesto por Valerio Grato el año 15. Con su habilidad logró el sumo pontificado para cinco de sus hijos y para su yerno Caifás. Flavio Josefo dice que se consideraba como el hombre más feliz de su tiempo. El pueblo lo odiaba cordialmente por su avaricia.

13 **Y lo llevaron a casa de Anás primero, porque era suegro de**
Caifás, el sumo pontífice de aquel año. 14 **Caifás era quien había dado**
a los judíos este consejo: «Es mejor que un solo hombre muera por

---

Los sinópticos han omitido esta primera ida a casa de Anás, porque fue un mero cumplimiento y no sucedió allí nada especial. Juan, atento siempre al orden y precisión de la historia, anota este dato para completar y aclarar la historia de sus predecesores. Al decir que lo condujeron a *casa de Anás*, supone que el suegro vivía en casa propia y distinta de la del yerno Caifás. Esto se confirma con el v.24, cuando dice que Anás *lo envió* al sumo sacerdote Caifás.

b) *La ida a casa de Caifás*. Hasta el v.24 no se afirma expresamente, pero está implícita en todos estos versos (13-16). Al decir que lo llevaron *primero* a Anás (v.13) se afirma implícitamente que hubo una segunda ida, la cual se especifica en el v.24. Pedro y Juan entran, *siguiendo* a Jesús, *en casa del pontífice*, el cual es Caifás. Así se deduce del v.13, donde expresamente se dice que el pontífice de aquel año era Caifás. Juan tiene mucho cuidado en observar que el pontífice de aquel año era Caifás (11,49; 18,13.24). El pontífice, pues, de los otros versos (15.16.19.22) no puede ser Anás, sino Caifás. Luego, aun prescindiendo del v.24, implícitamente se nos afirma en los otros que Jesús ha ido a casa de Caifás.

c) *La primera negación de Pedro*, al entrar en casa del que por todo el contexto no puede ser otro que Caifás (cf. v.13.24). Nótese cómo Juan no da nunca el título de pontífice al viejo Anás. Es más, lo distingue del pontífice en el v.24. Este episodio de la entrada de Pedro en casa del pontífice y de su primera negación ha distraído la narración sobre el itinerario de Jesús. Tal vez por esto, después del interrogatorio de Caifás, afirma expresamente en el v.24 que Anás envió a Jesús a casa del pontífice Caifás [5].

13 Este verso entra en el plan histórico de Juan, de completar a sus predecesores, que sólo hablan de Caifás. Juan precisa el itinerario. Primero fue llevado a casa de Anás. Este lo remitió a Caifás, porque era el pontífice. Tanto Juan como los sinópticos le dan toda la importancia a Caifás. *Anás*, en hebr. *Hannan*, significa misericordioso. Desconocemos el lugar de la casa de Anás. La tradición no la menciona hasta el siglo XIV.

14 Alude a 11,50. *Caifás* es sobrenombre. Su nombre era José. Fue sumo pontífice desde el año 18-36. El palacio de Caifás es mejor conocido que el de Anás. Lo menciona el 333 el peregrino de Burdeos. Hoy rivalizan entre sí la capilla del Salvador de los Armenios, al norte del cenáculo, y la iglesia de San Pedro de Galicanto de los Agustinos de la Asunción, en la falda del monte Sión.

[5] Cf. P. BENOIT, *Jésus devant le Sanhédrin:* Ang 20 (1943) 143-65; L. CANTINAT, *Jésus devant le Sanhédrin:* NRTh 75 (1953) 300-08; T. A. BURKILL, *The Competence of the Sanhedrin:* VigChr 10 (1956) 80-96; E. POWER, *St. Peter in Gallicantu:* B 12 (1931) 441-46; DBS II 691-756; ABEL, *Jérusalem* II p.482-515; VINCENT: RB 39 (1930) 226-56. Vincent-Abel se pronuncian en contra de Galicanto. Sobre la disposición del palacio, cf. ABEL, *Jérusalem* II p.483.

el pueblo». [15] Y siguieron a Jesús Simón Pedro y otro discípulo. Y este discípulo era conocido del pontífice y entró con Jesús en el atrio del pontífice, [16] mientras que Pedro se quedó fuera, en la puerta. Salió el otro discípulo conocido del pontífice, habló con la portera e introdujo a Pedro. [17] Dice, pues, la portera a Pedro: «¿Acaso eres tú también de los discípulos de este hombre?» El respondió: «No soy». [18] Los siervos y guardias, que habían hecho fuego, pues hacía frío, estaban calentándose. Pedro estaba con ellos y se calentaba.

---

15 *Siguieron*, lit. «seguía», un imperfecto descriptivo. En hebreo el verbo en singular sirve para dos sujetos; nosotros usamos el plural. *Otro discípulo*. Es frecuente identificarlo con Juan, el Discípulo Amado, muy unido siempre con Pedro. Pero ¿por qué no ha usado el pseudónimo ordinario de Discípulo Amado? El hecho de que aparezca en la cruz no decide la cuestión. Nos autoriza a identificarlo con Juan el testimonio del Crisóst., Cirilo de A. y San Jerónimo. *Conocido* es la traducción más probable de γνωστὸς, que también puede significar amigo y familiar. La narración prueba que tenía libertad en la casa del pontífice. *Atrio*, gran patio descubierto, rodeado de galerías cubiertas. Fue el escenario de las negaciones de Pedro y donde estaba la servidumbre.

16 El otro discípulo entró con Jesús en el atrio. Pedro no pudo entrar al principio, hasta que su compañero lo recomendó a la esclava-portera.

17 La pregunta de la portera a Pedro se hace en forma que espera una respuesta negativa. *También* puede referirse al otro discípulo, que conocía la portera y sabía era seguidor de Jesús.

18 Las noches de abril son frías en Jerusalén, sobre todo por contraste con el calor del día. Ahora se interrumpe la narración de las negaciones de Pedro para seguir al personaje central. Con este verso empalma el v.25.

Interrogatorio del pontífice. 18,19-24

Suponemos que Juan 18,14.19-24 son paralelos de Mt 26,57-66 y Mc 14,53-64. Lucas ha omitido la sesión nocturna en casa de Caifás. Todo el interrogatorio se hace en casa de Caifás como pontífice. La dificultad proviene del v.24, donde, después de contar el interrogatorio, se dice que Anás lo envió a casa de Caifás, pontífice. Muchos como Lebreton, Vosté, Calmet, Joüon, Durand, Lagrange, Braun, solucionan la dificultad trasladando el v.24 inmediatamente después del v.13 y antes del v.14. Lógicamente así debe ser, pues el v.24 se une con el v.13 y precede a todo lo que sigue desde el v.14. Críticamente no es aceptable esta solución, porque todos los manuscritos y ediciones críticas sólo conocen el orden actual de los versos. No hay más que una versión siro-sinaítica en contra. El v.24 debe quedar donde está. El aoristo ἀπέστειλεν (v.24) puede traducirse como pluscuamperfecto. En el v.14 el aoristo συμβουλεύσας tiene también sentido de pluscuamperfecto. Tanto el imperfecto como el aoristo pueden muchas

19 **El sumo sacerdote preguntó a Jesús sobre sus discípulos y sobre**
su doctrina. 20 **Jesús le respondió: «Yo he hablado a los hombres**
públicamente. Yo siempre he enseñado en la sinagoga y en el templo,
donde se reúnen todos los judíos, y en secreto no he dicho nada. 21 **¿Por**
qué me preguntas? Pregunta a los oyentes qué les he dicho. Ellos
saben lo que he enseñado». 22 **Al decir esto, uno de los guardias que**
estaba presente dio una bofetada a Jesús, diciendo: «¿Así respondes
al pontífice?» 23 **Jesús le respondió: «Si he hablado mal, muestra el**
mal. Si bien, ¿por qué me hieres?» 24 **Anás, pues, lo había enviado**
atado a casa del sumo sacerdote Caifás.

---

veces responder a nuestro pluscuamperfecto [6]. Aunque se tradujera por aoristo, se debe dejar en su sitio, si se piensa en el estilo ondulatorio de Juan. El tiene delante la narración de los sinópticos, que completa con la ida a casa de Anás. Ha subrayado que el pontífice era Caifás. Ha precisado la ocasión de la primera negación de Pedro, que fue a la entrada. Terminado el interrogatorio, explica por qué se ha tenido en casa de Caifás: porque Anás lo remitió a él, como a pontífice. El pensamiento ha vuelto al v.13. Juan no escribe con la mentalidad de un griego.

19 *El sumo sacerdote* es Caifás ciertamente por los v.13.24. Juan hace un resumen del interrogatorio y lo concreta a dos puntos: discípulos y doctrina.

20-21 El pronombre personal *Yo* se repite y es enfático. *A los hombres*, lit. «al mundo». *Públicamente*, παρρησίᾳ, expresa también la idea de libertad.

22 *Uno de los guardias*, policía del templo. En casa del pontífice la custodia del reo la hacen los guardias del sanedrín y no los soldados romanos. *Así* tiene sentido de reprensión. Esta intromisión del guardia prueba que no se trata de un juicio en regla delante del sanedrín. El interrogatorio nocturno fue más bien particular y preparatorio para el de la mañana.

23 La respuesta de Jesús justa y mansa prueba cómo hay que interpretar Mt 5,39. *Hieres*, el original griego se aplica al golpe en el rostro.

24 En los manuscritos existen dos lecturas: a) ἀπέστειλεν οὖν, B C L W 33, etc. Esta lectura se explica muy bien en el orden actual de los versos. Explica por qué Caifás ha podido interrogar a Jesús: porque Anás lo envió a él. *b)* ἀπέστειλεν δὲ, S sah, sir, sin. Esta lectura se explicaría mejor si el v.24 siguiera al v.13. Nosotros seguimos *a)*, que es la lectura de Merk-Bover, Tisch., Hort, Weiss, Soden, Vogels.

[6] Cf. M. Zerwick, *Graecitas B.* n.214 p.86; Jn 18,26.32 *había cortado* (aor.); *había dicho* (aor.).

25 **Simón Pedro estaba calentándose y le dijeron: «¿Acaso eres tú**
también de sus discípulos?» El negó y dijo: «No soy». 26 **Uno de los**
criados del pontífice, pariente de aquel a quien Pedro había cortado
la oreja, dice: «¿No te vi yo en el huerto con él?» 27 **Pedro negó otra**
vez y en seguida cantó un gallo.
28 **Llevan, pues, a Jesús de casa de Caifás al pretorio. Y era tem-**

Las dos últimas negaciones de Pedro [7]. 18,25-27

Los Sinópticos ponen seguidas las tres negaciones. Juan separa la primera de las dos últimas, interponiendo el interrogatorio de Caifás. En Mateo y Marcos hay graduación en la respuesta de Pedro.

25 Este verso vuelve al v.18, donde se pinta a Pedro mezclado con los servidores del pontífice, calentándose a la lumbre, mientras Jesús es llevado a la presencia de Caifás. Interrogatorio y negaciones debieron de ser paralelas. Cuando terminó el interrogatorio, bajarían a Jesús y entonces miraría a Pedro (Lc 22,61). *Le dijeron*, impersonal, se le dijo. *Acaso...* la misma fórmula de la primera (v.17). Se espera también respuesta negativa.

26 Esta vez la pregunta se hace de forma más apremiante. El pariente de Malco hace la pregunta de forma que le digan que sí.

27 *Otra vez*, lit. «de nuevo». Dice relación a las dos negativas anteriores. Juan presenta las negaciones de forma sencilla y menos apremiante que los sinópticos. En este momento debió de bajar Jesús de la presencia de Caifás y mirar compasivamente a Pedro (Lc 22, 61). *En seguida* connota consecuencia inmediata en Jn 5,9. El hecho del canto del gallo alude a la profecía de 13,38. La hora del canto del gallo era muy concreta y se hacía pública por una señal militar. Los romanos dividían la noche en cuatro vigilias de tres horas respectivamente: *vespera, media nox, gallicinium, mane.* El canto del gallo se extendía de una a tres.

Jesús es entregado a Pilato. 18,28-32

Juan omite la reunión matinal del sanedrín, porque estaba ampliamente narrada por Lc 22,66-71. Los tres sinópticos mencionan la reunión matinal del *sanedrín.* Fue el juicio *oficial.* A él asistieron todos los miembros del sanedrín: los príncipes de los sacerdotes, los ancianos del pueblo, los escribas y todo el consejo. Esta reunión sobrepasa por el número de jueces y solemnidad a la de la noche. En el interrogatorio nocturno de Caifás se prepara el juicio definitivo de la mañana. Por la mañana no hay testigos inútiles y que se contradigan. Todo va dirigido a la pregunta crucial: ¿Eres el Mesías? ¿El Hijo de Dios? No es claro dónde se celebró el juicio matutino. Si se celebró en el lugar oficial en que se reunía el sanedrín, de allí directamente irían a Pilato.

28 Juan narra como si no hubiera existido la sesión matinal y oficial del sanedrín. Por eso dice que lo llevan de casa de Caifás

[7] Cf. U. Holzmeister, *Petrus Dominum ter negat:* VD 16 (1936) 107-12.

al pretorio. Si la reunión del sanedrín se celebró en el lugar oficial, que estaba detrás del templo, Jesús no fue directamente de casa de Caifás al pretorio. *De Caifás* puede significar también de la jurisdicción de Caifás por oposición a la jurisdicción romana, que encierra el pretorio. En Act 23,35 Félix manda que Pablo sea custodiado en «el pretorio de Herodes» en Cesarea. En general, *pretorio* era la residencia oficial del gobernador romano. Pilato residía habitualmente en Cesarea. Por las fiestas subía a Jerusalén. El *pretorio* se localiza generalmente en la torre Antonia, ángulo norte de la explanada del templo, sobre todo desde los hallazgos del P. Vincent (1931-32). Con todo, el P. Andrés Fernández lo sitúa en el antiguo palacio de Herodes Magno, junto a la puerta de Jafa [8]. *Y era temprano*, πρωΐ. En la precisión cronológica de Juan tiene un sentido inmediato con respecto a la noche del prendimiento, interrogatorio de Caifás y negaciones de Pedro. Como al prendimiento fueron soldados romanos, Pilato conocía el caso. Los romanos eran madrugadores y tenían las audiencias temprano. *Ellos* son los *judíos* del v.31, es decir, los directores eclesiásticos del pueblo, los miembros activos del sanedrín, formado por pontífices, ancianos y escribas. *No entraron* en el interior de la casa habitada por un pagano; no se consideraba como tal el patio rodeado de columnas. *Para no mancharse*. Se trata de una mancha que impedía comer la Pascua. No es claro cuánto duraba esta mancha Barret cree que sólo duraba un día. Con un baño se purificaba y al día siguiente podían comer la Pascua. Si esto es así, tenemos aquí un dato interesante para fijar el día exacto en que los judíos vienen a Pilato. Es decir, el mismo viernes por la mañana. La Pascua la comieron el viernes por la noche. Si hubieran presentado a Jesús el jueves por la mañana, como sostiene Jaubert, con un baño que hubieran tomado el mismo jueves, ya habrían podido comer la Pascua el viernes. Si no pueden comer la Pascua el viernes, es que vienen a Pilato el viernes por la mañana y no el jueves. Lagrange dice que la impureza por entrar en casa de un pagano duraba siete días, como cuando se tocaba un cadáver, y cita el tratado Ohal, VIII, 7 de la Mishna. Si esto fuera así, no se puede combatir por este solo dato la nueva teoría de Jaubert. Aunque hubieran ido a casa de Pilato el jueves, no hubieran podido comer la Pascua el viernes por la noche [9].

Y comer la Pascua, el cordero pascual. Dos sentencias hay sobre su sentido: *a)* Los autores partidarios de que Jesús y los judíos comen el cordero pascual el mismo día—jueves por la noche—, sentencia común en tiempo de Toledo y Suárez, refieren esta co-

[8] Cf. A. Fernández, *Vida de J. C.* (Madrid 1954) 614-617; L. H. Vincent, *L'Antonia et le Prétoire:* RB 42 (1933) 83-114; *Autour du Prétoire:* RB 46 (1937) 563-70; *Le Lithostrotos Évangelique:* RB 59 (1952) 513-30; *L'Antonia, palais primitif d'Hérode:* RB 62 (1954) 87-107. Recientemente examina la cuestión M. Revuelta, *La localización del Pretorio:* EstB 20 (1961) 261-317, con amplia bibliografía: «Mientras la historia o la arqueología no aporten nuevos datos, el platillo... se inclina decididamente en favor de la Antonia» (p.316).

[9] Cf. Str.-B., I 838-39; J. Bonsirven, *Le judaïsme palestinien* II p.183; aunque hay divergencias y aun contradicciones entre los rabinos sobre el carácter de esta impureza, debía de ser como la de la mujer, si no era como la de tocar un cadáver (p.263).

prano. Pero ellos no entraron en el pretorio para no mancharse y
comer la Pascua.
[29] Salió, pues, Pilato a ellos y dijo: «¿Qué acusación traéis contra este hombre?»
[30] Respondieron y le dijeron: «Si éste no fuera malhechor, no te lo hubiéramos entregado».
[31] Pilato por esto les contestó: «Tomadlo vosotros y juzgadlo según vuestra ley». Los judíos le dijeron: «Nosotros no tenemos poder para matar a ninguno».
[32] Así se iba a cumplir lo que Jesús había dicho, indicando de qué muerte había de morir.

---

mida no a la cena del cordero pascual, sino a los banquetes sagrados propios de la octava pascual [10]. *b)* Hoy, sobre todo después de los descubrimientos de Qumrân, que confirman la existencia del doble calendario, es común la idea de que Cristo comió el cordero pascual el jueves por la noche, y los judíos el viernes. El sentido ordinario de «pascua» se refiere al cordero; la impureza se relaciona mejor con la comida del cordero. Sería también muy extraño que el mismo día de la Pascua—15 de nisán—los judíos fueran a Pilato y públicamente dirigieran la causa contra Jesús. Si estamos en la víspera de la Pascua, se explica mejor el hecho del proceso y la crucifixión. La fiesta pascual no empezaba hasta el viernes por la noche. El escrúpulo de los judíos entra plenamente en su psicología, tal y como se refleja en los evangelios. Se saltan las grandes leyes y se ahogan en las pequeñas. El texto de Juan tiene su ironía bien profunda.

29 La actividad de Pilato en la pasión queda más acentuada en Juan que en los sinópticos. La salida de Pilato corresponde al escrúpulo de los judíos sobre el entrar en el pretorio. Sale porque ellos no quieren entrar. Pilato condesciende con el escrúpulo. Pero en la pregunta muestra ya su mal humor. Aunque conociera el «caso Jesús», ahora necesita conocerlo oficialmente para fallar. El derecho romano decía: «Ne quis indicta causa condemnetur». «Nocens, nisi accusatus fuerit, condemnari non potest».

30 Los judíos responden molestos. Es la respuesta de la pasión y de la soberbia. Vienen exigiendo. Pilato debe firmar lo que ellos han fallado.

31 Pilato contesta con ironía. Comprende que le exigen firme en blanco, y les devuelve el reo, puesto que ellos quieren ser los únicos jueces. Si lo han traído a Pilato, no es porque dudasen de la culpabilidad del reo, sino porque querían la pena de muerte, que ellos no podían dar. El *ius gladii* estaba reservado al representante de Roma [11].

32 Este verso es un comentario de Juan, que recuerda la profecía de Jesús sobre su muerte en cruz (12,32-33). Las sentencias de Jesús tienen para Juan el valor de las sentencias bíblicas. La crucifixión era frecuente entre los romanos cuando se trataba de

[10] Cf. *El día de la última cena y muerte del Señor, según el cardenal Toledo:* ATG 7 (1944) 125-186; Str-B., II Exc. p.812-53.

[11] Cf. U. Holzmeister, *Historia aetatis N. T.* p.99-102; *Zur Frage der Blutgerischtsbarkeit des Synedriums:* B 19 (1938) 43-59.151-74; J. Jeremias, *Zur Geschichtlichkeit des Verhoers vor d. Hoden Rat.:* ZNTW (1950-51) 145-150; D. Mollat, *Jésus devant Pilate:* BVieCh 39 (1961) 23-31.

33 Entró, pues, de nuevo Pilato en el pretorio y llamó a Jesús y le dijo: «¿Eres tú el rey de los judíos?» 34 Jesús respondió: «¿Dices

---

reos que no eran ciudadanos romanos. Entre los judíos la ejecución se hacía por lapidación. Jesús tenía prevista para sí la crucifixión y no debía morir como su primer mártir Esteban.

Primer interrogatorio de Pilato. 18,33-40

Esta sección se divide en dos partes: *a)* el interrogatorio propiamente tal (33-38a), y *b)* el juicio que Pilato se forma sobre la inocencia de Jesús (38b-40). La narración de Juan supone la de los sinópticos y nos da nada más que lo más esencial y relacionado con el tema de su evangelio. Por Lc 23,2 sabemos que los judíos acusaron a Jesús de que «se llamaba a sí mismo el Mesías Rey». Por esto Pilato pregunta si es «el rey de los judíos» (v.33). Tema favorito de Juan es la verdad. Por esto nos conserva el testimonio de Jesús sobre la verdad y la pregunta de Pilato sobre el mismo tema (v.37.38). Entre el v.38 y 39 de Juan hay que intercalar la ida a Herodes (Lc 23,6-12), el nuevo diálogo de Pilato con los judíos (Lc 23,13-15), que fue cuando Pilato recurrió a la comparación con Barrabás para salvar a Jesús (Mt 27,15-18; Mc 15,6-10). En este entretanto debió llegar el mensaje de la mujer (Mt 27,19). Los judíos aprovecharon esta demora para preparar al pueblo a fin de que pidiera a Barrabás antes que a Jesús (Mt 27,20-32; Mc 15,11-14). En la narración de Juan el tema de Barrabás exige la lectura de los sinópticos, que conocían sus lectores. Ya dijimos al principio de la pasión que ésta es considerada por Juan como una epifanía de Cristo-Rey (cf. 18, nota 1). *La hora de Jesús* es la de su pasión y glorificación.

33 Los soldados romanos se han hecho cargo del reo. Pilato deja el patio abierto del pretorio y entra en el interior para interrogar en privado al Señor. *Entró de nuevo,* regresó al interior del pretorio, de donde había salido para hablar con los judíos. *Llamó* hablando directamente al reo o, tal vez, dando orden a sus oficiales de que lo introdujeran. *Eres tú el rey...* Los sinópticos mencionan esta misma pregunta, pero sólo Lc 23,3 dice que los judíos habían acusado a Jesús de llamarse Rey-Mesías. Esta era la acusación más importante para un delegado del emperador, y así centra todo el interrogatorio en torno a este tema.

34 La realeza se podía tomar en doble sentido: *a)* político, y en este sentido el Señor podía haber negado sencillamente. Era el único sentido que podía inquietar a Pilato y el único que él entendía; *b)* pero podía tener también el sentido bíblico de Mesías. En este caso Jesús no debía negar. Este sentido no lo podía pensar por sí Pilato, pero sí los judíos. Por esto Jesús responde preguntando: si Pilato pregunta por su cuenta, se refiere a una realeza temporal, y Jesús no es rey en este sentido. Si pregunta inspirado por los judíos, puede preguntar por la realeza mesiánica, y Jesús es rey en este sentido.

esto por ti mismo u otros te lo han dicho de mí?» [35] Pilato respondió: «¿Por ventura soy yo judío? Tu pueblo y los príncipes de los sacerdotes te han entregado a mí. ¿Qué has hecho?» [36] Respondió Jesús: «El reino mío no es de este mundo. Si mi reino fuera de este mundo, mis soldados lucharían para que no fuera entregado a los judíos. Así, pues, mi reino no es de aquí». [37] Díjole, pues, Pilato: «¿Luego tú eres rey?» Respondió Jesús: «Tú dices que soy rey. Yo he nacido para esto y para esto he venido al mundo: para dar testimonio de la verdad.

---

35 Pilato no comprende la respuesta y por eso responde malhumorado. Tal vez le ha herido la serenidad y dominio del reo. En su respuesta revela también que él no se mezcla en los problemas internos de los judíos. El no es judío y no entiende de sus cosas. Con esto revelaba el sentido de su pregunta: él se refería a la realeza política y no a la de tipo religioso, propia de los judíos. *Tu pueblo* tiene cierto sentido despectivo. Pilato no pertenece a ese pueblo. *Los príncipes* eran los miembros del sanedrín. Esta segunda parte tiende a humillar al reo, haciéndole ver que algo malo debe haber hecho cuando se lo han entregado. En el fondo Pilato ha visto que no ha hecho nada digno de castigo.

36 Jesús no pierde su dominio con la respuesta humillante y soberbia de Pilato. Ahora le responde directamente a su pregunta. Pilato sólo pregunta como romano y no como judío. El reino de Cristo no contradice al del César. No es político. Es puramente religioso. *Este mundo* puede tener un contenido temporal y espacial, pero, sobre todo, tiene un sentido material, humano en contraposición a lo espiritual, divino y eterno. El reino de Cristo se da en el tiempo y en la tierra, pero trasciende los valores del tiempo y de la tierra. Como Cristo no es de este mundo, de acá abajo, su reino tampoco es de este mundo ni de acá abajo, porque apunta a los valores eternos y trascendentes del hombre. Los medios que utiliza para el fin de su reino tampoco son humanos. Por esto no tiene soldados. *No es de aquí* corresponde a la frase *de este mundo* y tiene el mismo sentido: no es humano ni por su origen, ni por su fin, ni por sus medios. Ni Jesús ni su reino son de aquí. Son de arriba. Cf. 15,19; 17,16.

37 Pilato ha comprendido bien el sentido de la respuesta. Jesús, aunque no es rey político, es rey. Problemas internos de los judíos. *Tú eres rey.* El pronombre va cargado de énfasis despectivo. ¡Tú, pobre reo! Pilato no cree en la realeza de Jesús. La respuesta digna, serena y misteriosa de Jesús lo va a intrigar y a disponer más en su favor. *Yo he nacido*, el verbo directamente se refiere a la natividad, pero no excluye el hecho de la encarnación. *He venido al mundo*, esta frase paralela a la anterior se aplica mejor a la encarnación, pues supone una preexistencia anterior al nacimiento, clara en todo el contexto del resto del evangelio (cf. 9,39; 16,28). *Nacer* y *venir* tienen un sentido concreto y único, que nos da la realidad de la encarnación y nacimiento, según la carne, aunque Pilato no comprendiera todo su alcance. Aunque en la tradición rabínica se habla de una preexistencia e instrucción en la Torah

Todo el que es de la verdad, oye mi voz». 38 Dícele Pilato: «¿Qué es
verdad?» Y, en diciendo esto, salió de nuevo a los judíos y les dijo:
«Yo no encuentro en él culpa alguna. 39 Tenéis por costumbre que
os suelte uno en la Pascua. ¿Queréis, pues, que os suelte al rey de los
judíos?» 40 Entonces gritaron de nuevo y dijeron: «No a éste, sino a
Barrabás». Y Barrabás era un ladrón.

---

en el período prenatal, propio de todo judío [12], la preexistencia que Juan atribuye a Jesús es ciertamente especial y divina. *Para esto*, la repetición indica cierto énfasis. *Dar testimonio* es una de las ideas claves de Juan [13]. Da testimonio el que ha visto (19,35). Por esto el Padre da testimonio del Hijo, y el Hijo sobre el Padre. El Espíritu Santo también da testimonio sobre Jesús y los discípulos. *La verdad* es también una de las ideas claves de Juan (cf. 1,14). Dar testimonio de la verdad fue privilegio de Juan (5,33), al igual que de la luz (1,7). Pero el gran testigo de la verdad es Jesús, que es la luz (1,8) y la verdad (14,6). Su testimonio sobre la verdad no se limita a la confesión ante Pilato (1 Tim 6,13), sino que se extiende a todo su ministerio. La verdad tiene un sentido muy complejo, vital, personal y religioso (cf. Exc. 6).

Todo el que es... El testimonio de Jesús sobre la verdad solamente lo reciben los que aman la verdad (cf. 3,19-21). *Ser de la verdad* es lo mismo que simpatizar con ella, amarla y vivirla. La caridad con el prójimo es una de las manifestaciones de esa relación y amor por la verdad (cf. 1 Jn 3,19). *Oye mi voz* con estima y obediencia, como indica el genitivo (cf. 3,8). Las ovejas oyen la voz de su pastor, es decir, la siguen (10,16.17). Compárese esta sentencia con 8,47.

38 Pilato, aunque favorable siempre a Jesús, no es «de la verdad», sino «del mundo», pues se imponen en él los intereses del mundo. Por esto, aunque pregunta por la verdad, no se interesa a fondo ni espera a la respuesta. *Yo no encuentro en él culpa*... Tres veces repite esta frase Pilato (19,4.6).

39 El incidente de la comparación con Barrabás ha motivado mucha literatura. Es cierto que los romanos concedían la libertad a algunos presos con ocasión de las grandes fiestas. También es cierto que algunos fueron libertados a petición del pueblo. Con todo, este privilegio pascual, que mencionan los cuatro evangelios, no se ha conservado en ningún documento profano.

40 Juan ha condensado mucho el episodio de Barrabás. Supone que el pueblo ha gritado antes. El pueblo, dirigido por sus jefes, protesta a gritos contra el plan del procurador. *Barrabás* puede derivar de *Bar-Abba*, hijo del padre, o de *Bar-rabban*, hijo del maestro. La primera forma es muy frecuente en los nombres hebreos. *Ladrón*, resume toda una descripción. La misma brevedad resalta el gran sentimiento de Juan.

[12] Cf. T. F. Glasson: ZNTW 49 (1959) 288-290.
[13] Cf. I. de la Potterie, *La notion de témoignage dans St. Jean:* SPag II, 193-208.

19 [1] Por esto Pilato mandó entonces azotar a Jesús. [2] Y los solda-

CAPITULO 19

Este capítulo comprende los últimos episodios del juicio y muerte del Señor. Podemos distinguir en él: 1) la flagelación, coronación de espinas y escena del «Ecce Homo» (1-7); 2) el segundo interrogatorio de Pilato (8-12); 3) la condenación oficial a muerte (13-16); 4) la crucifixión (17-22); 5) la división de los vestidos (23-24); 6) las palabras a su Madre (25-27); 7) las últimas palabras y la muerte (28-30); 8) la lanzada del costado (31-37); 9) la sepultura (38-42). Todos estos episodios están muy bien seleccionados y cargados de hondo sentido y entran plenamente en el fin teológico de Juan.

La flagelación, coronación de espinas y el «Ecce Homo». 19,1-7

Es maravillosa la brevedad y serenidad de estas escenas. El sentimiento de Juan corre profundo, como las corrientes marinas. Para el estudio de la flagelación y coronación de espinas pueden consultarse los trabajos que citamos en nota [1].

1 *Por esto.* Indica la relación que tiene la flagelación con el fracaso de Pilato comparando a Jesús con Barrabás. Pilato quería poner en libertad a Jesús; le ha salido mal el indulto pascual y ahora recurre a los azotes, con los cuales espera ablandar al pueblo. Los azotes formaban parte de la crucifixión y así los presentan los sinópticos. Muchos antiguos admitían dos flagelaciones: una antes de la sentencia con Juan y otra antes de la crucifixión con los sinópticos. Ya San Agustín dice que no hubo más que una flagelación y antes de la sentencia, como dice Juan. Mateo y Marcos la han desplazado por abreviar [2].

Mandó azotar, literalmente «tomó y azotó». El primer verbo expresa un acto de autoridad: que Pilato se hizo cargo del reo y mandó azotarlo (cf. v.6 *tomadlo vosotros...).*

La flagelación debió de ser pública, en la plaza donde después se dictó la sentencia. Josefo dice que Floro hizo azotar a unos nobles judíos delante del *bema,* o estrado donde se dictaban las sentencias, y que dicho *bema* estaba frente al palacio [3]. Los judíos no podían dar más de 40 golpes. Para no violar esta costumbre sólo daban 39. Su látigo consistía en tres simples correas. Jesús fue azotado por la autoridad romana, y los romanos no tenían número determinado, que se dejaba al arbitrio de los verdugos. Usaban dos azotes: el *flagellum* de correas, que cuando tenía en sus extremos huesos o

[1] G. Fougères, *Flagellum:* Daremberg-Saglio, *Dict. des Antiquités* II 2,1152-6; U. Holzmeister, *Christus Dominus flagellis caeditur:* VD 18 (1938) 104.108; *Christus Dominus spinis coronatur:* VD 17 (1937) 65-69; A. Parrot, *Golgotha et St. Sepulcre* (Neuchâtel 1955); H. St. J. Hart, *The Crown of Thorns in John 19,2-5.* With 2 plates: JThSt NS 3 (1952) 66-75.

[2] Cf. *De cons. Evang.* 3,36: ML 34,1181.

[3] *Bell. Iud.* II 14,8 y 9.

dos pusieron sobre su cabeza una corona que tejieron con espinas y le cubrieron con un manto de púrpura.
3 Venían a él y decían: «Salve, rey de los judíos». Y le daban bofetadas.
4 Salió otra vez Pilato fuera y le dijo: «Ved que lo saco fuera para que sepáis que no encuentro en él culpa ninguna».
5 Y Jesús salió fuera llevando la corona de espinas y el manto de púrpura. Pilato les dice: «He aquí el hombre».
6 Cuando le vieron, pues, los príncipes de los sacerdotes y los ministros, gritaron y dijeron: «Crucifica, crucifica». Pilato les responde: «Tomadlo vosotros y crucificad. Porque yo no encuentro en él cau-

---

bolas de plomo y aun puntas agudas de hierro se llamaba *flagrum*, calificado de horrible por los autores romanos. El reo era atado por las muñecas a una columna baja, quedando el pecho apoyado sobre la parte superior y las espaldas desnudas para recibir los azotes, que podían alcanzar hasta el vientre, el pecho y aun el rostro. La ley Porcia y la ley Sempronia de los años 195 y 123 a. C. eximían de los azotes a los ciudadanos romanos. San Pablo hizo una vez uso de este privilegio (Act 22,25).

2 *Y los soldados*, ellos fueron los actores y los responsables más directos. Pilato consintió con el fin de conmover más al pueblo. Una escena parecida cuenta Filón, ejecutada en Alejandría con un loco, por nombre Karabas, al cual pusieron un papel en forma de diadema y lo cubrieron con una estera como manto. También le dieron una caña por cetro [4]. No hay seguridad sobre la forma de la corona ni sobre la clase de espinas. En una cripta del cementerio de Pretextato la corona tiene la forma de birrete o capacete. Es del siglo II. En un sarcófago del Vaticano, siglo IV, la corona tiene forma de diadema [5]. En cuanto a las espinas se habla del *ziziphus* o *spina Christi*, del *ziziphus vulgaris* Lamarck, del *Paliurus aculeatus* Lamarck y del *poterium spinosum* [6]. Sobre el auténtico vestido regio de Cristo, cf. Ap 19,13.

3 Este verso prueba el sentido burlesco y cruel de la escena. *De los judíos*. Esta frase pronunciada por soldados bárbaros tiene un sentido irónico y despectivo. *Venían*... los dos imperfectos indican la sucesión y repetición de actos. *Bofetadas*, según el griego, azote o golpe dado con un palo y por extensión también con la palma de la mano. Algunas versiones antiguas añaden: sobre el rostro. Y este parece el sentido. Los golpes caían sobre la cabeza y rostro de Jesús.

4 El verso es muy conciso. Pilato sale otra vez (cf. 18,38) a dialogar con los judíos y Jesús es conducido también. *Les dijo a los judíos* o dirigentes del pueblo, que están siempre presentes en la intención de Juan. *Ved*, frase favorita de Juan para llamar la atención (cf. 1,29). *No encuentro*... como en 18,38; 19,6.

5 Juan explica cómo iba Jesús, como lo habían vestido los soldados, objeto de burla y de compasión. Nadie tenía por qué temer de él. *He aquí el hombre, ecce homo*. En labios de Pilato tiene

[4] *In Flaccum* VI 36-40; DORADO, n.722.
[5] Cf. DAChL 5,189 fig.4.141; 7,1155 fig.5988.
[6] Cf. HA.-REUBENI: RB (1933) 230-34.

sa». [7] Los judíos le respondieron: «Nosotros tenemos una ley y según
ella debe morir, porque se ha hecho Hijo de Dios».
[8] Cuando Pilato oyó este razonamiento, temió más. [9] Y entró de
nuevo en el pretorio y dijo a Jesús: «¿De dónde eres tú?» Y Jesús no

---

un sentido natural, de ironía. Significa que Jesús no merece ya ni el nombre de hombre, por su situación actual de dolor y humillación, y que los judíos no tienen por qué preocuparse de él ni pedirlo para la muerte. En las palabras de Pilato es posible que Juan vea también como en las de Caifás (11,51) la voz del Padre mostrando al mundo a su Hijo como víctima y como ideal (cf. Zac 6,12).

6 En este verso aparecen los actores principales del proceso: los príncipes de los sacerdotes, que están con sus ministros. Se dan cuenta de las intenciones de Pilato y reaccionan violentamente, expresando a veces lo que pretenden: que crucifique a Jesús. Es la primera vez que sale este verbo. Nótese la doble repetición y la falta de complemento. Pilato siente que le falla toda su habilidad para salvar al inocente y reacciona irritado. *Tomadlo,* haceos cargo de él. *Crucificad,* está dicho con ironía. Sabe que los judíos no podían legalmente crucificar.

7 La respuesta de los judíos tiende a justificar la pena de muerte que ellos piden. Si Pilato no encuentra causa de muerte, según el derecho romano, ellos sí la encuentran, según el derecho judío. *Hijo de Dios,* era sinónimo de Mesías (1,34) y varias veces se ha considerado como blasfemia en Jn 5,18; 10,33.36. Era un título sospechoso de divinidad, de que Jesús se arrogaba honores divinos. Pilato le ha dado un valor teológico.

Segundo interrogatorio de Pilato. 19,8-12

En estos versos ha retratado Juan la psicología del hombre superficial y de mundo. Jesús, con su serenidad y su silencio, con el secreto de su origen, se le impone y le causa miedo. Pilato cobra miedo al hombre inocente y sereno. Pero, como no ahonda en la verdad, la pasión y el interés acaban por vencerlo, porque gritan más. Su religión superficial y de conveniencia cede ante el interés de la vida y del puesto que debe al César.

8 *Este razonamiento,* el que acaban de hacer en el v.7, distinguiendo entre la ley judía y la romana. *Temió más,* indica que desde el principio le ha cobrado respeto a Jesús por sus palabras y su actitud. Ahora que se habla de divinidad, le cobra más respeto. En su mentalidad politeísta cabía fácilmente que Jesús fuera hijo de Dios.

9 *De dónde eres tú.* No pregunta por el lugar de su nacimiento o residencia. Ya sabe que es galileo (Lc 23,6.7). La pregunta va motivada por la acusación de que se ha hecho Hijo de Dios. Pilato pregunta si realmente tiene una ascendencia divina, que los judíos se niegan a reconocer. El silencio de Jesús pudo obedecer a la superficialidad y falta de interés serio de Pilato; es una de las notas más

le dio respuesta. [10] **Dícele entonces Pilato: «¿A mí no me respondes? ¿No sabes que tengo poder para soltarte y poder para crucificarte?»** [11] **Jesús respondió: «No tendrías sobre mí ningún poder si no te lo hubieran dado de lo alto. Por esto tiene un pecado mayor el que me ha entregado a ti».** [12] **Por esto Pilato pretendía soltarlo. Pero los judíos dijeron a gritos: «Si sueltas a éste, no eres amigo del César. Todo el que se hace rey, contradice al César».**

---

claras de su dignidad y conciencia. Los Padres ven en él la realización de Is 53,7.

10 El silencio del reo hiere la dignidad del juez. *Poder* aquí es lo mismo que autoridad.

11 La respuesta es profunda. Toda autoridad humana es delegada del cielo (cf. Rom 13,1.2). *De lo alto,* de Dios (cf. 3,3). *El que me ha entregado:* Juan habla de Judas como traidor, pero desaparece en su narración desde 18,5 y directamente él no lo entregó a Pilato. A éste lo han entregado Caifás y los miembros del sanedrín (18,30.35; cf. Mt 27,2; Act 3,13). *Por esto tiene un pecado mayor...* Esta frase es algo oscura y ha sido interpretada de diversas maneras. La explicación más general relaciona el pecado de Caifás con el de Pilato. El pecado de Caifás es mayor que el de Pilato. Así Wescott, Zahn, Lagrange, Vosté, Knabenbauer, Sickenberger, Braun. Esta explicación no da razón de la consecutiva: *por esto,* es decir, porque el poder de Pilato viene de Dios, el pecado de los judíos es mayor que el suyo. Toledo con Bernard no establecen comparación entre el pecado de los judíos y el de Pilato. Se fijan solamente en el pecado de los judíos, que es precisamente mayor porque lo han entregado a una autoridad legítima y que viene de Dios, con el fin de que lo crucifique en nombre de la verdadera autoridad. J. Dupont cree que se trata solamente de una confesión velada de la trascendencia divina de Jesús, que no es un condenado ordinario, porque ha venido de arriba. Por eso quien lo ha entregado, Judas o Caifás, ha cometido un pecado mucho más grave que si se tratara de un inocente cualquiera [7].

12 *Pretendía soltarlo,* como muchas veces en Juan, el verbo tiene sentido de intensidad y progreso en la acción. Ya antes ha pretendido soltarlo, pero desde ahora lo pretende con más empeño. ¿Qué ha influido? La respuesta misma de Jesús sobre el origen de la autoridad, que le ha confirmado en que se trata de un reo especial, que tiene algo de misterioso y divino. *Por esto,* ἐκ τούτου puede tener sentido temporal, desde entonces. Pero aquí el sentido mejor es causal, por esto, a causa de esto (cf. 6,66). *Pretendía,* el griego admite el doble sentido de buscar y querer según el original arameo *be'a. Los judíos,* los dirigentes, los sumos sacerdotes y sus ministros. El argumento decisivo a que recurren es el del César, de quien depende Pilato. Dejan el motivo religioso de su ley y recurren al motivo político. *Amigo del César* era título oficial. Indirectamente le amenazan con llevar la causa al César y acusar

[7] Cf. EThL 36 (1960) 9; H. von Compenhausen, *Zum Verstädnis des John* 19,11: ThLitZ (1948) 387-92.

[13] Pilato, pues, cuando oyó estas palabras, sacó fuera a Jesús y se sentó en el tribunal, en el lugar llamado Litóstrotos, en hebreo Gabba-

---

al mismo Pilato. Este argumento convenció plenamente al juez débil y mundano, sin base sólida de verdadera justicia y respeto a Dios. Prefiere atropellar la inocencia de Jesús antes que exponerse a la ira del César. Firmar la sentencia de muerte de aquel pobre hombre, aunque inocente, le parece menos expuesto. Unos seis años después el César Tiberio depondrá a Pilato, acusado por los judíos [8].

La condenación oficial a muerte. 19,13-16

13 La sentencia se va a pronunciar a vista de los judíos. Por esto hace sacar a Jesús fuera. *Se sentó* Pilato, en sentido intransitivo, como se usa siempre en los evangelios. Sin embargo, καθίζω tiene sentido transitivo en 1 Cor 6,4; Ef 1,20. En el siglo II existía una tradición, en el sentido de que los judíos habían hecho sentar a Jesús en el tribunal [9]. Loisy sigue esta explicación y recientemente la han aceptado algunos católicos [10]. Pero no parece propio de la dignidad de Pilato ni de la gravedad del momento que el procurador hiciera sentar a Jesús en el tribunal, aunque siga llamando a Jesús «rey» irónicamente. Pero la burla y la ironía es contra los propios judíos acusadores. *En el tribunal,* βῆμα es lo mismo que púlpito, tribuna. Debió de improvisarse, pues el lugar ordinario debía de estar dentro del pretorio. Sobre la tribuna se colocaría la silla curul, en la que se pronunciaban las sentencias. Josefo habla de otra sentencia pronunciada por Pilato y dice que se sentó en el tribunal levantado en el gran estadio [11]. *En el lugar,* εἰς ha perdido en la *koiné* la fuerza de dirección y movimiento y es sinónimo de *en.*

Litóstrotos es lo mismo que lugar enlosado, embaldosado, en la denominación griega. La etimología aramea o hebrea de *Gabbata* da la idea de altura. La torre Antonia estaba edificada al pie de la colina llamada Bézeta. ¿Dónde estaba este gran atrio elevado y cubierto de grandes losas de piedra? El P. A. Fernández lo sitúa en el palacio de Herodes M., cerca de la puerta de Jaffa. En el mismo sentido escribe el P. Benoit [12]. La sentencia ordinaria lo sitúa en la torre Antonia, en la parte norte, en lo que hoy es convento de la Flagelación y de las Damas de Sión. El primero que menciona la Antonia es Teodorico el año 1172 [13]. El 1931-32 el P. Vincent descubrió en el convento de las Damas de Sión un gran cuadrilátero de 12.000 metros cuadrados, todo embaldosado con

[8] Cf. U. Holzmeister, *Historia aetatis N. T.* p.111-115.
[9] Cf. *Evangelio de S. Pedro* III 7; San Justino, *Apolog.* I 35.
[10] Cf. B. Otte, *Sedit pro tribunali:* RevistB 15 (1953) 53-55; F. Spadafora: RivB 1 (1953) 144-46, que cita a Corsen, Bonsirven, Kurfess en B 33 (1952) 511-13; 34 (1953) 271; I. de la Potterie: B 41 (1960) 217-247.
[11] *Bell. Iud.* II 9,3; cf. J. J. O'Rourke, *Jn* 19,13: *eis ton topon:* CBQ 25 (1963) 124-126.
[12] A. Fernández, *Vida de J. C.* p.614-17; P. Benoit, *Prétoire, Lithostrotos et Gabbata:* RB 59 (1952) 531-50.
[13] Cf. Baldi, *Ench.* n.924.

ta. [14] Era la parasceve de la Pascua, hacia la hora sexta, y dice a los judíos: «He aquí vuestro rey». [15] Pero ellos gritaron: «Quita, quita; crucifícalo». Pilato les dice: «¿Voy a crucificar a vuestro rey?» Res-

---

grandes piedras, muchas estriadas para que los caballos no resbalasen, y algunas con rayas, que conservan los juegos de los soldados. Este feliz hallazgo hace muy probable la sentencia de que el Litóstrotos estaba en la torre Antonia [14].

14 *Parasceve* tiene aquí sentido genérico de preparación o víspera de la Pascua, que se celebraba el 15 de nisán. Estamos, pues, en el 14 de nisán. Cf. 19,31, que aquel año cayó en viernes, día de la semana que se llamaba parasceve, porque servía de víspera y preparación para la fiesta del sábado. Juan no llama este día parasceve por relación con el sábado, sino con la Pascua.

Hacia la hora sexta, así leemos con todas las ediciones críticas y los cuatro grandes manuscritos S B A W y las versiones. Leen hora *tercia* L Δ S^c D^{supp} (la tercera corrección del S y el suplemento de Beza). Esta lectura tiene su probabilidad, aunque críticamente es más segura la primera. Los testigos que se aducen en favor de la hora tercia tanto de los Padres como de manuscritos no resuelven el problema ni disminuyen la autoridad de la lectura ordinaria. Bernard cree que *tercia* se ha introducido en Juan por afán armonístico con Mc 15,25. La confusión de la gamma (= 3) con la digamma (= 6) es posible, pero no se explica que el error prevaleciera en la mayoría de los manuscritos y de los Padres [15]. *He aquí vuestro rey*. La ironía va contra los judíos y no contra Jesús. El procurador no se explica que los judíos tengan empeño en matar a uno que no parece ya ni hombre.

15 Los judíos responden con la tenacidad propia de la pasión. Pilato les repite la misma frase irónica de antes. En la última respuesta Juan señala a los actores decisivos del drama: *los pontífices* (cf. v.6.21; 12,10). Sólo la ceguera de la pasión explica que el nacionalismo brutal de los judíos respondiera que ellos no tenían más rey que al César. La historia de los judíos demuestra la insinceridad de estas palabras, por las cuales repudiaban también el principio esencial de la teocracia judía: Yavé es vuestro rey (1 Sam 12,12). Al rechazar a Jesús y escoger en su lugar al César, rechazan también el ideal del Mesías rey. Cuando Juan escribe, el César había destruido la ciudad de Jerusalén y su templo.

[14] Cf. J. Starcky, *Lithostroton:* DBS V 398-405; cf. 18,28 nota 9.

[15] Cf. S. Bartina, *Ignotum episèmon gabex:* VD 36 (1958) 16-37. Considera más probable la lectura «hora tercia» que «hora sexta» en Jn 19,14. E. Elorduy, *El signo «Gabet» de Ammonio:* EstE 128 (1959) 93-96. G. G. Dorado, n.727, cree con la generalidad que la hora tercia de Marcos se refiere a todo el período que corre desde las nueve hasta las doce de la mañana, y Juan con la hora sexta se refiere al tiempo que precede al mediodía. Las horas en Marcos son período y en Juan tienen más precisión. F. Prat, *Vie de N. S. J. C.* II, Note N. S. expone el valor de los términos horarios en los evangelios. Sobre el valor simbólico de la anotación cronológica cf. J. Bonsirven, *La notion chronologique de Jn 19,14 aurait-elle un sens symbolique?:* B 33 (1952) 511-15; N. Walker, *The Reckoning of hours in the Fourth Gospel:* NT 4 (1960) 69-73. Con J. Blinzler creemos que los sinópticos y Juan siguen el cómputo judío, que contaba doce horas desde la salida hasta la puesta del sol. En Mc 15,25 (hora tercia) es probable que se trate de una nota marginal de origen posterior. Cf. *El proceso de Jesús* (Barcelona 1959) p.331-38.

pondieron los pontífices: «No tenemos más rey que a César». [16] **Por esto se lo entregó entonces para que fuese crucificado. Y ellos tomaron a Jesús.**

[17] **Y tomando sobre sí la cruz, salió hacia el sitio llamado Calvario,**

---

16 *Por esto.* Por las protestas de fidelidad que hacen al César y porque han mezclado la lealtad al César con la causa de Jesús. *Se lo entregó,* a la autoridad judía, que será la que llevará a cabo la crucifixión, sirviéndose de los soldados romanos. *Tomaron,* se hicieron cargo del preso para ejecutar la sentencia. La fórmula oficial de la sentencia era: «ibis ad crucem». Según el derecho romano, la ejecución seguía inmediatamente.

La crucifixión y el título de la cruz. 19,17-22

La crucifixión está narrada con tal concisión, que sólo abarca dos versos (17-18). Juan supone bien conocido de sus lectores el hecho y la forma. Juan le ha dado más extensión al episodio del título y al escrúpulo de los pontífices. Así nos revela su soberbia y también el malhumor del presidente, que se ha visto forzado a crucificar a un inocente.

17 *Tomando sobre si la cruz.* Probablemente se debe entender por cruz el palo horizontal o transversal de la misma. El vertical debía de estar fijo en el lugar del suplicio [16]. El reo estaba obligado a llevar atravesado sobre sus hombros el palo transversal, como consta por los autores latinos. Juan omite el episodio del Cirineo. Al salir del pretorio llevaba Jesús la cruz, luego alquilaron a Simón de Cirene. Los Padres ven una figura de Cristo cargado con la cruz en Isaac llevando el haz de leña para el sacrificio (Gén 22,6).

Salió, porque el *Calvario* estaba fuera de la ciudad, en la pendiente del monte Gareb, al oeste del Tiropeón, y muy cerca de la puerta de Efraín. Hebr 13,12 dice que Jesús padeció fuera de la ciudad. La arqueología confirma este hecho: el Calvario estaba fuera del segundo muro de Herodes Magno, aunque posteriormente quedó dentro del tercer muro [17].

Calvario, su sentido lo explica muy bien Lc 23,33, cuando dice que se llamaba Κρανίον. Los evangelios nunca lo llaman monte o colina, sino «lugar». Los modernos explican el nombre por su forma externa, semejante a una cabeza. Este nombre se da a todo lugar elevado. Hoy en árabe dicen «ras», cabeza, atendiendo a la elevación y no a la forma. Los antiguos hablan de que allí estaba sepultado el cráneo de Adán. San Jerónimo rechaza esta sentencia [18]. Tampoco es aceptable la explicación que hace de este lu-

[16] Cf. U. Holzmeister, *Crux Domini atque crucifixio, quomodo ex archaeologia romana illustrentur:* B 27 (1946) 18-29; M. Gómez-Pallete, *Cruz y crucifixión:* EstE 20 (1946) 535-44; 21 (1947) 85-109; J. Leal, *El misterio del crucifijo:* RF 139 (1949) 310-343; A. Sanz, *Historia de la cruz y del crucifijo* (Palencia 1951).

[17] A. Fernández, *Vida* p.662-675; A. Pujol, *Extra portam passus est:* VD 13 (1933) 123-6;147-53; Kopp, p.422-436.

[18] *Favorabilis interpretatio, mulcens aurem populi, nec tamen vera* (ML 26,217-18).

que en hebreo se dice Gólgota. [18] Allí lo crucificaron, y a otros dos con él. Uno a cada lado, y a Jesús en medio. [19] Pilato escribió también un título y lo colocó sobre la cruz. Estaba escrito: «Jesús el Nazareno, el Rey de los judíos». [20] Muchos judíos leyeron este título, porque el sitio donde fue crucificado Jesús estaba cerca de la ciudad y estaba escrito en hebreo, romano y griego. [21] Los pontífices de los judíos decían a Pilato: «No escribas: el rey de los judíos, sino que él dijo: Soy el rey de los judíos». [22] Pilato respondió: «Lo que he escrito, escrito está».

---

gar un sitio ordinario de ejecución. *Gólgota*, en hebreo *Golguleth*, en arameo *Gulgolta*, cráneo.

18 *Lo crucificaron.* Tres modos mencionan los autores: *a)* con la cruz en tierra; *b)* con la cruz elevada en alto; *c)* la sentencia mejor fundada y más conforme con la arqueología supone que primero se clavaron las manos en el patíbulo o palo transversal; luego se elevó por un sistema de poleas sobre el palo vertical, previamente fijado en tierra, y allí le clavaron los pies. Es cierto que le clavaron los pies y las manos (cf. 20,25; Sal 21,17). Los clavos eran largos y anchos. Se llamaban *trabales*. Los autores antiguos hablan de cuatro.

Otros dos, Juan no les da ningún calificativo. Mateo y Marcos los llaman ladrones; Lucas, malhechores. Todos notan que Jesús estaba en el medio.

19-20 El reo solía llevar hasta el lugar del suplicio una tablilla colgando del cuello, con el motivo de la condena. Entre los judíos iba delante del reo un pregonero, que hacía público su crimen. Los evangelios coinciden en que el título de Jesús se escribió en tres lenguas, hebreo o arameo, griego y latín, pero no dan el texto exacto. Marcos abrevia (Rey de los judíos); Mateo y Lucas omiten el nombre de Nazareno. El más completo y jurídico es el de Juan. *Escribió*, mandó escribir. *Rey de los judíos:* para Pilato tiene un sentido político y humano; para Juan encierra todo el misterio de la misión salvadora de Jesús.

Sobre la cruz. Mt 27,37 dice que estaba el título sobre la cabeza de él, lo cual sugiere la idea de que la cruz era de la forma llamada *crux immissa*, que es la que ordinariamente se pinta.

21 Esta observación de los pontífices entra plenamente en su psicología. Ahora sienten ofendido su orgullo nacionalista. La distinción es clara. No es lo mismo condenar «al rey de los judíos», que al que «se ha llamado rey de los judíos». En la fórmula de Pilato se crucifica al que puede ser *de hecho* rey; en la de los judíos, se condena al que por sí y ante sí se ha llamado rey, sin serlo.

22 El escrúpulo y tenacidad de los pontífices aumenta el malhumor del procurador, como se revela en la respuesta. Bajo el punto legal la respuesta fue normal: *littera scripta manet* [19]. Nótese la diferencia entre el aoristo y el perfecto. Una acción pasada sigue válida en el futuro.

[19] «Proconsulis autem tabella sententia est, quae semel lecta, neque augeri littera una potest, sed utcumque recitata est, ita provinciae instrumento refertur» (APUL., *Florida* 9).

[23] Los soldados, después de crucificar a Jesús, tomaron sus vestidos e hicieron cuatro partes, una para cada soldado. Y además la túnica, que no tenía costura, toda tejida desde arriba. [24] Por esto dijeron entre sí: «No la rompamos, sino echémosla en suerte, a quién le toca». Para que se cumpliese la Escritura que dice: «Se repartieron mis vestidos y sobre mi túnica echaron suerte». Esto precisamente hicieron los soldados.

La división de los vestidos. 19,23-24

23 *Sus vestidos,* se trata de los que él llevaba consigo. Mt 27-31 dice también que Jesús fue al Calvario con *sus* vestidos. No se debe, pues, pensar en la túnica blanca que le puso Herodes. *Hicieron cuatro partes* con los vestidos más secundarios. ¿Cómo se distribuyeron estas partes? También por suerte según Mc 15,24. Esto indica que los verdugos fueron cuatro, una cuaterna (Act 12,4). Por los sinópticos sabemos que estuvo presente un centurión. La túnica del sumo sacerdote era también toda tejida.

24 *Para que se cumpliese la Escritura.* Juan en estos últimos momentos recurre varias veces al cumplimiento de la Escritura. Detrás de la acción de los hombres está viendo la realización del plan providencial de Dios, como se revela en la Escritura. Esta mirada profunda de los hechos históricos es propia de las almas iluminadas. Se refiere al Sal 21,19, cuyas primeras palabras Jesús ha recitado en la cruz y al cual alude en el v.16. Los dos hemistiquios tienen el mismo sentido en el profeta. Juan precisa como testigo y distingue entre la túnica y los restantes vestidos.

Esto precisamente hicieron... Juan ve un doble plan en la repartición de los vestidos: *a)* El humano, que sólo alcanzan los soldados. Por tradición antigua les pertenecen los vestidos del reo y se los apropian. *b)* El divino, que estaba previsto por el profeta.

Confía la Iglesia a su Madre. 19,25-27

Las palabras de Jesús moribundo a su Madre son un misterio tanto por su contenido como por la misma forma como se dirige a ella y al discípulo amado. El misterio no puede ser otro que el de la maternidad espiritual y universal de la Virgen sobre cada uno de los creyentes. La exégesis de estos versos ha llegado a su plena madurez y hoy no se puede razonablemente dar otra explicación, después de los múltiples trabajos que se han publicado sobre este particular desde mediados del siglo pasado hasta nuestros días.

Se puede dudar si el sentido espiritual y universal se expresa en forma típica, en sentido plenior o simplemente literal obvio. Nosotros nos inclinamos por este último. Las palabras de Jesús en la mente del evangelista, que las transmite, dicen directamente que su Madre es Madre de todos los creyentes. De esta maternidad espiritual se sigue el amor práctico que todos los discípulos deben sentir por ella. Si el discípulo la lleva a su casa y la toma como algo suyo,

[25] **Estaban junto a la cruz de Jesús su Madre y la hermana de su**

---

aun en el plano natural y humano, es precisamente porque ve en ella algo muy suyo en el plano de la fe. Nótese que una cosa es lo que Juan vio en el Calvario y otra lo que vio en estas palabras cuando escribió el evangelio. Al exegeta le interesa principalmente la intención de Juan, cuando escribe, porque éste es el sentido del evangelio. Se debe distinguir muy bien entre el sentido *auditionis* (Juan presente en la cruz) y el sentido *scriptionis* (Juan al final del siglo I, cuando escribe).

Juan, cuando escribe, pretende darnos la intención profunda y plenamente mesiánica de las palabras de Jesús en la cruz, que no pretendía con ellas remediar a la orfandad de su Madre, sino a la orfandad espiritual del discípulo [20]. Cf. *Excursus 18*.

25 *Estaban*, pluscuamperfecto propio de la *koiné* con sentido de imperfecto. Por los sinópticos sabemos que estaban con Magdalena María, la madre de Santiago y de José, y Salomé, la viuda del Zebedeo y madre de los dos apóstoles Juan y Santiago el Mayor. Juan menciona a «la Madre de Jesús», que no mencionan los sinópticos. *La hermana...* No es seguro si Juan menciona cuatro mujeres, como sostienen Lagrange, Durand, Vosté, Braun, Gaechter, Lebreton, Zahn, Bauer, Bernard, Barret, Wikenhauser, Mollat, o solamente tres, como sostiene Dorado, con Maldonado, Toledo, Schanz, Calmes, Knabenbauer, Tillmann, Sickenberger, Prat, Riera. La puntuación de la Vg favorece el número de cuatro. Si se admiten cuatro, o sea, si la hermana de la Virgen es distinta de María de Cleofás, suelen deducir por Mt 27,55.56; Mc 15,40 que la hermana de la Virgen es Salomé, la madre de Juan y de Santiago. Pero sería extraño que Juan, siendo primo de Jesús, no hubiera conocido a Jesús hasta después del bautismo (1,35ss). Lagrange con Braun cree que la hermana de María era la madre de Santiago y de José (Mc 15,40) y distinta de María la de Cleofás. La dificultad que algunos ponen para que sean tres es que dos hermanas no tendrían el mismo nombre. Pero *hermana* en hebreo puede significar *pariente* en general tanto carnal como política. La Virgen fue *hija única*, según el Protoevangelio. La actitud de estas piadosas mujeres fue valiente por el hecho de ir hasta el Calvario y el de ponerse de pie junto a la cruz. *María de Cleofás*, generalmente se considera como esposa de Cleofás y madre de Santiago el Menor y de José, primos del Señor. Otros la tienen por hija de Cleofás [21].

[20] Cf. J. LEAL, *Virgo omnium spiritualis Mater ex In 16,26s:* VD 27 (1949) 65-73; *Sentido literal mariológico de Jn 19,26s:* EstB 11 (1952) 303-19; P. DE AMBROGGI: ScCatt 77 (1949) 231; 78 (1950) 444-56; T. BARTOLOMEI: DTh 55 (1952) 289-57; E. MAY: MarSt 3 (1952) 111-41; F. M. BRAUN, *La Mère des Fidèles* (París 1953); I. ZUDAIRE: CultB 11 (1954) 365-74; M. TUYA: CTom (1955) 189-223; D. SQILLACI: PalCl 36 (1958) 685-91; A. THYES, *Jn 19, 25-27 et la maternité spirituelle de Marie:* Mar 18 (1956) 80-117; A. MICHEL, *Notes Mariales:* AmiCl 66 (1956) 635-42.687-92; T. KOELHER, *Les principales interprétations traditionnelles de Jn 19,25-7, pendent les douze premiers siècles:* EtMar 16 (1959) 119-55; M. DE GOEDT, *Bases bibliques de lq maternité spirituelle de N. Dame:* EtMar 16 (1959) 35-53; C. P. CEROKE, *Mary's maternal Role in John 19,25-26:* MarSt 11 (1960) 123-51; A. KERRIGAN, *Jn 19,25-27 in the Ligth of Johannine Theology and the Old Testament:* Ant 35 (1960) 369-416.

[21] Cf. E. F. F. BISPOP, *Mary Clopas:* ExpT 65 (1954) 382; *Mary Clopas and her Father:* ExpT 73 (1962) 339.

Madre, María la de Cleofás, y María Magdalena.
26 Viendo, pues, a la Madre y a su lado, de pie, al discípulo a quien amaba, dijo Jesús a su Madre: «Mujer, he ahí a tu hijo».
27 Después dice al discípulo: «He ahí a tu madre». Y desde aquella hora el discípulo la tomó consigo.

---

26 *Viendo,* literalmente «habiendo visto» (aoristo). En este verso se exponen los dos personajes de la escena: la Madre y el discípulo amado. Nótese cómo Juan no usa el nombre propio de la Virgen, sino solamente el título glorioso de «Madre de Jesús», lo mismo aquí que en Caná. El título oficial que le daba la primitiva Iglesia. *Mujer,* cf. 2,4. Si Jesús hablaba por pura piedad, hubiera usado el nombre de «madre».

He ahí, partícula enfática. Llama la atención sobre una realidad ya existente.

Tu hijo, esta expresión formalmente encierra un sentido ontológico y vital. Se la violenta cuando se le da un sentido consecuente y funcional: ahí tienes quién va a cuidar de ti. La filiación que vale en el cuarto evangelio es la sobrenatural de la gracia. Jesús declara lo que ya es María desde la encarnación: madre de los fieles.

27 Este verso corresponde al anterior. *Madre* es correlativa de «hijo» y tiene formalmente el mismo contenido vital y ontológico. Directamente expresa lo que es la Virgen para Juan, más que lo debe ser Juan para María. Y Juan en el plano humano no necesita de la Virgen. Es un hombre formado y tiene allí a su madre Salomé. En el plano de la fe la Virgen entra en la línea de Jesús.

La tomó consigo, literalmente «la tomó hacia sus cosas». Esta frase puede tener un doble sentido: *a)* material, la llevó a su casa; *b)* la tomó entre sus bienes espirituales más preciados (Toledo). La tradición habla de que Juan vivió con la Madre de Jesús desde este momento. Es posible que Juan tuviera casa en Jerusalén. Esta interpretación no excluye la segunda. La segunda es la principal. Porque la pone entre los tesoros más queridos de su corazón, la toma y vive con ella. Toledo dice: Juan no tenía bienes materiales ningunos. Había renunciado a todos por Jesús. No tiene más bienes que los espirituales. Entre éstos pone a la Madre de Jesús. La frase se usa en el sentido de casa en Est 5,10; Act 21,6. En Jn 1,11; 16,32 tiene probablemente el mismo sentido.

EXCURSUS 18.—**La maternidad espiritual y universal de la Virgen en Jn 19,26-27**

1. La historia exegética hasta el siglo XIX se fija principalmente en el sentido natural. Jesús cuida de su Madre. Esto es verdad, pero como sentido derivado y consecuente del espiritual. No faltan autores como Orígenes, Jorge de Nicomedia, Ruperto de Tuy y Toledo que ya hablan de un sentido profundo y misterioso. León XIII, Benedicto XV, Pío XI, Pío XII mencionan expresamente el sentido espiritual.

2. *El contexto remoto.*—Juan escribe cuando ha empezado la veneración por la Madre de Jesús, como se ve por los Padres del siglo II. Su composición se gobierna por una gran selección. Concede gran importancia al simbolismo. Jesús en su vida pública se rige por principios espirituales, uni-

versales. De las cosas temporales no se cuida. Invita a los discípulos a dejar a sus padres para seguirle. Con su Madre obra secamente, en el plano humano (cf. Lc 2,49; Mt 12,48). El problema temporal de su Madre se presenta al principio del ministerio público y aparece resuelto en él, pues María va acompañada de las piadosas mujeres.

3. *El contexto próximo.—a)* El *lugar y tiempo* está cargado de espiritualidad, universalidad y mesianismo. No era el indicado para resolver el problema familiar de la Madre. *b)* Jesús en la cruz es el Sumo Sacerdote. Habla y obra como Salvador de todos. Sus palabras a la Madre deben alinearse en la misma dirección espiritual y universal. *c)* La presencia de María en la cruz es misteriosa. La teología nos dice que de hecho cumple allí funciones de corredención. Obvio que el Hijo le hable en este plano de realidad teológica. El consuelo que entonces le puede dar el Hijo es hacerle ver el fruto de sus dolores, como era su maternidad espiritual y universal (cf. 16,21). *d)* La persona de Juan nos orienta en el mismo sentido espiritual y universal. Ha dejado a su padre y a su madre para seguir al Maestro. ¿Por qué ahora imponerle el cuidado temporal de la Madre de Jesús? ¿No había dejado el propio Jesús a su Madre? La maternidad de la Virgen sobre Juan no debe ser temporal tampoco, porque se trata de un hombre plenamente formado, que tiene allí mismo a su madre Salomé (Mt 27,56). *e)* Estas palabras se encuentran entre dos profecías cumplidas (19,24.28). El principio del v.28 es curioso: *después, viendo Jesús que todo estaba cumplido...* Como si las palabras a su Madre las hubiera dicho para realizar una profecía. Los autores han buscado en la Escritura algo que se refiera a la maternidad espiritual de la Madre del Mesías y unánimemente recurren a Gén 3,15.

4. *El texto mismo* nos orienta en el sentido de la maternidad espiritual y universal: *a)* La forma general con su doble alocución a la Madre y al discípulo en un momento de tanta concisión de palabras no se explica bien en el sentido material y humano. Si trataba de proveer a la Madre, bastaba decir al discípulo: cuida de mi Madre. *b) He aquí*, es la partícula que siempre reclama la atención sobre algo importante. Aquí señala un hecho, una realidad ya existente, que María tiene un hijo y Juan una madre. *c) Mujer*. En el plano de la pura piedad filial, estaría mejor el nombre de «madre». En el plano mesiánico cuadra mejor «mujer», por su carácter universal y relación con la mujer del Génesis. *d) Tu hijo*, esta palabra se explica en el sentido espiritual en un evangelio que tanto pondera el nuevo nacimiento de Dios y del Espíritu. En el plano natural carece de sentido, refiriéndose a un hombre formado, que tiene allí presente a su madre humana. *e) Discípulo amado* es término apropiado para personificar a todos los creyentes, todos discípulos y todos amados de Jesús. Nótese que Juan es el único varón que figura junto a la cruz. *f) Tu Madre*. Esta palabra, dirigida a Juan, que tiene allí a su madre Salomé, y señalando a la «Madre de Jesús», debió de sugerirle algo misterioso y relacionado con su nueva fe. La palabra de por sí habla de ser y de vida. En el orden temporal y de adopción se hubiera debido usar el imperativo o subjuntivo. La expresión del Señor se acomoda mejor a una realidad existente cuando habla.

Por todo esto creemos que el sentido literal obvio de las palabras de Jesús a su Madre, tal y como las refiere Juan, hablan de una maternidad espiritual y universal de la Virgen. La tradición hasta el siglo XIX ha subrayado el sentido material y particular, que nosotros aceptamos como derivado y consecuente del primero.

28 Después de esto, sabiendo Jesús que todo estaba cumplido, para que se cumpliera la Escritura, dijo: «Tengo sed». 29 Había allí un vaso lleno de vinagre. Tomaron una esponja empapada en vinagre, la pusieron en un hisopo y la acercaron a su boca. 30 Cuando Jesús tomó el vinagre, dijo: «Está cumplido». E inclinada la cabeza, entregó el espíritu.

La sed y la muerte de Jesús. 19,28-30

28 *Después de esto,* las palabras a su Madre y al discípulo amado, que parecen entrar entre las cosas que debían cumplirse por el Mesías, según los planes del Padre. *La Escritura,* el Sal 21,16, donde se predice la sed que había de tener el Mesías, y el Sal 68,22, donde se dice que al Mesías le habían de dar vinagre. *Tengo sed,* la sed era uno de los tormentos mayores de los crucificados, tanto por la pérdida de sangre, como por la inflamación del vientre. Jesús calla en los demás tormentos y habla en este de la sed. Por esto algunos ven aquí un símbolo de su voluntad de salvar a todos los hombres y de que nosotros cooperemos con él. El sentido literal inmediato se refiere al tormento material de la sed. *Estaba cumplido,* se refiere primeramente a los detalles de la pasión. En general, toda la vida del Mesías estaba previamente ordenada por Dios y muchas cosas anunciadas en la Escritura. Juan nota con frecuencia esta eterna preordinación de los hechos y la consciencia que tenía de ellos Jesús.

29 *Vinagre,* mezclado con agua, la posca, bebida favorita de los soldados romanos y de la gente pobre [22]. También debió de ser un soldado el que la ofreció a Jesús (Lc 23,26). *Hisopo.* Mateo y Marcos hablan de una caña. Juan concreta la caña en el hisopo, que no era el vulgar que se da entre nosotros, sino el *origanum Maru,* más fuerte y largo, hasta alcanzar tres y cuatro pies de altura. Sin embargo, muchos modernos leen asta o javalina en vez de *hyssopo.* Así Dalman, Bernard, Lagrange, Riera, Durand, Sickenberger, Braun, Wikenhauser. Contra Barret. P^{66} no ha resuelto la cuestión [23].

30 *Está cumplido,* la Escritura, la voluntad del Padre, el sacrificio por la salvación del mundo. La obra del Padre es tema favorito de Juan (14,31; 15,10). Juan omite el grito de abandono de Mt 27,46; Mc 15,34. Sólo conserva la majestad serena de la muerte del Mesías. Su última palabra es para afirmar que ha cumplido con su misión.

Inclinada la cabeza, aoristo. Detalle propio de Juan. El Hijo del hombre no tiene donde reclinar la cabeza. Aquí no tenía otro lugar que la cruz. *Entregó el espíritu.* Marcos y Lucas dicen que expiró. Mateo, depuso el espíritu; παρέδωκεν en Juan puede deliberadamente significar la entrega libre y voluntaria (cf. 10,18). Cabe una alusión velada a Is 53,12, que los LXX traducen: su alma

22 Cf Plauto, *Miles gloriosus* 836.
23 Cf. J. de Savignac, *Les fragments du Papyrus Bodmer II:* Scr 14 (1960) 334s.

31 Como era parasceve, para que los cuerpos no quedasen sobre la cruz en el sábado, y aquel sábado era grande, pidieron los judíos

fue entregada a la muerte. Cabe, pues, que Juan haya querido describir la muerte de Jesús con términos de Isaías, hablando del Siervo de Yavé. Para Juan, Is 53 es mesiánico (cf. 12,38). Por contraste con el «expiró» de Marcos y Lucas, la frase de Juan expresa el señorío y voluntad de Jesús. *Espíritu*, πνεῦμα (cf. 11,33) equivale aquí a ψυχή, alma. Los *Actos de Juan* (n.115) en el siglo II emplean la misma fórmula para contar la muerte del propio Juan: entregó el espíritu. La frase es singular en el griego. Cabe, pues, que Juan haya querido significar con la palabra «espíritu» *(pneuma)* que el último suspiro o aliento de Jesús preludia la efusión del Espíritu sobre los creyentes.

La lanzada. 19,31-37

Es episodio propio de Juan. En sí considerado, es un hecho histórico simple, pero que Juan encuentra cargado de profundo simbolismo teológico, que los autores han estudiado ampliamente. La bibliografía moderna es amplia y puede ayudar mucho al conocimiento pleno de este misterio, tan relacionado con la gran devoción al Corazón de Jesús [24]. Los v.35-37 bastan por sí para ver la importancia teológica que Juan da al hecho de la lanzada, tanto por el énfasis de su testimonio como por las dos profecías que cita.

31 *Parasceve*, cf. v.14. Preparación o viernes. Doble día de preparación aquel año, por ser víspera de sábado y de Pascua. *Aquel sábado era grande*, el pronombre «aquel» tiene sentido enfático. Lo extraordinario del sábado consistía en ser el primer día de Pascua. Los LXX en Ex 12,16 dicen que este primer día debe ser llamado santo. *Para que los cuerpos*... Los romanos dejaban los cuerpos en la cruz, como pasto de las fieras y de las aves [25]. A los judíos les estaba prohibido dejarlos en la cruz (Dt 21,23) para que la maldición del ajusticiado no contaminase a la tierra santa. Este año había una razón especialísima: la proximidad del gran sábado pascual. *Les quebrasen*... el *crurifragium* era el final de muchos crucificados cuando convenía acortarles la vida [26].

[24] Cf. L. Murillo, *Haurietis aquas in gaudio de fontibus Salvatoris:* VD 4 (1924) 169-75 R. Galdós, *Apertumne est militis lancea emortui Iesu latus?:* VD 5 (1925) 161-68; F. Thorm, *Die Psychologie des Vierten Evangeliums. Augenzeuge oder nicht?:* ZNTW 30 (1931) 525-26; S. Tromp, *De nativitate Ecclesiae ex Corde Iesu in Cruce:* Greg 13 (1932) 489-527; A. Vaccari, *Exivit sanguis et aqua:* VD 17 (1937) 193-98; A. Médébielle, *Expiation:* DBS III (1938) 220-24; H. Moedder, *Die Todesursache bei der Kreuzigung:* St 144 (1949) 50-60; F. M. Braun, *L'eau et l'Esprit:* RevTh 49 (1949) 15-20; A. Lefévre, *La Blessure du Coté:* EtudCarmélit (1950); *Le Coeur* 109-122; A. Vergotte, *L'exaltation du Christ en croix:* EThL 28 (1952) 13-22; R. Brechet, *Du Christ a l'Eglise:* DivTh 56 (1953) 78-79; Ph. Reymond, *L'eau, sa vie, et sa signification dans l'Ancien Testament* (Leiden 1958) p.239-44; O. Cullmam, *Les Sacrements dans l'Év Johannique* (París 1951) p.81-83; J. S. Kennard, *The Burial of Jesus:* JBLit 74 (1955) 227-38.

[25] Cf. Plauto, *Miles glor.* 372s: «Scio crucem futuram mihi sepulcrum, ibi mei sunt maiores siti, pater, avus, proavus, abavus». Horacio, *Epist.* I 16,48: «Non pasces in cruce corvos». Cicerón, *Tusc.* I 43: «Theodori quidem nihil interest humile an sublime putrescat».

[26] Plauto, *Asinaria* 474: «Crura, hercle, defringentur». Cicerón, *Filip.* XIII 12; Suetonio, *August.* 67: «Quandoque tamen non breviabatur supplicium». Orígenes, *In Mt comment.* ser. lat. 140.

a Pilato que les quebrasen las piernas y los quitasen. 32 Vinieron, pues,
los soldados y quebraron las piernas al primero; después al segundo
de los que habían sido crucificados con él. 33 Llegados a Jesús, como
lo encontraron ya muerto, no le quebraron las piernas, 34 pero uno
de los soldados atravesó su costado con una lanza, y en seguida salió
sangre y agua. 35 Y el que ha visto, da testimonio. Y su testimonio es

---

32 *Vinieron... soldados:* parece que son nuevos, distintos de los que habían crucificado. El instrumento era la *clava* de madera o de hierro. Por esto se llamaban *clavatores.*

33 Jesús murió antes que los ladrones. Pilato se extrañó (Mc 15, 44). Los crucificados podían vivir dos o más días.

34 La tradición ha dado el nombre de Longinos a este soldado. Sin duda por el instrumento que usó, lanza, λόγχη. *Atravesó,* ἔνυξεν, traspasó, hirió. La Vg *aperuit.* El sentido es exacto, pues el griego abarca desde una herida pequeña hasta una muy grande. El contexto exige una herida grande: por la intención de dar el golpe de gracia, por el instrumento de la lanza y por la magnitud de la herida, que admitía la mano de Tomás (20,25.27).

Costado, τὴν πλευρὰν, desde el tiempo de Homero, que lo usa en plural, significa un lado del cuerpo, un costado (cf. 20,20.25.27). Juan no determina qué lado fue herido. Tampoco dice si hirió el corazón. Esto se puede suponer por la intención del soldado, de asegurar la muerte. En la liturgia de San Juan Crisóstomo se coloca la herida en el lado derecho. Lo mismo dice la versión etiópica. Y es la idea que prevalece en los tiempos antiguos. *Y en seguida salió...* el énfasis recae sobre el adverbio. *Sangre y agua.* Este es el orden original (Vaccari). Juan señala el hecho como extraordinario. La sangre se coagula en seguida en el cadáver. Muchos acatólicos niegan la realidad histórica del hecho. Algunos católicos pretenden también atenuarlo y por agua y sangre entienden coágulo y suero (Belser), o que el agua significa linfa o el humor viscoso que se alberga en el pericardio (Schanz, Fillion, Tillmann, Braun). Los especialistas admiten hoy como posible y natural que pudiera salir alguna agua y sangre, apenas muerto. Las explicaciones varían. Juan atribuye un sentido místico al hecho. La tradición ve en el *agua* el bautismo. La *sangre* es frecuente decir que representa la redención, el martirio, la eucaristía. El agua y la sangre representan los sacramentos, la Iglesia, etc. El significado del *agua* en el AT, según Reymond, se compendia en el poder de Dios, en el amor y en la vida. El agua es símbolo del Espíritu de Dios, de su fuerza, de su vida y dones mesiánicos. La sangre puede representar la realidad humana de Cristo (1,13), pero en Juan se relaciona con la eucaristía (6,53-56), con la purificación de los pecados (1 Jn 1,7; 5,6.8; Ap 1,5; 5,9; 7,14). Podemos, pues, decir que la sangre simboliza la humanidad inmolada de Cristo, la realidad de su sacrificio expiatorio. En 1 Jn 5,8 el espíritu, el agua y la sangre son un mismo principio.

35 Este verso lo omite el manuscrito *e* (C. Palatino del siglo v), pero está en todos los demás manuscritos. Señala el propó-

verdadero y él sabe que dice verdad, para que vosotros también creáis.
36 Todas estas cosas sucedieron para que se cumpliese la Escritura:
«No será quebrantado ningún hueso suyo». 37 Y también otra Escri-
tura dice: «Verán a Aquel que traspasaron».

---

sito de Juan: *para que vosotros también creáis.* Más que a la fe en el hecho material-histórico se refiere a la fe en Cristo y en su obra. La fe en Juan es siempre teológica. *Ha visto,* perfecto, acción pasada que perdura en sus efectos. *Da testimonio,* perfecto equivalente al presente, porque la acción permanece. Ver y dar testimonio se completan mutuamente. *Verdadero,* digno de crédito, porque se conforma con la realidad. *El sabe,* ἐκεῖνος. La mayoría lo refieren o a Dios o a Cristo (Zahn, Tillmann, Lagrange, Bultmann, Wikenhauser). Equivaldría a una fórmula de juramento para garantizar el testimonio que da Juan. Con todo, Bernard lo refiere al propio Juan. Invoca 21,24, lo mismo que Bauer. El verbo οἶδεν refuerza el testimonio, subrayando la propia autoridad y convicción. En Juan, lo mismo que en los textos profanos, se juntan los verbos: ver, saber y testimoniar. *Para que vosotros,* se refiere a los propios fieles, lectores del evangelio y que no han sido testigos. La partícula final se une con el principio del verbo «da testimonio», μεμαρτύρηκεν. Así lo exige el sentido y todo el ritmo de la frase. La idea principal es el testimonio y aquí se expresa el fin del testimonio de Juan.

36 *No será quebrantado...* se refiere a Ex 12,46 (= Núm 9,12), que trata del cordero pascual, y al Sal 33,21, donde se habla de la providencia que Dios tiene sobre el justo. Aunque la forma pasiva se asemeja más con el salmo, Juan piensa en Exodo, por la semejanza del cordero pascual con Cristo. El cordero pascual era también una oblación (Núm 9,12), por eso debía ofrecerse íntegro (cf. 1,29; 1 Cor 5,7). Esta providencia de Dios sobre el cuerpo muerto de Jesús confirma la realidad y aceptación de su sacrificio.

37 *Verán... traspasaron.* Juan cita Zac 12,10 según el TM, que lee *dakaru,* Vg *transfixerunt* (Vaccari). Tres ideas distinguen esta profecía de Zacarías: *a)* la efusión del espíritu divino, que lleva al arrepentimiento a los que han matado al Mesías; *b)* la muerte del Mesías traspasado y cuya contemplación mueve a dolor los corazones; *c)* el nacimiento de una fuente divina para la purificación de los pecados [27]. Juan presenta la profecía como realizada. *Verán,* ὄψονται es la fórmula de la visión escatológica de Cristo glorificado. En Juan siempre el futuro designa una manifestación gloriosa de Cristo. Tiene sentido teológico. Se trata, pues, de una contemplación que reconoce la gloria de Cristo Salvador, obra del Espíritu, contemplación de fe y de amor. *Traspasaron,* aunque directamente se refiere a la herida del costado, pero en la profecía y mente de Juan abarca todo el hecho doloroso de la pasión y muerte de Jesús. Aquí se anuncia todo lo que va a ser para el mundo la contemplación del crucifijo [28].

[27] Cf. R. CRIADO, *La sagrada Pasión en los profetas* (Cádiz 1944) p.168-182; A. CONDAMÍN, *Le sens messianique de Zach 12,10:* RScR (1908) 52-6.

[28] Mateo usa el verbo ὁράω en futuro para la visión de Dios o de Cristo glorificado. En

38 Después de esto, José de Arimatea, que era discípulo de Jesús,
pero oculto por miedo de los judíos, pidió el cuerpo de Jesús. Pilato
accedió. Fue, pues, y quitó el cadáver. 39 Vino también Nicodemo, el
que antes había visitado de noche a Jesús. Traía una mezcla de mirra
y áloe, como cien libras. 40 Tomaron el cuerpo de Jesús y lo envolvie-
ron en lienzos con aromas, como es costumbre sepultar entre los
judíos. 41 En el sitio donde fue crucificado había un huerto, y en el
huerto un sepulcro nuevo, en el que aún no había sido colocado na-
die. 42 Allí colocaron a Jesús, a causa de la parasceve de los judíos,
porque el sepulcro estaba cerca.

La sepultura. 19,38-41

38 *José de Arimatea,* lugar de origen, que algunos identifican con Ramle, cerca de Jafa; más probablemente es Rentis, más al norte de Rama o Ramataim Sofim, patria de Samuel (1 Sam 1,1), no lejos de Ludd. José era miembro del sanedrín y rico, bueno y justo. *Discípulo:* en amplio sentido, aunque secreto (cf. 7,13; 9,22). El Pseudo-Pedro añade que era amigo de Pilato y del Señor. Mc 15,43 dice que se presentó a Pilato con valor. *El cuerpo,* σῶμα, Juan lo usa sólo en el sentido de cadáver y para el cuerpo vivo emplea σάρξ. *Fue,* la mayor parte de los manuscritos ponen el singular en lugar del plural *fueron* aplicado a los acompañantes de José. *Quitó,* en plural los mismos manuscritos de antes. Bajó de la cruz. Tal vez el plural se justifique porque Juan ha querido incluir a Nicodemo, mencionado en el v.39.

39 *Mirra,* resina olorosa. *Aloe,* madera olorosa. *Cien libras,* 32,700 kilos. La libra griega = 327,5 gramos. Se trata de una mezcla contra el mal olor del cadáver, no contra la corrupción.

40 *Tomaron,* José y Nicodemo. *En lienzos:* A. Vaccari distingue tres clases de lienzos: sudario, vendas, sábana. El sudario y la sábana está expresamente en los evangelios; las vendas se deduce de Juan 11,44. El término aquí usado es general, lienzo, y se aplica a las tres cosas [29]. *Aromas,* mirra y áloe (v.39). *Como es costumbre...* esta observación de Juan prueba que escribe para lectores extraños al judaísmo.

41 *Un huerto,* dato exclusivo de Juan. *Había,* imperfecto, porque se refiere a una cosa que ya no existe, cuando Juan escribe, o porque relata un recuerdo pasado de su juventud. Fue providencial que el sepulcro fuera nuevo para el cuerpo virginal de Jesús. Juan y Lucas han conservado este detalle de que nadie lo había usado.

42 *La parasceve de los judíos,* tanto el artículo como el genitivo «de los judíos» indica que Juan, más que en el viernes como viernes, que es lo que significa parasceve, piensa en la preparación de la Pascua. *Parasceve* tiene, pues, un sentido general de preparación más que el particular de día sexto de la semana.

Juan el perfecto sirve para expresar la visión de Dios (1,18; 5,27; 6,46; 14,7.9) o la visión que Cristo tiene del Padre (3,11.32; 8,38).

29 Cf. A. Vaccari: MisBU p.375-386; F.-M. Braun, *Le Linceul de Turin et l'Evangile de St. Jean:* NRTh 66 (1939) 900-35.1025-46; 67 (1940) 322-24; P. Savio, *Ricerche storiche sulla Santa Sindone* (Torino 1957); M. Balagué, *Una de las reliquias más interesantes de la Pasión:* CultB 18 (1961) 358-62; J. Delorme: AmiCl 72 (1962) 46.

20 1 El primer día de la semana va María Magdalena al sepulcro
temprano, cuando aún había tinieblas, y ve quitada del sepulcro la

---

CAPITULO 20

Este capítulo puede dividirse en las siguientes partes: 1.ª Visita de Pedro y Juan al santo sepulcro (v.1-10). 2.ª Aparición a María Magdalena (11-18). 3.ª Aparición a los discípulos (19-23). 4.ª Aparición a Tomás (24-29). 5.ª Primer epílogo (30-31). La aparición a Tomás sucede en la octava; los demás sucesos pertenecen al mismo día de la resurrección. El capítulo tiene suma importancia para la historicidad de la resurrección. Ni Pedro, ni Juan, ni Magdalena, ni Tomás piensan en la resurrección. Su psicología es contraria a ella. La resurrección se les impone desde fuera, por la fuerza de los hechos. La aparición a los discípulos tiene importancia sacramental, porque en ella se les confiere el poder de perdonar los pecados. El epílogo nos muestra el fin del evangelio y su carácter de selección.

Pedro y Juan van al sepulcro. 20,1-10

Pedro y Juan van al sepulcro para ver si es verdad la noticia que les ha traído Magdalena. Ella explicaba el sepulcro vacío por un robo. Pedro y Juan observan un dato importante, que no favorece la interpretación de Magdalena: los ladrones no se han llevado las mortajas. El sudario está separado de los otros lienzos. Juan cree en la resurrección.

1 *El primer día*, el día siguiente al sábado, que entre nosotros se llama domingo, como recuerdo del Señor resucitado. *De la semana*, τῶν σαββάτων, con sentido general de semana y no particular de sábado. *María Magdalena*. Juan sólo nombra a ella, porque fue la primera que vio a Jesús y la que provocó la visita de los dos discípulos. De las otras calla, porque no intervienen en los hechos que él cuenta. Mt 28,1 habla de «la otra María»; Mc 16,1 menciona también a «María de Santiago y Salomé». Lc 24,10, a «Juana y las demás compañeras» de Magdalena. Es decir, que con Magdalena van las otras piadosas mujeres, pero todos ponen a Magdalena como personaje principal y activo. La intención es la de embalsamar el cadáver. Ni piensan en que se van a encontrar con el sepulcro vacío. El embalsamamiento del viernes había sido precipitado porque urgía el descanso del sábado. *Temprano*, coinciden todos los evangelios. Las mujeres saben que el sepulcro estaba cerrado con una gran piedra; su preocupación era cómo ellas la podrían hacer girar. No saben nada de los guardas, pues esto no les preocupa. *Ve quitada*. En otra sepultura también hubiera extrañado esta circunstancia y se hubiera pensado en un despojo. Mucho más en la de Jesús, que tenía tantos enemigos. En el plano humano fue razonable la interpretación de Magdalena.

piedra. 2 Corre, pues, y va a Simón Pedro y al otro discípulo a quien
amaba Jesús, y les dice: «Han robado al Señor del sepulcro y no sa-
bemos dónde lo han puesto». 3 Salió, pues, Pedro y el otro discípulo
e iban al sepulcro. 4 Corrían los dos juntos, pero el otro discípulo
corrió más que Pedro y llegó primero al sepulcro. 5 Se inclinó y vio

---

2 La reacción de Magdalena fue instantánea y propia de su psicología vehemente y enamorada. *Corre, pues,* como reacción a la anormalidad de la piedra rodada. *Y va a Simón...* era muy razonable que fuera a los dos discípulos más importantes y amantes de Jesús. En todo esto Magdalena obra muy razonable y urgentemente, como pedía lo imprevisto del caso y el amor al cadáver, muy arraigado entre los judíos. *Han robado...* así lo supone razonablemente, discurriendo humanamente. La hipótesis de la resurrección sólo entraba en el plano sobrenatural, y no se le ocurre ni a las mujeres ni a los hombres. *No sabemos,* contrasta este plural con los singulares *(va, ve, corre, dice)* hasta ahora usados. Es un eco de que Magdalena no ha ido sola y de la fidelidad de Juan al relatar las palabras de sus personajes. Aunque Magdalena por su vehemencia ha corrido, separándose de sus compañeras, el mensaje, para mayor fuerza, lo da en nombre de todas. Este es el primer mensaje que llega a los discípulos en la mañana del domingo: el sepulcro vacío. Lo trae Magdalena sola. La Providencia irá preparando a los discípulos para la aparición del propio Jesús. Vivían en una psicología ajena a la resurrección y, poco a poco, pero de fuera a dentro, se van preparando a admitirla. *Dónde lo han puesto.* Es la segunda nota del mensaje: *a)* lo han robado, *b)* no sabemos dónde está. La piedad era una gran virtud de los judíos. El cadáver se respetaba y guardaba como un tesoro. El amor por Jesús era lo único que podía hacer ya por él. Por esto había que rescatar el cadáver y guardarlo bien. Magdalena pide ayuda a los dos discípulos.

3 Pedro y Juan amaban ardientemente a Jesús. Magdalena lo sabía. Ha discurrido muy bien al avisarles a ellos primeramente, porque eran los que mejor podían reaccionar en favor del rescate del cadáver. En los v.1-2 Juan emplea el presente histórico, ahora el aoristo *salió, corrió, llegó.* Dignos de notarse los dos imperfectos, que indican una acción continuada y viva: *iban, corrían* (= corriendo) (v.4).

4 La prisa de los discípulos revela su interés. La circunstancia de que Juan corriera más que Pedro es natural y rasgo de historicidad y de que narra un actor.

5 *Se inclinó* por debajo de la abertura que comunicaba directamente con la cámara mortuoria, a cuya derecha había un banco excavado en la piedra y donde había descansado el cadáver. Este rasgo es psicológico y verosímil, dado el interés que el mensaje del despojo les había causado. *Vio en el suelo,* por oposición al banco alto en que había descansado el cadáver. *Los lienzos* con sentido general, que abarca el sudario, la sábana y las vendas. *Vio,* βλέπει, mirada de observación reflexiva, por lo anormal y

en el suelo los lienzos; sin embargo, no entró. 6 Llegó después Pedro,
que le seguía, y entró en el sepulcro, y vio los lienzos en el suelo. 7 Y el
sudario que había estado sobre su cabeza no estaba con los lienzos,
sino aparte, plegado en otro sitio. 8 Entonces también entró el otro
discípulo, que había llegado primero, y vió y creyó. 9 Todavía no co-
nocían la Escritura: «Era necesario que resucitase de entre los muer-
tos». 10 Los discípulos entonces se volvieron a su casa.

---

significativo del hecho. *No entró,* esta circunstancia contada por el anciano Juan indica su respeto a Pedro. En un hecho de tan profunda significación, como era ser testigo de la resurrección, Juan quiere que Pedro sea el primero en verificarlo. Late aquí la conciencia que Juan tiene sobre el primado de Pedro.

6 La importancia que Juan da al hecho de que los lienzos estén en el suelo se confirma con el testimonio de Pedro. El también *vio los lienzos en el suelo.*

7 La circunstancia particular del *sudario* confirma a Juan en la explicación que él da de este hecho. El sudario servía para envolver la cabeza (cf. 11,44). El sudario no estaba con la sábana ni las vendas. Estaba *aparte, plegado.* Estas circunstancias excluyen un robo interesado y precipitado. Juan empieza a orientarse hacia el hecho de la resurrección, que la Escritura y Jesús habían anunciado.

8 Después de Pedro entra Juan. No es claro si Juan esperó a que saliera Pedro o si entró estando todavía él dentro. *Vio* no a Jesús resucitado, sino el hecho del sepulcro vacío y, sobre todo, los lienzos que habían cubierto el cadáver y que han sido abandonados, como cosa superflua para un cuerpo resucitado. Juan pensaría en la orden que Jesús dio para que quitaran a Lázaro resucitado los lienzos mortuorios. Jesús había dejado los despojos de la muerte. *Y creyó,* así absolutamente, sin término, en Juan se refiere a la fe en Cristo. Aquí, por las circunstancias, la fe mira al hecho de la resurrección [1].

9 *Todavía no conocían,* no habían penetrado bien, no estaban persuadidos. Los verbos en Juan es frecuente que tengan este sentido de intensidad y perfección, de progreso en la acción que expresan. Nótese la antítesis entre la fe (en singular, propia de Juan) y la ignorancia (en plural, común a los dos). El adverbio *todavía* indica que después conocerán. Es más, Juan empieza a conocer ya desde ahora, reflexionando sobre el hecho de los lienzos abandonados. *La Escritura* en aquellos pasajes que anuncia la resurrección del Mesías. La Escritura tiene que cumplirse siempre, según Juan. Por esto, porque la Escritura había anunciado la resurrección: *era necesario* que resucitase...

10 *A su casa,* πρὸς ἑαυτούς, a donde habitaban (cf. 19,27). Se trata del cenáculo probablemente. La tarde del domingo todos estarán juntos en un mismo lugar (v.19).

1 Cf. O. Cullmann, *La vie de Jésus, objet de la vue et de la foi d'après le IV évangile:* MelG p.52-61; G. de Rosa, *Intorno alla così detta «Prova fisica della Resurrezione di Gesù» (Jn 20,1-10):* DivTh 55 (1952) 425-34; P. Benoit, *Marie-Madaleine et les disciples au Tombeau selon Joh. 20,1-18:* BZNTW 26 (1960) 141-52; B. Lindars, *The Composition of John XX:* NTSt 7 (1960-1) 142-48.

[11] María estaba fuera, llorando junto al sepulcro. Estando así llo-
rando, se inclinó hacia el sepulcro, [12] y vio dos ángeles vestidos de blan-
co sentados donde había estado el cuerpo de Jesús: uno a la cabecera
y otro a los pies. [13] Y le dijeron: «Mujer, ¿por qué lloras?» Ella les res-
ponde: «Porque han llevado a mi Señor y no sé dónde lo han puesto».

Aparición a María Magdalena. 20,11-18

Después de comunicar la noticia del sepulcro vacío, Magdalena vuelve al sepulcro. Se explica que volviera, porque estaba bajo la idea de que han robado a su Señor. Las compañeras, a las cuales dejó en el sepulcro, han visto los ángeles y han oído de ellos que el Señor vive y ha resucitado. Se han ido a los discípulos cumpliendo una orden de los ángeles para anunciar que Jesús había resucitado. Hasta que Magdalena ve a Jesús y va con este mensaje a los discípulos (v.18), han llegado a los discípulos los siguientes mensajes: 1.º Que han robado al Señor y no sabemos dónde lo han puesto (Jn 20,2). 2.º Hemos visto ángeles, que dicen que vive. Así las compañeras de Magdalena (Lc 24,23). 3.º Mensaje de Pedro y Juan, confirmando el hecho del sepulcro vacío (Lc 24,24). Estos tres primeros mensajes los han alcanzado los dos de Emaús, antes de marcharse (Lc 24,22-24). En cambio, no han alcanzado la noticia bomba, «Yo he visto al Señor» (Jn 20,18) de María Magdalena, porque no la mencionan, como la hubieran mencionado de haberla conocido, pues era la más importante. Aunque algunos autores hacen volver al sepulcro a las compañeras de Magdalena, nosotros nos resistimos a ello, porque su psicología, después de saber por los ángeles que Jesús había resucitado, no era la de Magdalena, que nada sabía de la resurrección y seguía con la idea de que habían robado a su Señor.

11 *Estaba fuera:* María ha vuelto al sepulcro después de avisar a Pedro y a Juan del sepulcro vacío. Psicológicamente se explica que volviera para enterarse de lo que había pasado con el cadáver y darle una sepultura digna. De las otras mujeres ningún evangelista dice que volvieran y tampoco se explica, después que saben que ha resucitado. *Llorando:* Se explica que llorara, porque cree que han profanado el cadáver de su Señor. *Junto al sepulcro:* también se explica que se coloque allí, por la relación que tiene con el cadáver de su Señor, que es lo que busca y motiva sus lágrimas. *Se inclinó,* como Juan (v.5) para poder ver el interior.

12 *Y vio,* lit. «y ve». Presente histórico. *Dos ángeles,* probablemente los mismos que habían visto antes sus compañeras (Lc 24,4), aunque esta visión es diferente de la que recuerdan los tres sinópticos. A la de éstos no estuvo presente Magdalena y a la de Juan está sola Magdalena.

Los ángeles que ve Magdalena están sentados sobre el banco de piedra en que había estado el cadáver, cada uno en un extremo, como haciendo la guardia y como testigos de la resurrección.

13 *Mujer.* Título de respeto (cf. 2,5). *A mi Señor,* el substantivo indica el respeto que tenía Magdalena a Jesús y el adjetivo, el

14 **Al decir esto, se volvió hacia atrás y vio a Jesús de pie. Pero no sabía**
que era Jesús. 15 **Dícele Jesús: «Mujer, ¿por qué lloras? ¿A quién**
buscas?» Ella, creyendo que era el jardinero, le dice: «Señor, si tú lo
has llevado, dime dónde lo has puesto y yo lo cogeré». 16 **Jesús le res-**
ponde: «¡María!» Ella se vuelve y dice en arameo: «¡Rabbuni!», que
quiere decir: «Maestro». 17 **Jesús le responde: «Deja de tocarme y,**

---

cariño que le profesaba. Jesús era todo para ella aun después de muerto. El motivo de sus lágrimas era doble: *a)* Han robado. Profanación. *b)* No sé dónde lo han puesto. Así no podía estar junto a él y rendirle el homenaje de sus lágrimas y compañía. Todavía se ven en Jerusalén grupos de mujeres que van a llorar junto a la tumba de los seres queridos.

14 *Al decir esto se volvió...* La aparición de los ángeles ha tenido lugar dentro de la cámara funeraria, la de Jesús fuera. Por esto Magdalena lo ve cuando se vuelve de espaldas al sepulcro. Probablemente el sepulcro de Jesús tenía una antecámara, que es donde tiene lugar la nueva escena. ¿Por qué se ha vuelto Magdalena, dando tan poca importancia a los dos ángeles que están dentro? Se explica por su propia psicología de amor inquisitivo. Tal vez ha oído algún ruido detrás de sí. *Vio a Jesús* con los ojos corporales, sin reconocerlo. Así lo verán los dos de Emaús (Lc 24,16).

15 Magdalena sigue llorando y en ademán de buscar. La pregunta de Jesús responde a esta doble actitud: *por qué lloras, a quién buscas.* El amor y la preocupación de Magdalena la saca de la realidad, como se ve: *a)* En la idea que se forma de la nueva visión. Es razonable que en el jardín estuviera el jardinero, pero que confundiera a Jesús con el jardinero se explica menos. *b)* La respuesta al jardinero tampoco se apoya en la realidad. No es probable que Magdalena pudiera cargar con el cadáver, como ella piensa *(yo lo cogeré)*, ni que el jardinero se lo permitiera, dado que le dijera dónde lo había puesto.

16 Probablemente María ha vuelto a mirar hacia el sepulcro después de responder al jardinero, no dándole importancia, como tampoco se la había dado a los ángeles. Así se explica que cuando Jesús pronuncia su nombre: *¡María!*, ella *se vuelve* hacia él. ¿Qué sintió María en su interior al oírse llamar por su nombre de labios de Jesús? Luz y alegría, que secó sus lágrimas y abrió su inteligencia. Como Jesús entrará en el cenáculo, estando las puertas cerradas, con pleno señorío, así ahora entra en Magdalena. Al tono y pronunciación del nombre debió de acompañar la gracia interior. Solamente así se explica el cambio tan repentino y radical. *Rabbuni* significa «mi Maestro». Se da también en Mc 10,51. El significado práctico se diferencia poco del simple Rabbi. El sufijo pronominal no añade fuerza práctica ninguna. Por esto Juan dice que significa simplemente: *Maestro*, y no Maestro *mío*.

17 La respuesta de Jesús es *crux interpretum.* Se ha escrito mucho sobre ella [2]. Nuestra traducción recoge ya una exégesis par-

[2] Cf. K. Kastner, *Noli me tangere:* BZ 13 (1915) 344-53; K. Roesch, *Hat der Auferstandene Maria Magdalena die Beruerung seines Leibes verwehrt?:* ib. 14 (1917) 333-37; B. Haen-

ticular, tanto en el sentido del *noli me tangere*, como en el de la razón adjunta, «porque todavía no he subido a mi Padre». Hoy se da por adquirido que el sentido del *noli me tangere* no es el que presenta la traducción latina, como si Jesús no se hubiera dejado tocar de Magdalena. Por esto los autores antiguos encontraban dificultad en armonizar a Juan con Mt 28,9. En ambas narraciones Jesús se deja tocar. ἅπτομαι significa más que tocar: coger, retener cogiendo. Esto supone que María se ha echado a los pies de Jesús y lo ha abrazado, como dice Mateo. Μή μου ἅπτου, en presente, prohibe continuar una acción *empezada*.

La dificultad principal está en la razón que da Jesús: «*porque* todavía no he subido a mi Padre». La exégesis más aceptable es la de Joüon. Para no violentar el texto, la adversativa δὲ, que nosotros traducimos por *y*, se debe unir con *ve*. No se opone a «deja de tocarme», sino a *ve*. Jesús pide a María que deje de tocarlo, porque ahora debe ir a comunicar a los discípulos su próxima ascensión. La razón «porque todavía no he subido a mi Padre» es como un paréntesis que directamente explica el mensaje de Jesús e indirectamente la misión que le confía. Nótese el estilo propio de Juan. El mensaje no versa explícitamente sobre la resurrección, sino sobre la ascensión, interpretando anticipadamente los hechos que van a suceder y que él luego no contará, porque lo cuentan los sinópticos. La resurrección va incluida en la ascensión y ésta prueba claramente la naturaleza divina de Jesús, su origen celestial y el nuevo estado en que se ha colocado la humanidad. Las relaciones de Jesús con los suyos no serán sensiblemente las mismas que hasta ahora, porque Jesús se va a colocar en el plano de lo divino y trascendente junto al Padre, mientras que los discípulos seguirán en el mundo. *Todavía no he subido al Padre*. Esta frase es decisiva para los que adelantan la ascensión al día mismo de la resurrección. Jesús resucitado dice que todavía no ha subido. ἀναβαίνω es el verbo clásico para el hecho de la ascensión. No se refiere nunca a la crucifixión, sino a la ascensión [3]. *Mis hermanos*. Nunca da Jesús en Juan este nombre a sus discípulos. Tampoco en Juan Jesús ha dicho que los hombres son hijos de Dios; cuando sale son palabras del evangelista; tampoco en Juan Jesús dice que Dios es Padre de los hombres. En el Sal 21,23 el Mesías llama a los hombres «sus hermanos». Se trata, pues, de un título real y nuevo que Jesús, después de la resurrección, da a los discípulos elevados ya al plano de lo sobrenatural. Así se explica que, desde que la redención se ha consumado, los hombres puedan decir con título nuevo que Dios es *su* Dios y *su* Padre. Jesús, como unigénito en sentido propio, queda siempre en un plano particular.

DER: ib. 11 (1913) 173-7; P. JOÜON: RScR 18 (1928) 501-502; V. LARRAÑAGA, *L'Ascension* (Roma 1938) p.479-87, edic. española (Madrid 1943) vol.2 p.142-53; S. SPICQ, *Noli me tangere*: RevScPhTh 32 (1948) 226-7; F. M. CATHERINET, *Note sur un verset de St. Jean 20,17*: MemCh p.51-59; M. MIGUENS, *Nota exegética a Jn 20,17*: StBFLA 7 (1956-7) 221-31; W. GRUNDMANN, *Zur Rede vom Vater im Johannes-Evangelium. Eine Redaktions und Bekenntnisgeschichtliche Untersuchung zu Joh. 20,17 und seiner Vorbereitung*: ZNTW 52 (1961) 213-30.

[3] Cf. V. LARRAÑAGA, o.c., p.361.

porque todavía no he subido al Padre, ve a mis hermanos y diles: Subo a mi Padre y a vuestro Padre; a mi Dios y a vuestro Dios».
18 María la Magdalena fue a anunciar a los discípulos que «he visto al Señor» y las cosas que le dijo.

---

18 Nótese con Toledo el empleo del estilo directo: «*he visto* al Señor» y del indirecto: «las cosas que le *dijo*». Juan ha querido conservar en su forma histórica y directa lo más importante y propio del mensaje de Magdalena: «he visto al Señor». Ante la incredulidad de los discípulos, María repetiría muchas veces que ella había visto al Señor. Este empleo de la primera persona y del singular comparado con el primer mensaje plural (v.3) de la misma Magdalena, puede ser un indicio de que ella ha sido la única vidente.

Excursus 19.—Orden de los sucesos en la mañana del domingo

La aparente contradicción de los evangelistas en la narración de los sucesos de la mañana del domingo se puede hoy explicar de una manera positiva y satisfactoria, si se tienen presentes los métodos literarios propios de cada evangelista, sobre todo los de Juan y Mateo. El primero es muy concreto y detallista, el segundo muy general y sintético [4].

1. La mañana del domingo, muy temprano, apenas ha terminado el descanso sabático, María Magdalena, como personaje central en las cuatro narraciones, va al sepulcro acompañada de otras mujeres (Jn 20,1; Mt 28,1; Mc 16,1; Lc 24,1.10).

2. María Magdalena se separa del grupo general de mujeres, apenas ve que la piedra está removida, y corre a dar la noticia a Pedro y Juan (Jn 20,2).

3. Estando ausente Magdalena, tiene lugar la aparición de dos ángeles (Lc 24,4) que anuncian a las mujeres la resurrección y les encargan lleven el mensaje a los discípulos (Mt 28,6-7; Mc 16,6-7; Lc 24,5-7).

4. Cumpliendo la orden de los ángeles, las mujeres van a los discípulos a dar la noticia de que el Señor había resucitado (Mt 28,8; Mc 16,8; Lc 24, 9-11). Estas mujeres no vuelven ya al sepulcro, porque los evangelios no lo dicen y porque sabían que Jesús resucitado no estaba en él.

5. Antes del mensaje de las mujeres sobre el hecho de la resurrección, había llegado el de Magdalena sobre el robo del cadáver. Con este motivo van Pedro y Juan al sepulcro. Vuelven a los discípulos, confirmando el mensaje de las mujeres sobre el sepulcro vacío (Jn 20,3-10; Lc 24,12).

6. Magdalena, con la idea de que habían robado al Señor, se vuelve al sepulcro para buscarlo. Se le aparece Jesús y vuelve a los discípulos diciendo que ha visto al Señor (Jn 20,11-18). Es la primera en ver al resucitado (Mc 16,9). Mt 28,9-10 se refiere a esta misma aparición de Magdalena, que cuenta genéricamente, aplicando literariamente, en virtud del plural de categoría, a la bina de mujeres, lo que corresponde a las dos, sin distinguir lo propio de cada una: las mujeres vieron y oyeron a los ángeles, las mujeres

[4] Cf. E. Levesque, *Quelques procédés littéraires de saint Mt.*: RB 13 (1916) 5-22; *Nos quatre Evangiles* 318-25; U. Holzmeister, *De plurali categoriae in N. T. et a patribus adhibito*: B 14 (1933) 68-95; Id., *Numquid relationes de resurrectione Dni. sibi contradicunt?*: VD 7 (1927) 119-23; J. Leal, *Las apariciones a María Magdalena en la exégesis postridentina*: AGT 9 (1946) 5-52; *San Mateo y la aparición de Cristo a María Magdalena*: EstB 7 (1948) 5-28; *Ex Mt 28,9-10 Maria Magdalena certo vidit Iesum redivivum*: VD 26 (1948) 207-13; *Las apariciones de Jesús en el domingo de Resurrección*: SalT 38 (1950) 662-70. Para los problemas teológicos y algunos bíblicos de la resurrección, cf. *Christus victor mortis*: Greg 39,2 (1958) 203-524.

19 **Aquel día, el primero de la semana, siendo ya tarde y estando cerradas las puertas donde estaban los discípulos por miedo a los ju-**

vieron y oyeron a Jesús. En su narración se pierde la línea individual y la línea cronológica. Forma un único sujeto literariamente indiviso con las dos mujeres y a él atribuye literariamente lo propio de cada una. Así resulta que en su narración está presente Magdalena en la aparición y mensaje del ángel sobre la resurrección (28,5-7) y «la otra María» está presente en la aparición de Jesús a Magdalena, como si tuviera lugar inmediatamente después de la del ángel y antes de que fueran a los discípulos (28,9-10). Esto no es más que perspectiva literaria, debida a una narración genérica y a grandes pinceladas, donde se pierden los contornos temporales y personales.

7. A los discípulos han ido llegando sucesivamente diversos mensajes, que los han preparado para la aparición misma de Jesús: *a)* el mensaje de Magdalena sobre el robo del cadáver; *b)* el mensaje de las otras mujeres sobre la aparición de los ángeles anunciadores del hecho de la resurrección; *c)* el mensaje de Pedro y de Juan, confirmando el de las mujeres. Los discípulos de Emaús se hacen eco de estos tres primeros mensajes y no del de la aparición de Jesús a Magdalena, que fue el cuarto (Lc 24,22-24). Esto prueba: 1.º, que los de Emaús han salido después de la vuelta de Pedro y de Juan y antes de la segunda vuelta de Magdalena; 2.º, que el mensaje de *la aparición de Jesús* no ha llegado al mismo tiempo que el de la aparición de los ángeles anunciadores de su resurrección, como pudiera parecer por Mt 28,9.

8. Durante el domingo se aparece a los de Emaús y a Pedro (Lc 24, 33-35; Mc 16,12-13). No es claro cuál de las dos apariciones sucedió primero. Al cenáculo llega primero la noticia de que Pedro ha visto también al Señor, pues, cuando llegan los de Emaús, se comentaba allí la aparición de Pedro (Lc 24,33-34).

9. Cuando al final del día se aparece a todos el propio Jesús (Mc 16,4; Lc 24,36-43; Jn 20,19-23), el pequeño rebaño estaba bien conmocionado con las diversas impresiones recibidas durante la jornada.

Así se fueron preparando providencialmente los ánimos al hecho cumbre de aquel domingo: la aparición del propio Jesús. Aunque temieron y dudaron al principio, al fin, todos creyeron en que Jesús había resucitado, y así se lo contaron a Tomás (20,25). La resurrección no la crearon los discípulos. Se les fue imponiendo poco a poco, desde fuera hacia dentro, como se impone la luz cuando hay ojos para ver.

Aparición a los discípulos. 20,19-23

Comparando esta narración con las dos paralelas de Marcos y Lucas, se nota que Juan omite varios detalles, porque los supone conocidos y porque sirven menos para el fin suyo, esencialmente teológico. Juan se complace contemplando la gloria de Jesús resucitado, que entra a los suyos, aun con las puertas cerradas, para alegrarlos. Pero, sobre todo, pretende iluminar la historia y la teología del perdón de los pecados, como se vive en la Iglesia de su tiempo.

19 La aparición tiene lugar de noche. Han vuelto los dos de Emaús. Probablemente después de las ocho p. m. Mc 16,14 dice que estaban a la mesa. Posiblemente en el mismo cenáculo (cf. Act 1, 13). Por Lc 24,33 sabemos que con los apóstoles estaban «sus com-

díos, se presentó Jesús en medio y les dijo: «Paz con vosotros».
20 Y dicho esto, les mostró las manos y el costado. Y los discípulos se alegraron con la vista del Señor.
21 Jesús les dijo de nuevo: «Paz con vosotros. Como el Padre me ha enviado, así yo os envío».
22 Dicho esto sopló

---

pañeros» y los dos de Emaús. Juan habla de *los discípulos*, que incluye a los apóstoles y a sus compañeros más íntimos (cf. 2,2). En los últimos capítulos «discípulos» es equivalente de «apóstoles». Aunque hubiera otros, Juan centra toda la importancia en torno a los apóstoles. *Por miedo...*, el rumor de la desaparición del cadáver había corrido y es natural que los judíos sospechasen de los discípulos y que éstos se defendiesen. El hecho de las puertas cerradas sirve para declarar el poder y gloria de Jesús resucitado. *En medio.* San Justino ve en este hecho la realización del Sal 21-22, citado por Hebr 2,12. *Paz a vosotros* es el saludo ordinario en Oriente. En el v.21 se repite solemnemente, antes de dar el Espíritu Santo, que es el don fundamental de la paz de Cristo.

20 *Les mostró las manos...* Este gesto se explica por la desconfianza primera de los discípulos, que creían ver un espíritu (Lc 24, 37). Juan omite lo que se refiere a la desconfianza y duda de los discípulos, porque va directamente a mostrar la gloria de Jesús y cómo cumple su promesa de que los volvería a ver y se alegrarían con su vista (16,22). *Del Señor.* Es la primera vez que Juan da por cuenta propia este título a Jesús, que refleja la denominación corriente en las iglesias de su tiempo. Aquí Juan piensa en su Maestro ya glorioso y no como andaba en la tierra, antes de su muerte. *Señor* es título de gloria. El que no use este título en el resto del libro prueba su conciencia y fidelidad de historiador.

21 *De nuevo*, cf. v.19. Esta repetición del saludo prueba que en labios de Jesús no era mero saludo, como la gente lo daba (14,27), sino don real y profundo, que explicará en el v.22. *Como el Padre...*, repetición de lo que había dicho en la oración sacerdotal (17,18). Esta misión esencialmente se refiere a los doce (Mc 3,14). El tema constante de Juan es que el Padre ha enviado a Cristo. Por esto él es el apóstol por antonomasia (Hebr 3,17). La misión de los discípulos por Cristo es proporcional y correlativa a la del Padre. Por esto dice que quien recibe a su enviado recibe a él, y quien recibe a él, recibe al Padre (13,20).

22 *Sopló*, como en Gén 2,7; Ez 37,9ss; Sab 15,11. Empieza la nueva creación sobrenatural: la vida eterna. El aliento de Jesús simboliza el Espíritu Santo, principio de la nueva vida (7,39). *Recibid el Espíritu Santo*, repetidas veces prometido en el discurso de despedida. Esta frase recurre varias veces en Act 8,15.17.19; 10,47. Siempre se trata de la persona divina, pero su manifestación y fuerza depende del contexto. Aquí se comunica para perdonar los pecados. El Espíritu en la Biblia aparece siempre como un principio dinámico y activo. Por el influjo que ejerce en la resurrección de Cristo y en la vida cristiana podemos decir que vivimos

y les dijo: «Recibid el Espíritu Santo. [23] A quienes perdonareis los pecados, les serán perdonados. A quienes los retuviereis, les serán retenidos».

[24] Tomás, uno de los doce, llamado Dídimo, no estaba con ellos cuando vino Jesús. [25] Y los otros discípulos le decían: «Hemos visto al

---

la era del Espíritu, la de su acción e influjo para actualizar la obra de Cristo [5].

23 *A quienes..., a quienes*, lit. «*si* a algunos perdonareis»... Ἄν se usa con frecuencia en lugar de ἐάν, condicional. Ἀφῆτε, en el sentido de perdonar los pecados aparece también en 1 Jn 2,12. En los sinópticos Jesús perdona los pecados. Aquí transmite el mismo poder suyo a los que previamente les ha dado el Espíritu. *Retuviereis:* κρατῆτε, no vuelve a salir en Juan. El paralelismo de las dos sentencias exige que perdonar y retener rijan el mismo complemento: los pecados. Limitar el poder del Espíritu que reciben los discípulos a la predicación del bautismo y remisión de los pecados es abiertamente contrario al texto y contexto. Nótese que la misión de los discípulos corre paralela con la de Jesús, que Jesús tenía verdadero poder para perdonar, que los discípulos reciben el Espíritu, principio dinámico, que los discípulos, en virtud de ese Espíritu, pueden perdonar y retener [6].

Aparición a Tomás. 20,24-29

Esta sección es peculiar de Juan, que se interesa particularmente por Tomás (cf. 11,16; 14,5). Puede haber influido la amistad con Tomás en la inserción del episodio, pero el motivo principal es teológico e íntimamente unido con el fin de todo el libro. Juan escribe para que crean los que no han visto. Y nada muestra tanto la importancia de la fe en el testimonio de los que han visto como el caso de Tomás y las palabras de Jesús que cierran la narración. El fin de esta narración particular está en el v.29. Por lo demás, el episodio sirve para contemplar la gloria de Jesús, que vuelve a entrar, estando nuevamente cerradas las puertas, conoce los secretos del corazón y los hechos a distancia y con sola su presencia transforma en adorador sincero al incrédulo pertinaz. Lo que no habían logrado todos los discípulos en una semana lo obtiene Jesús en un instante.

24 *Tomás, Dídimo*, cf. 11,16. *Uno de los doce*, aquí expresamente Juan piensa en los apóstoles. *No estaba con ellos*, con los doce, nombre de colegio y categoría. De hecho el domingo por la tarde sólo había diez, pues faltaban Tomás y Judas. Esto prueba que Juan pensaba en los doce en toda la narración anterior (19-23).

25 *Los otros discípulos*, los otros apóstoles. Compárese con el v.24. *Hemos visto*, en pretérito perfecto. Acción pasada que perdura en sus efectos. *Señor*, nombre de gloria.

[5] Cf. J. Goitia, *La noción dinámica del pneuma en los libros sagrados:* EstB 16 (1957) 156-7.
[6] Cf. H. Bruder, *Mt 16,19; 18,18 und Jn 20,22.23 in fruehchristlicher Auslegung:* ZKTh 34 (1910) 659-77.

**Señor». El les respondió: «Si no viere en sus manos la señal de los cla-
vos y no metiere mi dedo en la llaga de los clavos y mis manos en su
costado, no creeré». 26 Ocho días después se encontraban nuevamen-
te los discípulos dentro y Tomás con ellos. Estando cerradas las puer-
tas, llega Jesús, se pone en medio y dice: «Paz con vosotros». 27 Luego
dice a Tomás: «Mete tu dedo aquí y mira mis manos. Trae tu mano
y métela en mi costado. No seas incrédulo, sino fiel». 28 Tomás respon-**

---

25 *La señal*, τὸν τύπον. La Vg, con *g*, traduce por *fixuram*. Pero *b c d e* traducen por *figuram*. En la herida ha quedado señalada la forma de los clavos, que debían de ser grandes para que entrara el dedo de Tomás. Tomás exige *ver* con los ojos la herida de las manos y *tocar metiendo* el dedo en la misma herida. No se contenta aún: exige *meter* la mano en la herida del costado. No menciona las heridas de los pies. La condición, como probable, va en subjuntivo. La condicionada va también en subjuntivo precedido de la doble negación, οὐ μή enfática.

26 *Ocho días después*, el domingo siguiente al día de la resurrección. Jesús entra como la primera vez, se pone en el centro y repite el mismo saludo. Juan es constante en datar los acontecimientos (cf. 1,29).

27 Este verso revela el motivo central de la nueva aparición. Jesús ha aceptado el reto de Tomás, que pedía, en cuanto a las manos, *ver* y *tocar: Mete tu dedo y mira mis manos*. A la exigencia de meter sus manos en el costado Jesús responde: *Trae tu mano y métela en mi costado*. Este paralelismo perfecto entre lo que pedía Tomás y lo que Jesús concede es intencionado y debió de comentarse entre los discípulos. Juan ve en él la gloria de Jesús, que ha penetrado en el interior de Tomás y amablemente ha condescendido con él. Nótese la suavidad y eficacia con que cura al discípulo incrédulo. *No seas incrédulo*, es la única frase que suena a reprensión; μὴ γίνου, imperativo presente, que exhorta a no seguir en la acción empezada (cf. v.17).

28 Como Magdalena exclama « ¡Rabbuni!» cuando reconoce al Maestro, ahora Tomás exclama: *el Señor mío y el Dios mío*. El adjetivo posesivo expresa amor. El artículo está cargado de énfasis: mi único Señor y mi único Dios. Los dos substantivos están en nominativo. Ya en clásico se encuentra el nominativo con artículo en vez del vocativo. En el NT se debe al influjo semita. En hebreo el nominativo con artículo es el modo de expresar el vocativo. La exclamación equivale a una afirmación. La misma frase de Tomás se encuentra en el Sal 34,23: *expergiscere et evigila ad defensionem meam, Deus meus et Dominus meus, pro causa mea*! Los dos substantivos tienen el mismo contenido teológico y divino, expresión de la profunda fe de Tomás. En los evangelios no existe una frase más clara en favor de la divinidad de Jesús. El grano de trigo empieza a fructificar. Si esta explicación del vocativo se mantiene, el artículo pierde toda su fuerza enfática y al traducirlo se puede simplemente omitir: Dios mío y Señor mío. Lagrange cree que los dos substantivos están en nominativo y arguye de la terminación del *Kyrios*,

dió y le dijo: «El Señor mío y el Dios mío». [29] Jesús le respondió:
«Porque me has visto, has creído. Bienaventurados los que creyeron
sin haber visto».
[30] Jesús hizo en presencia de sus discípulos otros muchos milagros,
que no están escritos en este libro. [31] Estos se han escrito para que
creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y para que, creyendo,
tengáis vida en él.

---

que es nominativo, y si estuviera en vocativo sería: *Kyrie*, y cita Ap 11,17; 15,3. En este caso el artículo es enfático y Tomás afirma expresamente que Jesús es el Señor y el Dios [7].

29 *Me has visto*, en el sentido físico y material que exigía Tomás (v.25). A Tomás le ha rendido la vista de Jesús. No consta que lo tocara. Los otros discípulos también creyeron y se alegraron con la vista del Señor (v.20). Tomás podía haber creído por el testimonio de los otros condiscípulos, que lo habían visto antes. Pero ha exigido *ver* él también, antes de creer. Jesús le ha concedido lo que pedía, porque lo destinaba para *testigo* de su resurrección. Cuando Juan escribe, ha pasado la generación de los creyentes que habían visto al Señor. Por esto recuerda la bienaventuranza del Señor a favor de los que creen sin haber visto sensiblemente. La misma idea había repetido 1 Pe 1,8 y 2 Cor 5,7. La fe en sentido estricto se apoya en la palabra divina. San Gregorio dice: «Aliud vidit, aliud credidit... Hominem ergo vidit, et Deum confessus est... Quem carne non vidimus, mente retinemus» [8].

Primer epílogo. 20,30-31

Juan pensó en un principio terminar con estos versos. Más tarde juzgó oportuno añadir el c.21 para iluminar el primado de Pedro y de sus sucesores y disipar los rumores de inmortalidad que corrían sobre sí. Dos ideas fundamentales encierra este epílogo: *a)* El carácter selectivo de su libro. Juan no ha pretendido contar todos los milagros que Jesús hizo ante la vista de sus discípulos. Jesús hizo muchos. Juan ha recogido algunos. Ha seleccionado. *b)* Fin práctico y religioso del libro. La norma que ha presidido la selección de los milagros depende del fin que se ha propuesto. Este fin es doble: uno *inmediato, creer* que Jesús es el Cristo y el Hijo de Dios. Otro *mediato, vivir* en Cristo. Por los milagros se llega a la fe; por la fe a la vida en Cristo.

Creer tiene sentido progresivo. La fe, como todo acto vital, es susceptible de desarrollo. Nótese que la fe es conocer y amar, y en esta actividad existe un campo ilimitado. Cada día podemos conocer y amar más a Cristo. El objeto de la fe es *Jesús*, el hombre real, histórico, como *Cristo* o Mesías y enviado oficial de Dios y como *Hijo de Dios*, en sentido propio y auténtico, como se desprende de

[7] Cf. F. M. Abel, *Grammaire du Grec Biblique* n.42g p.167, considera el *Kyrios* de Jn 20,28 como vocativo. Zerwick *(Analysis Philologica N. T.)* admite como probables el vocativo y el nominativo exclamativo.
[8] *Homil.* 20 *in Evang.*: ML 76,1202.

todo el libro. *Vida* tiene el sentido sobrenatural que tiene en el resto del libro, sentido amplio y complejo, presente y futuro. La vida también se desarrolla y crece. Los lectores del libro ya la poseen, pero pueden ir creciendo, como todo organismo vivo (cf. 1 Jn 3,2). *En él*, lit. «en su nombre». El nombre en hebreo responde a la persona y suple a nuestro pronombre personal. Nosotros deshacemos el hebraísmo. La vida del creyente es obra de Cristo, se da en él y por él. La preposición tiene, pues, un doble sentido local o de medio (en él) y de causa o principio (por él). El sarmiento crece y vive en la vid y por la vid.

CAPITULO 21

El primer problema que presenta este capítulo es el de su *autenticidad*. Ya Maldonado en 20,30 dice que *leves quosdam homines* la negaban. Hoy la niegan muchos críticos racionalistas y aun algunos católicos la ponen en duda [1]. La crítica externa, que es argumento esencial, está totalmente a favor de la autenticidad, con todos los manuscritos unciales y minúsculos, con todas las versiones y los Padres más antiguos, como Clemente de A., Orígenes, Tertuliano, Cipriano, Agustín, Ambrosio... El P^{66} tiene algunos fragmentos [2]. Los argumentos en contra son de orden interno: la cláusula final (20,30-31), algunas palabras nuevas, la mención de los hijos del Zebedeo (v.2), la posibilidad de que Juan hubiera muerto cuando se escribe este capítulo (v.23). Sin embargo, las razones internas en contra no son más que las razones internas a favor. Para muchos autores, incluso superan las razones internas a favor: identidad doctrinal y de estilo. El v.24 se puede aplicar lo mismo a los veinte capítulos anteriores. Los v.20-23 suponen que Juan vive todavía. Aunque existe la mención expresa de los hijos del Zebedeo, el discípulo amado sigue anónimo, como en todo el resto del evangelio. Lo más probable es que Juan mismo escribió este c.21 y lo incorporó al resto del libro muy pronto, antes de que hubiera corrido mucho, aunque su primera intención fuera acabar con 20,30.31. Se puede considerar como apéndice del mismo autor [3]. Aun 21,24 es obra de Juan, tanto por su forma interna como por su estilo y palabras. Más dificultad presenta el v.25, aunque no se puede afirmar que no sea del mismo autor [4].

[1] Cf. A. WIKENHAUSER in h.l.; E. BOISMARD, *Le chap. 21 de St. Jean. Essai de critique littéraire:* RB 47 (1947) 473-501.

[2] *Papyrus Bodmer II. Supplément. Évangile de Jean chap. 14,21* (Cologny-Genève 1958).

[3] Cf. HOEPFL-GUT-METZINGER, *Introductio in N. T.* n.269-70; F. SEGARRA, *La doble conclusión del ev. de San Juan:* EstE 9 (1930) 32-47; L. VAGANAY, *La finale du IV évang.:* RB 45 (1936) 512-28. CASSIAN, *John XXI:* NTSt 3 (1956-7) 132-136, es convencido partidario de la autenticidad. P. PARKER, *Two Editions of John:* JBLit 75 (1956) 303-14, considera 21 como añadido por el propio evangelista. Recientemente J. DE SAVIGNAC, *Papyrus Bodmer II:* Scr 14 (1960) 335-38, defiende que todo el c.21 es de otra mano. Insiste en la semejanza con la narración de la pesca milagrosa en Lc 5,1-11, que confirma P^{66}. En todo Juan hay muchas palabras que provienen de Lucas. Pero esto no prueba que Jn 21 no sea del mismo autor que el resto del libro.

[4] Así VAGANAY, art.cit. La razón para negar a Juan el v.25 es que falta en el códice S. L. G. DA FONSECA ha demostrado lo contrario, *De clausula IV evangelii in codice Sinaitico:* VD 18 (1938) 63-64. Para C. H. DODD, *Note on John 21,24:* JThSt (1953-4) 212-13, el v.24 se une con el v.23.

Más interesante es el sentido espiritual de la narración. La pesca milagrosa es un hecho histórico, que puede tener su sentido espiritual. Más que como una acción de Cristo, se considera como un acto de los discípulos, que representan a toda la Iglesia y cuyo apostolado es fructuoso, porque está presente con ellos el Maestro (cf. 15,7).

La comida que sigue a la pesca y que preside el propio Señor, no es un banquete eucarístico ni un símbolo de la eucaristía. Lagrange la considera como una prueba más de la presencia y asistencia de Cristo: «Jesús estará siempre presente con sus discípulos de un modo invisible. Ahora les da una prueba visible. Han trabajado, siguiendo sus indicaciones. Se han dado prisa para unirse con él y él les invita a comer de lo que él mismo les ha preparado».

La colación del primado como respuesta a la triple protestación de amor que hace Pedro corresponde a la promesa hecha en Cesarea (Mt 16,13-19). En los dos casos Jesús interpela a Pedro con el mismo nombre de «Simón, hijo de Juan». La historia de Juan completa la de Mateo. En Juan Jesús se presenta a sí mismo como el único pastor del único rebaño, ahora aquí, cuando está para marcharse, confía todo el rebaño a Simón Pedro.

La profecía del martirio de Pedro corresponde a la profecía sobre la pasión de Mt 16,21-28.

El destino del discípulo amado tiene su equivalente en Mc 9,1; Lc 9,27.

La división interna del c.21 se conforma a las demás narraciones de Juan. Hay una primera parte narrativa (v.1-14). Luego sigue un diálogo con Pedro, que da la parte doctrinal sobre el primado (v.15-17) y sobre la suerte de Pedro y del discípulo amado (v.18-23). El epílogo se asemeja en parte a 19,35, pues tiende a corroborar el testimonio de Juan, y en parte a 20,30, repitiendo nuevamente el carácter selectivo del libro (v.24-25). La narración de la pesca milagrosa y la colación del primado son el eje del capítulo y están entre sí muy relacionadas, como ocurre con la primera multiplicación de los panes (6,1-21) y el discurso sobre el pan de la vida (6,22-71). Los milagros en Juan son verdaderas palabras o testimonio, que revela el mensaje y la obra de Cristo [5].

La pesca milagrosa. 21,1-14

La narración se une con 20,29 sin tener cuenta con el epílogo (20,30-31). Desde muy antiguo se localiza la escena en la ribera occidental, en la ensenada de Heptapegon, siete fuentes, que men-

[5] Cf. A. Médébielle, *Eglise, Primauté de Pierre, Jn 21,15-19:* DBS (1932) 590-6; P. Gaechter, *Das Dreifache «Weide meine Laemmer»:* ZKTh 69 (1947) 328-44; Cassien, *Saint Pierre et l'Eglise dans le N. T.:* Ist 2 (1955) 261-304; P. Benoit, *La Primauté de Saint Pierre selon le N. T.:* ib. 305-34; P. Dreyfus, *La primauté de Pierre à la lumière de la théologie biblique du reste d'Israel:* ib. 338-46; T. Antolín, *El santuario de la aparición del Señor y del primado de San Pedro en el lago de Tiberíades* (Roma 1938); H. Krusc, *Magni pisces centum quinquaginta tres:* VD 38 (1960) 129-48.

21 1 Después se manifestó otra vez Jesús a los discípulos en el mar
de Tiberíades. Y se manifestó así: 2 Estaban juntos Simón Pedro y
Tomás, llamado Dídimo; Natanael, de Caná de Galilea; los hijos del
Zebedeo y otros dos de sus discípulos. 3 Simón Pedro les dice: «Voy
a pescar». Ellos le responden: «Vamos también nosotros contigo».
Salieron y subieron en la barca, pero aquella noche no pescaron nada.
4 Al amanecer se presentó Jesús en la ribera, pero los discípulos no
sabían que era Jesús. 5 Díceles Jesús: «Muchachos, ¿por ventura te-

---

ciona Egeria. Al sur está limitada por Tell el-Oreime, donde se asentaba la antigua Genesaret. Al norte está la colina de las Bienaventuranzas, cerca de la cual, un poco al norte y muy cerca del mar, se descubrieron el 1934 restos de una antigua iglesia, donde se venera una gran piedra llamada «Mensa Christi». Por el sur, mirando al mar, se ven unos escalones, que eran la entrada para la basílica y hoy están gastados por el tiempo y el agua. En todo este paraje abunda la pesca. Hay sólido fundamento para situar aquí la aparición del Señor. La narración se presta mucho al simbolismo, que abunda en la historia exegética de este paso. Si en las aplicaciones puede haber habido exageración, el simbolismo en su conjunto entra en la mente de Juan, que nos ha conservado este hecho histórico como imagen de la obra apostólica de la Iglesia, tan cargada ya de grandes peces en su tiempo, bajo la dirección de Pedro y sus sucesores y por virtud de la presencia escondida de su divino Fundador.

1 *Mar de Tiberíades*, así se conocía el lago de Galilea en el mundo grecorromano, por la ciudad de Tiberíades, que edificara Herodes Antipas en honra de Tiberio. *Discípulos*, apóstoles, siete de ellos. Es posible que dos no fueran apóstoles, sino discípulos en general.

2 *Simón Pedro*, cf. 1,42. *Tomás*, cf. 11,16. *Natanael*, cf. 1,45. *Los hijos del Zebedeo* no figuran expresamente en el cuarto evangelio. *Otros dos*. Tal vez Andrés y Felipe.

3 Es interesante la iniciativa de Pedro y cómo le siguen los restantes. Este detalle lo ha conservado Juan con toda intención. Corresponde a la psicología de Pedro y a la colación del primado, que sigue.

4 *En la ribera*, occidental, no lejos del monte de las Bienaventuranzas. *No sabían...*, como Magdalena (20,14) y los de Emaús (Lc 24,16).

5 En 13,33 Jesús llama «hijitos» a los discípulos, aquí por primera y única vez los llama *muchachos*. No le conocen y usa un término general, carente de intimidad. La pregunta empieza con μή, por ventura, y espera respuesta negativa. *Que comer*, προσφάγιον, lo que se come con el pan en el griego helenista. Aquí se refiere a los peces. Era como decirles: ¿habéis cogido algo? Jesús se ha presentado sin que lo llamen y ahora se adelanta y empieza el diálogo. La respuesta fue corta y negativa. Por la forma de la respuesta revelan que no conocen a quien les pregunta.

néis algo que comer?» Ellos respondieron: «No». 6 Entonces él les dijo:
«Echad la red hacia la parte derecha de la barca y encontraréis». La
echaron y no podían sacarla por la cantidad de peces. 7 El discípulo
a quien amaba Jesús dijo entonces: «El Señor es». Y Simón Pedro, al
oír que es el Señor, se puso la túnica exterior, pues estaba desnudo,
y se arrojó al mar. 8 Los otros discípulos llegaron con la barca, arras-
trando la red con los peces, pues no distaba de la tierra sino como
doscientos codos. 9 Cuando llegaron a la tierra, ven puestas brasas y
un pez encima y pan. 10 Jesús les dice: «Traed de los peces que habéis
cogido ahora». 11 Subió Simón Pedro y sacó a tierra la red llena con
ciento cincuenta y tres peces grandes. Y siendo tantos, no se rompió la
red. 12 Díceles Jesús: «Venid, comed». Y ninguno de los discípulos se atre-
vió a preguntarle: «¿Tú quién eres?», porque sabían que era el Señor.
13 Jesús se acerca y toma el pan y se lo da. Y de la misma manera el

---

6 *La derecha*, tiene sentido de honor y predilección. Donde están Cristo y los suyos. Los peces de la derecha pueden significar los elegidos de Dios y el lugar donde Cristo opera. *Encontraréis* indica gran seguridad en quien manda. *La echaron y no podían...*, la misma forma, íntimamente relacionada con la orden de Jesús, subraya la eficacia de su palabra.

7 El primero en reconocer es Juan. El primero en obrar es Pedro. *La túnica exterior*, τὸν ἐπενδύτην, por razón de su etimología, es un vestido que va encima de otro. Por esto *desnudo* significa que le faltaba el vestido más exterior.

8 El codo equivalía a 0,45 metros. Distaban de la playa unos 90 metros.

9 Jesús, en pequeña cantidad, simbólica, les ha preparado la comida completa: un pez y pan. Los dos elementos que multiplicó (6,1-21) y simbolizan la comida perfecta del pan de la vida. En toda la escena y sus pormenores brilla la delicadeza y el amor de Jesús.

10 Bernard dice que *prima facie* parece que el pez y el pan era el desayuno del propio Jesús. Y ahora pide otros peces para que se junten a él en la comida.

11 *Subió Simón Pedro*. Irían, sin duda, otros con él, pero Juan sólo nombra a Pedro, como cabeza que era. En Mt 13,47ss la pesca con red figura el reino de los cielos; en Mt 4,19 figura la misión de los apóstoles. Se puede sólidamente pensar que Juan ve en la red llena el éxito de la misión apostólica dirigida por Pedro. Los 153 peces figuran la pesca milagrosa prometida a los discípulos y sucesores. *No se rompió...;* en este rasgo ve Juan un segundo milagro, la mano de Jesús que late en todo el éxito. «Yo estoy con vosotros».

12 *Venid, comed*, la invitación a participar en el auténtico banquete del Mesías. Todo era obra de él. *Ninguno se atrevió*, como en 4,27.

13 *Se acerca*. Algunos lo refieren al fuego, como si Jesús hubiera estado a distancia de él. Otros lo relacionan con los discípulos. Juan lo relaciona con *toma*. Se puede considerar como un hebraísmo. Los dos verbos expresan vivamente la misma idea. Que

pez. [14] Esta fue la tercera aparición de Jesús a los discípulos después que resucitó de entre los muertos.

Jesús tome el pan y el pez y Juan señale esta doble acción recuerda la institución de la eucaristía.

14 *La tercera* de las que Juan narra (20,19-29). Algunos creen que Juan insinúa con esto que su aparición precedió a las otras galileas, que narran los sinópticos (Bernard, Braun). Esta observación prueba la unidad literaria de este capítulo con el 20.

La colación del primado. 21,15-17

Esta primera parte del diálogo es el eje de la escena. Prueba la intención de Jesús en la aparición y la de Juan al incorporarla a su libro. Encierra dos alusiones manifiestas: una a la primera entrevista de Jesús con «Simón, hijo de Juan», cuando le anunció que se había de llamar Cefas (1,42). Esta alusión está clara en el hecho de que Jesús las tres veces llama a Pedro: *Simón, hijo de Juan*. Juan una vez le llama «Simón Pedro» (v.15); otra, Pedro nada más (v.17). La segunda alusión se refiere a la triple negación muy marcada en 18,17.25-27. La alusión de Jesús se revela, no sólo en el hecho de la triple pregunta sobre el amor, sino también en la manera como le hace la primera pregunta: ¿me amas *más que éstos?* y en el hecho de que Pedro mismo lo ha comprendido así, como prueba su tristeza, al final de la tercera pregunta. No obstante esta clara alusión a la triple negación, téngase presente que el número tres era número de plenitud y perfección. Jesús quiere que Pedro afirme con plenitud su amor. Esta perfección de amor se relaciona muy bien con la misión que le confía. *Misión personal*, como indica el nombre propio «Simón, hijo de Juan» repetido las tres veces, y *misión universal*, sobre todo el rebaño, como indican los dos nombres de corderos y ovejas. Finalmente, *misión vicaria*, como expresa el adjetivo posesivo: *mis* corderos, *mis* ovejas. La misión que Jesús confiere a Pedro es *jurisdiccional* y *total*, como prueban los dos verbos figurados βόσκω (v.15.17, aplicado a los corderos y a las ovejas) y ποιμαίνω (v.16, aplicado a las ovejas). Es un procedimiento literario muy propio de Juan usar dos sinónimos, dos términos con un mismo significado, para evitar la monotonía [6]. Así ἀγαπάω y φιλέω expresan un mismo amor espiritual (cf. 21,20; 16,27; 20,2). Los dos verbos alternan a propósito del discípulo amado (cf. 20,2; 13,23; 19,26; 21,7.20) y a propósito del amor de los discípulos y de Dios (cf. 14,21; 16,27) [7].

La misma alternancia se verifica entre ἀρνία y πρόβατα. El título de pastor implica la dirección de un grupo religioso, que aquí es de extensión universal, pues se extiende a todo el rebaño de Cristo. En este sentido universal se aplica al propio Cristo, «Buen Pastor» (10,11). Este gobierno supremo le corresponde como Mesías-Rey

[6] Cf. E. RUCKSTUHL, *Die literarische Einheit des Johannesevangeliums* (Freiburg i. Schw. 1951) p.146s.

[7] Cf. BERNARD, *In Jn 21,15*. Nota adicional.

15 Cuando comieron, dijo Jesús a Simón Pedro: «Simón, hijo de
Juan, ¿me amas más que éstos?» Respóndele: «Sí, Señor, tú sabes que
te amo». Jesús le dice: «Apacienta mis corderos». 16 De nuevo, por
segunda vez, le dice: «Simón, hijo de Juan, ¿me amas?» Respóndele:
«Sí, Señor, tú sabes que te amo». Dícele: «Apacienta mis ovejas».
17 Por tercera vez le dice: «Simón, hijo de Juan, ¿me amas?» Pedro
se entristeció, porque le dijo por tercera vez, ¿me amas?, y le respon-
dió: «Señor, tú sabes todo, tú sabes que te amo». Jesús le dice: «Apa-
cienta mis ovejas».

(Ez 34,23; Miq 5,3) y representante de Dios, supremo Pastor de Israel (Is 40,11; Jer 31,10). La misión del pastor es la de gobernar al pueblo de Dios, misión que de Dios pasa a su Cristo y de éste a Pedro.

15 *Simón, hijo de Juan,* literalmente «Simón de Juan», cf. 1,42. Simón el hijo de Juan. Hebraísmo equivalente a nuestros apellidos. *Más que éstos* se refiere a los otros discípulos. Pedro había blasonado de mayor fidelidad. Esta comparación no aparece ni en la respuesta de Pedro ni en las dos preguntas siguientes del Maestro. La respuesta de Pedro consta de dos partes: *a) Sí, Señor.* Afirmación resuelta, humilde y respetuosa. *b) Tú sabes que...* Como si desconfiara de su primera afirmación, se remite a la ciencia del Maestro. *Apacienta,* βόσκε, como en el v.17. En los sinópticos se aplica al cuidado de los cerdos. En los LXX se aplica regularmente al pastoreo de las ovejas. La Vulgata traduce siempre (v.15.16.17) por *pasce.* En arameo seguramente que Jesús usó también el mismo verbo las tres veces, *Ra'ah. Corderos,* ἀρνία, literalmente «corderillos». En la *koiné* los diminutivos pierden su valor propio y por esto Cristo se llama indiferentemente ἀμνός (Ap 13,11) y ἀρνίον (Ap 5,6.8). La Vulgata traduce bien por *agnos*[8]. Jesús se satisface con la respuesta afirmativa y humilde de Pedro y le entrega su rebaño, cumpliendo lo que le había prometido en Mt 16.

16 *Apacienta,* ποίμαινε etimológicamente tiene un sentido muy amplio, pues abarca todas las funciones del pastor, como guiar, guardar y alimentar el rebaño. Los LXX lo emplean en el mismo sentido que βόσκω, con sentido propio, alimentar las ovejas, o figurado y espiritual. *Ovejas,* πρόβατα, con S A D N..., en lugar del diminutivo que tienen B C. Jesús pudo usar nombres distintos o siempre el mismo. Siempre el concreto, en vez del abstracto: mi rebaño (10,16).

17 *Se entristeció,* porque recordó las tres negaciones y comprendió que Jesús tenía motivo para desconfiar de su amor. Es curioso que Pedro abandona el *Sí* resuelto de los v.15.16 y se acoge al conocimiento universal del Maestro, que expresa en términos más ponderativos ahora: *a) Tú sabes todo; b) Tú sabes que te amo.* Confiesa la ciencia universal del Maestro y la ciencia particular de su amor. En los v.15.16 sólo afirmaba la ciencia particular de su amor.

8 Ni los manuscritos ni las ediciones críticas coinciden en esto. Tisch., W. H. Nestle leen: ἀρνία, πρόβατα, προβάτια. Sod., Vog., Lagr., Merk, Bover: ἀρνία, πρόβατα solamente.

18 «En verdad, en verdad te digo: cuando eras más joven, tú mismo te ceñías e ibas a donde querías. Pero, cuando seas viejo, extenderás tus manos y otro te ceñirá y te llevará a donde no quieras». 19 Esto lo dijo para indicar con qué muerte había de glorificar a Dios. Después

---

La muerte de Pedro y la de Juan. 21,18-23

La segunda parte del diálogo va contra un rumor falso, que ha corrido entre los cristianos, sobre la suerte final del discípulo amado. Se conocía en las iglesias la escena del lago y el diálogo de Jesús con Pedro. Sabían que Pedro había preguntado sobre la suerte de Juan y que Jesús había respondido, pero habían deformado las palabras del Señor y las habían tomado en un sentido que no entraba en la mente de él. Como se trata de cosa personal, Juan cuenta el marco histórico, las palabras de Jesús y lo que no dijo, a saber, «que no moriría». Si Juan narra la profecía sobre la muerte de Pedro, es porque sirve históricamente de marco para las palabras sobre el discípulo amado.

18 *En verdad...*, fórmula solemne de aseveración, repetida dos veces, como es costumbre exclusiva de Juan. Así le anunció a Pedro las negaciones. *Más joven;* Pedro sigue siendo joven, pero antes lo ha sido más. Esto quiere decir que ha entrado en la edad madura del hombre, pues tampoco es viejo *(cuando seas)*. Para los antiguos la juventud comprendía también la edad madura y empalmaba con la vejez. *Te ceñías..., extenderás tus manos y otro te ceñirá.* Profecía velada, en términos realísticos y figurados, de la futura crucifixión, al estilo de las profecías simbólicas de los antiguos profetas. Todos los autores antiguos cristianos ven en la extensión de las manos un tipo de la cruz [9]. Las dos expresiones: *extender las manos* y *ser ceñido* o *atado* corresponden históricamente al hecho de la crucifixión. El reo era sujetado con cuerdas a la cruz. Tertuliano hacia el 211 decía: «Tunc Petrus ab altero cingitur, cum cruci adstringatur» [10]. Orígenes es el primero que habla de la crucifixión boca abajo de Pedro [11], que luego han poetizado las *Acta Petri*.

19 Ahora explica Juan el sentido de las palabras de Jesús. *Con qué muerte*, clase o género de muerte. Cuando Juan escribe, todos los lectores sabían que Pedro había muerto crucificado en Roma. *Glorificar a Dios:* el martirio es el acto de máxima glorificación. La frase recurre en 1 Pe 4,16 hablando en general de los sufrimientos de los cristianos y ha sido recogida por todos los martirologios. Jesús la aplica a su propio martirio (13,31).

Sígueme. La invitación puede tener aquí un sentido material, de que Pedro se separara del grupo de los otros y se uniera especialmente a Jesús, que tendría algo especial que decirle. Así aparece después cuando se vuelve y pregunta por la suerte de Juan, que iba siguiendo a Jesús y a Pedro. Pero la invitación a seguirle tiene tam-

9 Cf. BERNARD, in h.l.
10 Scorp. 15.
11 Cf. U. HOLZMEISTER, *De Vita S. Petri* (Parisiis 1936) p.52ss.

**que dijo esto, le añadió: «Sígueme». 20 Se volvio Pedro y vio que le
seguía el discípulo a quien amaba Jesús, el que en la cena se había
recostado en su pecho y le había preguntado: «Señor, ¿quién es el que
te va a entregar?» 21 Pedro, al verlo, dice a Jesús: «Señor, y éste, ¿qué?»
22 Jesús le responde: «Si quiero que él permanezca hasta que vuelva,
¿a ti qué? Tú sígueme». 23 Y entre los hermanos corrió este rumor: que
aquel discípulo no moriría. Pero Jesús no le dijo que no moriría, sino:
«Si quiero que permanezca hasta que yo vuelva, ¿a ti qué?»**

---

bién un sentido vocacional. Puede responder al ofrecimiento que Pedro había hecho de seguir al Maestro hasta la muerte.

20-21 Es posible que todo el grupo siguiera detrás de Jesús y Pedro. Juan debía de destacarse del grupo. Pedro se volvió hacia atrás (cf. 20,14.16) y, al ver a Juan, como Jesús le iba hablando de su martirio, se le ocurrió preguntarle por la suerte del amigo. Fue una curiosidad distractiva y Jesús no le quiso responder nada concreto. Bernard transcribe unas palabras oportunas del *Kempis:* «Considerat quod alii facere tenentur, et negligit quod ipse tenetur» (II,1).

23 *Si quiero,* condicional real, de fuerza y autoridad. *Permanezca,* μένειν se emplea para expresar la permanencia en la vida como en 1 Cor 15,6. *Hasta que vuelva* se refiere a la segunda venida de Jesús, tantas veces profetizada en el sermón de la Cena, y cono cida con el nombre de *parusía* en la Iglesia primitiva (cf. 14,3). *Tú sígueme.* El pronombre personal es enfático y se contrapone con la suerte de Juan. *Sígueme,* aquí, por la antítesis con la suerte de Juan, parece que tiene un sentido espiritual y se refiere al seguimiento de Cristo hasta la cruz. Jesús no dice que *quiere* que Juan permanezca hasta la parusía. Sólo dice que *si quiere* que permanezca, no es cosa de la misión y voluntad de Pedro. La misión y voluntad de Pedro debe centrarse en seguir al Maestro hasta la cruz.

Dos ideas encierra este verso: *a)* Que entre los cristianos se dio una explicación unilateral a la frase de Cristo sobre Juan, a saber, que no había de morir. *b)* Que la frase exacta de Cristo fue más general, sin que determinara cuál era su voluntad sobre el discípulo amado.

Segundo epílogo. 21,24-25

Es frecuente hoy, aun entre los católicos (Calmes, Belser, Lagrange, Tillmann, Durand, Meinertz, Gut, Braun, Gaechter, Sickenberger, Wikenhauser, Mollat, Schich, Martín Nieto) decir que estos versos no son de Juan, sino de sus discípulos, en vida o muerto el maestro. Sin embargo, los argumentos que traen no son decisivos. Con Dorado, Vaganay y Dodd nos parece que pesan más las razones a favor. Los dos versos corresponden a otros dos ciertos de Juan. El v.24 corresponde a 19,35 en su contenido interno y aun en parte de su forma y vocabulario. El v.25 corresponde a 20,30 en la idea, aunque la forma es aquí muy hiperbólica, lo cual es más semita que griego. Vaganay examina las semejanzas verbales que

24 Este es el discípulo que atestigua estas cosas y el que las ha escrito, y sabemos que su testimonio es verdadero. 25 Hay otras muchas cosas que hizo Jesús. Si se escribieran una por una, creo que el mismo mundo no podría contener los libros escritos.

---

tiene el v.24 con el resto del evangelio y pesan bastante más que las diferencias. Todas las palabras *(discípulo, atestiguar, escribir, saber, testimonio, verdadero)* son propias de Juan, que gusta de presentarse a sí mismo de un modo objetivo, como en 19,35. Dodd nota justamente que el v.24 está en plena relación con el v.23, aunque *estas cosas* él las refiere a los v.20-23 y no a todo el evangelio, cosa secundaria y que no es clara. Más bien, por la solemnidad de la fórmula, el testimonio mira a todo lo escrito. En el v.25 las analogías verbales son menos, pero se debe esto a la misma novedad de la hipérbole, la cual dice mejor en la pluma del propio discípulo testigo de todo lo que hizo Jesús, que en la de los otros cristianos, discípulos suyos y que no fueron testigos. En cristianos de la segunda generación se despega esta hipérbole, que se justifica bien en la pluma de quien ha seguido paso a paso todo lo que hizo Jesús. Tanto más que ya esta idea la apuntó en 20,30.

24 *Sabemos,* οἴδαμεν. El verbo es muy frecuente en Juan. El plural puede ser: *a)* Plural editorial, de escritor mayestático. *b)* Plural de grupo. Los discípulos de Juan se suman a su testimonio. *c)* Finalmente, plural impersonal, como se sabe, como todo el mundo sabe. Es la explicación de Vaganay, y que también admite Dodd. Aquí entra Juan y entran todos los que conocen a él y al cristianismo (cf. 9,29.31; Rom 2,2). Nos parece más probable que se trate del plural mayestático, propio del escritor, y no del plural numérico, como prueba el hecho de alternar inmediatamente después con el singular *(creo,* v.25). La misma alternancia del singular y el plural ha salido en 3,11.12, donde puede hablar el evangelista con palabras que pone en labios de Jesús.

ACABÓSE DE IMPRIMIR ESTE VOLUMEN DE «LA
SAGRADA ESCRITURA», DE LA BIBLIOTECA DE
AUTORES CRISTIANOS, EL DÍA 31 DE JU-
LIO DE 1964, FESTIVIDAD DE SAN
IGNACIO DE LOYOLA, EN LOS
TALLERES DE LA EDITO-
RIAL CATÒLICA, S. A.,
MADRID

LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

VOLUMENES PUBLICADOS

1 SAGRADA BIBLIA, de NÁCAR-COLUNGA (15.ª ed., con 24 láms. en color).—130 pesetas tela, 250 fibra de piel, 600 piel turco, 800 pergamino.
1 bis SAGRADA BIBLIA, de NÁCAR-COLUNGA. Tamaño 15 × 22,5 cm., con 50 láminas en color.—250 pesetas tela. *(Véase tabla de precios, según encuadernaciones, al final de este catálogo.)*
2 SUMA POETICA, por PEMÁN y HERRERO GARCÍA (2.ª ed.). (Agotada.)
3 OBRAS COMPLETAS DE FRAY LUIS DE LEON (3.ª ed.).—135 tela, 180 piel.
4 SAN FRANCISCO DE ASIS. *Escritos completos, Biografías y Florecillas* (3.ª ed.). (Agotada.)
5 HISTORIA DE LA CONTRARREFORMA, por RIVADENEYRA. (Agotada.)
6 OBRAS DE SAN BUENAVENTURA (6 v.). T. I: *Introducción. Breviloquio. Itinerario de la mente a Dios. Reducción de las ciencias a la Teología. Cristo, maestro único de todos. Excelencia del magisterio de Cristo* (2.ª ed.).—80 tela, 125 piel.
9 OBRAS DE SAN BUENAVENTURA. T. II: *Jesucristo* (2.ª ed.).—85 tela, 130 piel.
19 OBRAS DE SAN BUENAVENTURA. T. III: *Camino de la sabiduría* (2.ª ed.).—85 tela, 130 piel.
28 OBRAS DE SAN BUENAVENTURA. T. IV: *Teología mística* (2.ª ed.).—110 tela.
36 OBRAS DE SAN BUENAVENTURA. T. V: *Santísima Trinidad. Dones y preceptos.*—40 tela, 85 piel.
49 OBRAS DE SAN BUENAVENTURA. T. VI y ÚLTIMO: *De la perfección evangélica.* 50 tela, 95 piel.
7 CODIGO DE DERECHO CANONICO Y LEGISLACION COMPLEMENTARIA (7.ª ed.).—135 tela, 155 plástico.
8 TRATADO DE LA VIRGEN SANTISIMA, de ALASTRUEY (4.ª ed.).—80 tela, 125 piel.
10 OBRAS DE SAN AGUSTIN. Ed. bilingüe dirigida por el P. FÉLIX GARCÍA, O.S.A. T. I: *Vida de San Agustín*, por POSIDIO. *Primeros escritos. Introducción general a San Agustín*, por V. CAPÁNAGA, O.R.S.A. (3.ª ed.).—85 tela, 130 piel.
11 OBRAS DE SAN AGUSTIN. T. II: *Confesiones* (4.ª ed.).—100 tela.
21 OBRAS DE SAN AGUSTIN. T. III: *Obras filosóficas* (3.ª ed.).—105 tela.
30 OBRAS DE SAN AGUSTIN. T. IV: *Obras apologéticas.*—70 tela, 115 piel.
39 OBRAS DE SAN AGUSTIN. T. V: *Tratado de la Santísima Trinidad* (2.ª ed.).—80 tela, 125 piel.
50 OBRAS DE SAN AGUSTIN. T. VI: *Tratados sobre la gracia* (2.ª ed.).—80 tela, 125 piel.
53 OBRAS DE SAN AGUSTIN. T. VII: *Sermones* (2.ª ed.).—Agotada tela, 140 piel.
69 OBRAS DE SAN AGUSTIN. T. VIII: *Cartas.*—85 tela, 130 piel.
79 OBRAS DE SAN AGUSTIN. T. IX: *Tratados sobre la gracia* (2.º).—125 tela.
95 OBRAS DE SAN AGUSTIN. T. X: *Homilías.*—70 tela, 115 piel.
99 OBRAS DE SAN AGUSTIN. T. XI: *Cartas* (2.º).—70 tela, 115 piel.
121 OBRAS DE SAN AGUSTIN. T. XII: *Tratados morales.*—75 tela, 120 piel.
139 OBRAS DE SAN AGUSTIN. T. XIII: *Tratados sobre el Evangelio de San Juan* (1-35). 75 tela, 120 piel.
165 OBRAS DE SAN AGUSTIN. T. XIV: *Sobre el Evangelio de San Juan* (36-124).—95 tela, 140 piel.
168 OBRAS DE SAN AGUSTIN. T. XV: *Tratados escriturarios.*—115 tela, 160 piel.
171-172 OBRAS DE SAN AGUSTIN. T. XVI-XVII: *La Ciudad de Dios.*—Agotada tela, 175 piel.
187 OBRAS DE SAN AGUSTIN. T. XVIII: *Exposición de las Epístolas a los Romanos y a los Gálatas. Indice general de conceptos de los 18 volúmenes.*—80 tela, 125 piel.
235 OBRAS DE SAN AGUSTIN. T. XIX: *Enarraciones sobre los Salmos* (1.º).—125 tela, 145 plástico.
12-13 OBRAS COMPLETAS DE DONOSO CORTES. (Agotada.)
14 BIBLIA VULGATA LATINA (3.ª ed.).—125 tela, 170 piel.
15 VIDA Y OBRAS COMPLETAS DE SAN JUAN DE LA CRUZ (4.ª ed.). (Agotada.)
16 TEOLOGIA DE SAN PABLO, por J. M. BOVER (3.ª ed.).—120 tela, 165 piel.
17-18 TEATRO TEOLOGICO ESPAÑOL. T. I: *Autos sacramentales.* T. II: *Comedias* (2.ª ed.).—Cada tomo, 60 tela, 105 piel.
20 OBRA SELECTA DE FRAY LUIS DE GRANADA.—70 tela, 115 piel.

22 SANTO DOMINGO DE GUZMAN. *Su vida. Su orden. Sus escritos.* (Agotada.)
23 OBRAS DE SAN BERNARDO. (Agotada.)—Véase 110.
24 OBRAS DE SAN IGNACIO DE LOYOLA. T. I: *Autobiografía* y *Diario espiritual*, por V. LARRAÑAGA, S.I.—35 tela, 80 piel.
25-26 SAGRADA BIBLIA, de BOVER-CANTERA (6.ª ed.).—120 tela, 140 plástico.
27 LA ASUNCION DE MARIA, por J. M. BOVER, S.I. (2.ª ed.).—40 tela, 85 piel.
29 SUMA TEOLOGICA, de SANTO TOMÁS DE AQUINO. Ed. bilingüe (16 v.). T. I: *Introducción general*, por S. RAMÍREZ, O.P., y *Tratado de Dios Uno* (3.ª ed.).—135 tela.
41 y 56 SUMA TEOLOGICA. T. II-III: *De la SS. Trinidad. De la creación en general. De los ángeles. De la creación corpórea* (3.ª ed.).—110 tela, 155 piel.
177 SUMA TEOLOGICA. T. III (2.º): *Tratado del hombre. Del gobierno del mundo.*—115 tela, 160 piel.
126 SUMA TEOLOGICA. T. IV: *De la bienaventuranza y los actos humanos. De las pasiones.*—80 tela, 125 piel.
122 SUMA TEOLOGICA. T. V: *De los hábitos y virtudes en general. De los vicios y pecados.*—75 tela, 120 piel.
149 SUMA TEOLOGICA. T. VI: *De la ley en general. De la ley antigua. De la gracia.*—75 tela, 120 piel.
180 SUMA TEOLOGICA. T. VII: *Tratados sobre la fe, esperanza y caridad.*—115 tela, 160 piel.
152 SUMA TEOLOGICA. T. VIII: *La prudencia. La justicia.*—75 tela, 120 piel.
142 SUMA TEOLOGICA. T. IX: *De la religión, de las virtudes sociales y de la fortaleza.* 80 tela, 125 piel.
134 SUMA TEOLOGICA. T. X: *De la templanza. De la profecía. De los distintos géneros de vida y estados de perfección.*—75 tela, 120 piel.
191 SUMA TEOLOGICA. T. XI: *Tratado del Verbo encarnado.*—115 tela, 160 piel.
131 SUMA TEOLOGICA. T. XII: *Tratado de la vida de Cristo.*—70 tela, 115 piel.
164 SUMA TEOLOGICA. T. XIII: *De los sacramentos en general. Del bautismo y confirmación. De la Eucaristía.*—90 tela, 135 piel.
163 SUMA TEOLOGICA. T. XIV: *Penitencia. Extremaunción.*—80 tela, 125 piel.
145 SUMA TEOLOGICA. T. XV: *Del orden. Del matrimonio.*—70 tela, 115 piel.
197 SUMA TEOLOGICA. T. XVI y ÚLTIMO: *Tratado de los novísimos. Indice de conceptos de los* 16 *vols.*—125 tela, 170 piel.
31 OBRAS LITERARIAS DE RAMON LLULL.—55 tela, 100 piel.
32 VIDA DE NUESTRO SEÑOR JESUCRISTO, por A. FERNÁNDEZ, S.I. (Agotada.)
33 OBRAS COMPLETAS DE JAIME BALMES (8 v.). T. I: *Biografía y Epistolario.*—50 tela, 95 piel.
37 OBRAS COMPLETAS DE JAIME BALMES. T. II: *Filosofía fundamental* (2.ª ed.). 100 tela.
42 OBRAS COMPLETAS DE JAIME BALMES. T. III: *Filosofía elemental* y *El criterio* (2.ª ed.).—100 tela, 150 piel.
48 OBRAS COMPLETAS DE JAIME BALMES. T. IV: *El protestantismo comparado con el catolicismo.*—50 tela, 95 piel.
51 OBRAS COMPLETAS DE JAIME BALMES. T. V: *Estudios apologéticos. Cartas a un escéptico. Estudios sociales. Del clero católico. De Cataluña.*—50 tela, 95 piel.
52 OBRAS COMPLETAS DE JAIME BALMES. T. VI: *Escritos políticos.*—50 tela, 95 piel.
57 OBRAS COMPLETAS DE JAIME BALMES. T. VII: *Escritos políticos* (2.º).—50 tela, 95 piel.
66 OBRAS COMPLETAS DE JAIME BALMES. T. VIII y ÚLTIMO: *Biografías. Misceláneas. Primeros escritos. Poesías. Indices.*—50 tela, 95 piel.
34 LOS GRANDES TEMAS DEL ARTE CRISTIANO EN ESPAÑA. T. I: *Nacimiento e infancia de Cristo*, por F. J. SÁNCHEZ CANTÓN. 304 láminas.—Agotada en tela, 115 piel.
64 LOS GRANDES TEMAS DEL ARTE CRISTIANO EN ESPAÑA. T. II: *Cristo en el Evangelio*, por F. J. SÁNCHEZ CANTÓN.—60 tela.
47 LOS GRANDES TEMAS DEL ARTE CRISTIANO EN ESPAÑA. T. III: *La pasión de Cristo*, por J. CAMÓN AZNAR. 303 láminas.—60 tela, 105 piel.
35 MISTERIOS DE LA VIDA DE CRISTO, por FRANCISCO SUÁREZ, S.I. (2 v.). T. I.—45 tela, 90 piel.
55 MISTERIOS DE LA VIDA DE CRISTO, por F. SUÁREZ, S.I. T. II y ÚLTIMO.—Agotada en tela, 105 piel.
38 MISTICOS FRANCISCANOS ESPAÑOLES (3 v.). T. I: ALONSO DE MADRID: *Arte para servir a Dios* y *Espejo de ilustres personas.* FRANCISCO DE OSUNA: *Ley de amor santo.*—45 tela, 90 piel.
44 MISTICOS FRANCISCANOS ESPAÑOLES. T. II: BERNARDINO DE LAREDO: *Subida del monte Sión.* ANTONIO DE GUEVARA: *Oratorio de religiosos y ejercicio de virtuosos.* MIGUEL DE MEDINA: *Infancia espiritual.* BEATO NICOLÁS FACTOR: *Doctrina de las tres vías.*—50 tela, 95 piel.
46 MISTICOS FRANCISCANOS ESPAÑOLES. T. III y ÚLTIMO: DIEGO DE ESTELLA: *Meditaciones del amor de Dios.* JUAN DE PINEDA: *Declaración del «Pater noster».* JUAN DE LOS ANGELES: *Manual de la vida perfecta* y *Esclavitud mariana.* MELCHOR DE CETINA: *Exhortación a la verdadera devoción de la Virgen.* JUAN BAUTISTA DE MADRIGAL: *Homiliario evangelico.*—50 tela, 95 piel.
40 NUEVO TESTAMENTO, de NÁCAR-COLUNGA. (Agotada.)

43 NUEVO TESTAMENTO, por J. M. BOVER, S.I. (Agotada.)
45 LAS VIRGENES CRISTIANAS DE LA IGLESIA PRIMITIVA, por F. DE B. VIZMANOS, S.I. (Agotada.)
54 HISTORIA DE LA IGLESIA CATOLICA (4 v.). T. I: *Edad Antigua*, por B. LLORCA, S.I. (3.ª ed.).—115 tela, 135 plástico.
104 HISTORIA DE LA IGLESIA CATOLICA. T. II: *Edad Media*, por R. GARCÍA VILLOSLADA, S.I. (3.ª ed.).—135 tela, 155 plástico.
199 HISTORIA DE LA IGLESIA CATOLICA. T. III: *Edad Nueva*, por R. GARCÍA VILLOSLADA y BERNARDINO LLORCA, S.I.—130 tela, 150 plástico.
76 HISTORIA DE LA IGLESIA CATOLICA. T. IV y ÚLTIMO: *Edad Moderna* (3.ª ed.). 135 tela, 155 plástico.
58 OBRAS COMPLETAS DE AURELIO PRUDENCIO, en latín y castellano.—50 tela, 95 piel.
59 COMENTARIOS A LOS CUATRO EVANGELIOS, por MALDONADO, S.I. (3. v.). T. I: *San Mateo*.—95 tela.
72 COMENTARIOS A LOS CUATRO EVANGELIOS, por MALDONADO, S.I. T. II: *San Marcos y San Lucas*. (Agotada.)
112 COMENTARIOS A LOS CUATRO EVANGELIOS, por MALDONADO, S.I. T. III y ÚLTIMO: *San Juan*. (Agotada.)
60 CURSUS PHILOSOPHICUS. T. V: *Theologia naturalis*, por J. HELLÍN, S.I.—60 tela, 110 piel.
61 SACRAE THEOLOGIAE SUMMA (4 v.). T. I: *Introductio. De revelatione. De Ecclesia. De Scriptura*, por M. NICOLÁU y J. SALAVERRI (5.ª ed.).—140 tela, 185 piel.
90 SACRAE THEOLOGIAE SUMMA. T. II: *De Deo uno et trino. De Deo creante et elevante. De peccatis*, por J. M. DALMÁU y J. F. SAGÜÉS, S.I. (3.ª ed.).—Agotada tela, 165 piel.
62 SACRAE THEOLOGIAE SUMMA. T. III: *De Verbo incarnato. Mariologia. De gratia. De virtutibus*, por J. SOLANO, J. A. DE ALDAMA y S. GONZÁLEZ, S.I. (4.ª ed.). 115 tela, 160 piel.
73 SACRAE THEOLOGIAE SUMMA. T. IV y ÚLTIMO: *De sacramentis. De novissimis*, por J. A. DE ALDAMA, F. DE P. SOLÁ, S. GONZÁLEZ y J. F. SAGÜÉS, S.I. (4.ª ed.).—135 tela, 180 piel.
63 SAN VICENTE DE PAUL: BIOGRAFIA Y ESCRITOS (2.ª ed.).—85 tela, 130 piel.
65 PADRES APOSTOLICOS, por D. RUIZ BUENO. (Agotada.)
67 ETIMOLOGIAS, de SAN ISIDORO DE SEVILLA. (Agotada.)
68 EL SACRIFICIO DE LA MISA, por JUNGMANN, S.I. (4.ª ed.).—135 tela, 155 plástico.
70 COMENTARIOS AL SERMON DE LA CENA, por J. M. BOVER, S.I. (2.ª ed.).—60 tela, 105 piel.
71 TRATADO DE LA SMA. EUCARISTIA, por ALASTRUEY (2.ª ed.).—45 tela, 90 piel.
74 OBRAS COMPLETAS DE SANTA TERESA DE JESUS (3 v.). T. I: *Bibliografía. Biografía. Libro de la Vida*, escrito por la SANTA. Edición por EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS y OTILIO DEL NIÑO JESÚS.—100 tela.
120 OBRAS COMPLETAS DE SANTA TERESA DE JESUS. T. II: *Camino de perfección. Moradas del castillo interior. Cuentas de conciencia. Apuntaciones. Meditaciones sobre los cantares. Exclamaciones. Libro de las Fundaciones. Constituciones. Visita de Descalzas. Avisos. Desafío espiritual. Vejamen. Poesías. Ordenanzas de una cofradía*, por EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS, O.C.D.—80 tela.
189 OBRAS COMPLETAS DE SANTA TERESA DE JESUS. T. III y ÚLTIMO: *Introducción general*, por EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS y OTGER STEGGINK. *Epistolario. Memoriales. Letras recibidas. Dichos*.—125 tela.
75 ACTAS DE LOS MARTIRES, por D. RUIZ BUENO (reimp.).—125 tela.
77 SUMMA THEOLOGICA S. THOMAE AQUINATIS, cura fratrum eiusdem Ordinis, in quinque volumina divisa. Vol. I: *Prima pars* (3.ª ed.).—105 tela, 150 piel.
80 SUMMA THEOLOGICA S. THOMAE AQUINATIS. Vol. II: *Prima secundae* (3.ª ed.).—110 tela, 155 piel.
81 SUMMA THEOLOGICA S. THOMAE AQUINATIS. Vol. III: *Secunda secundae* (3.ª ed.). 140 tela, 185 piel.
83 SUMMA THEOLOGICA S. THOMAE AQUINATIS. Vol. IV: *Tertia pars*.—120 tela.
87 SUMMA THEOLOGICA S. THOMAE AQUINATIS. Vol. V y ÚLTIMO: *Supplementum. Indices* (2.ª ed.).—110 tela, 155 piel.
78 OBRAS ASCETICAS DE SAN ALFONSO MARIA DE LIGORIO (2 v.). T. I: *Obras dedicadas al pueblo en general*.—70 tela, 115 piel.
113 OBRAS ASCETICAS DE SAN ALFONSO MARIA DE LIGORIO. T. II y ÚLTIMO: *Obras dedicadas al clero en particular*.—75 tela, 120 piel.
82 OBRAS COMPLETAS DE SAN ANSELMO (2 v.). Ed. bilingüe. T. I.—70 tela, 115 piel.
100 OBRAS COMPLETAS DE SAN ANSELMO. T. II y ÚLTIMO.—70 tela, 115 piel.
84 LA EVOLUCION HOMOGENEA DEL DOGMA CATOLICO, por F. MARÍN SOLA, O.P. (2.ª ed.).—125 tela.
85 EL CUERPO MISTICO DE CRISTO, por E. SAURAS, O.P. (2.ª ed.).—80 tela, 125 piel.
86 OBRAS COMPLETAS DE SAN IGNACIO DE LOYOLA. Ed. crítica de C. DE DALMASES e I. IPARRAGUIRRE, S.I. (2.ª ed.).—130 tela, 150 plástico.

83 TEXTOS EUCARISTICOS PRIMITIVOS (2 v.). Ed. bilingüe, por J. SOLANO, S.I. T. I.—75 tela, 120 piel.
118 TEXTOS EUCARISTICOS PRIMITIVOS. Ed. bilingüe, por J. SOLANO, S.I. T. II y ÚLTIMO.—85 tela, 130 piel.
89 OBRAS COMPLETAS DEL BEATO JUAN DE AVILA (3 v.). Ed. crítica. T. I: *Epistolario. Escritos menores*, por L. SALA BALUST.—75 tela, 120 piel.
103 OBRAS COMPLETAS DEL BEATO JUAN DE AVILA. T. II: *Sermones. Pláticas espirituales*, por L. SALA BALUST.—85 tela, 130 piel.
91 LA EVOLUCION MISTICA, por J. G. ARINTERO, O.P. (2.ª ed.).—100 tela, 145 piel.
98 PHILOSOPHIAE SCHOLASTICAE SUMMA (3 v.). T. I: *Introductio. Logica, Critica, Metaphysica*, por L. SALCEDO y C. FERNÁNDEZ, S.I. (3.ª ed.).—135 tela.
137 PHILOSOPHIAE SCHOLASTICAE SUMMA. T. II: *Cosmologia, Psychologia*, por J. HELLÍN y F. M. PALMÉS, S.I. (2.ª ed.).—105 tela, 150 piel.
92 PHILOSOPHIAE SCHOLASTICAE SUMMA. T. III y ÚLTIMO: *Theodicea, Ethica*, por J. HELLÍN e I. GONZÁLEZ, S.I. (2.ª ed.).—95 tela, 140 piel.
93 THEOLOGIAE MORALIS SUMMA, por M. ZALBA, S.I. (3 v.). T. I: *Theologia moralis fundamentalis. De virtutibus. De virtute religionis* (2.ª ed.). (Agotada.)
106 THEOLOGIAE MORALIS SUMMA, por M. ZALBA, S.I. T. II: *Theologia moralis specialis. De mandatis Dei et Ecclesiae. De statibus particularibus* (2.ª ed.). (Agotada.)
117 THEOLOGIAE MORALIS SUMMA, por M. ZALBA, S.I. T. III y ÚLTIMO: *Theologia moralis specialis. De sacramentis. De delictis et poenis* (2.ª ed.). (Agotada.)
94 SUMA CONTRA LOS GENTILES, de SANTO TOMÁS DE AQUINO (2 v.). Edición bilingüe. T. I: *Libros I y II.* (Agotada.)
102 SUMA CONTRA LOS GENTILES, de SANTO TOMÁS. T. II y ÚLTIMO: *Libros III y IV.* (Agotada.)
96 OBRAS DE SANTO TOMAS DE VILLANUEVA. *Sermones de la Virgen María* (primera versión al castellano) y *Obras castellanas.*—65 tela, 110 piel.
97 LA PALABRA DE CRISTO (10 v.). Repertorio orgánico de textos para el estudio de las homilías dominicales y festivas, por ANGEL HERRERA ORIA, obispo de Málaga. T. I: *Adviento y Navidad* (3.ª ed.).—115 tela, 135 plástico.
119 LA PALABRA DE CRISTO. T. II: *Epifanía a Cuaresma* (2.ª ed.).—100 tela, 145 piel.
123 LA PALABRA DE CRISTO. T. III: *Cuaresma y tiempo de Pasión* (2.ª ed.).—100 tela, 145 piel.
129 LA PALABRA DE CRISTO. T. IV: *Ciclo pascual* (2.ª ed.).—100 tela, 145 piel.
133 LA PALABRA DE CRISTO. T. V: *Pentecostés (1.º)* (2.ª ed.).—100 tela, 145 piel.
138 LA PALABRA DE CRISTO. T. VI: *Pentecostés (2.º)* (2.ª ed.).—120 tela, 165 piel.
140 LA PALABRA DE CRISTO. T. VII: *Pentecostés (3.º)* (2.ª ed.).—125 tela, 170 piel.
107 LA PALABRA DE CRISTO. T. VIII: *Pentecostés (4.º).*—100 tela, 145 piel.
867 LA PALABRA DE CRISTO. T. IX: *Fiestas (1.º).*—100 tela, 145 piel.
113 LA PALABRA DE CRISTO. T. X y ÚLTIMO: *Fiestas (2.º). Indices generales.*—115 tela, 160 piel.
101 CARTAS Y ESCRITOS DE SAN FRANCISCO JAVIER.—60 tela, 105 piel.
105 CIENCIA MODERNA Y FILOSOFIA, por J. M.ª RIAZA, S.I. (2.ª ed.).—125 tela, 145 plástico.
108 TEOLOGIA DE SAN JOSE, por B. LLAMERA, O.P.—65 tela, 110 piel.
109 OBRAS SELECTAS DE SAN FRANCISCO DE SALES (2 v.). T. I: *Introducción a la vida devota. Sermones escogidos. Conversaciones espirituales. Alocución al Cabildo Catedral de Ginebra.*—65 tela, 110 piel.
127 OBRAS SELECTAS DE SAN FRANCISCO DE SALES. T. II y ÚLTIMO: *Tratado del amor de Dios. Constituciones y Directorio espiritual. Fragmentos del epistolario. Ramillete de cartas enteras.*—75 tela, 120 piel.
110 OBRAS COMPLETAS DE SAN BERNARDO (2 v.). T. I.—70 tela, 115 piel.
130 OBRAS COMPLETAS DE SAN BERNARDO. T. II y ÚLTIMO.—85 tela, 130 piel.
111 OBRAS DE SAN LUIS MARIA GRIGNION DE MONTFORT.—70 tela, 115 piel.
114 TEOLOGIA DE LA PERFECCION CRISTIANA, por ROYO MARÍN, O.P. (4.ª ed.). 115 tela, 135 plástico.
115 SAN BENITO, *Su vida y su Regla.*—70 tela, 115 piel.
116 PADRES APOLOGISTAS GRIEGOS (s.II). Ed. bilingüe, por D. RUIZ BUENO.—80 tela, 125 piel.
124 SINOPSIS CONCORDADA DE LOS CUATRO EVANGELIOS, por J. LEAL, S.I. (2.ª ed.).—85 tela, 105 plástico.
125 LA TUMBA DE SAN PEDRO Y LAS CATACUMBAS ROMANAS, por KIRSCHBAUM, JUNYENT y VIVES.—90 tela, 135 piel.
136 DOCTRINA PONTIFICIA (5 v.). T. I: *Documentos bíblicos.*—75 tela, 120 piel.
174 DOCTRINA PONTIFICIA. T. II: *Documentos políticos.*—125 tela, 170 piel.
178 DOCTRINA PONTIFICIA. T. III: *Documentos sociales* (2.ª ed.).—140 tela.
128 DOCTRINA PONTIFICIA. T. IV: *Documentos marianos.*—80 tela, 125 piel.
194 DOCTRINA PONTIFICIA. T. V y ÚLTIMO: *Documentos jurídicos.*—Agotada tela, 155 piel.
132 HISTORIA DE LA LITURGIA, por M. RIGHETTI (2 v.). T. I: *Introducción general. El año litúrgico. El breviario.* (Agotada).
144 HISTORIA DE LA LITURGIA, por M. RIGHETTI. T. II y ÚLTIMO: *La Eucaristía. Los sacramentos. Los sacramentales.*—95 tela.
135 BIOGRAFIA Y ESCRITOS DE SAN JUAN BOSCO.—75 tela, 120 piel.

141 OBRAS DE SAN JUAN CRISOSTOMO (2 v.). T. I: *Homilías sobre San Mateo* (1-45).—80 tela, 125 piel.
146 OBRAS DE SAN JUAN CRISOSTOMO. T. II y ÚLTIMO: *Homilías sobre San Mateo* (46-90).—75 tela, 120 piel.
169 OBRAS DE SAN JUAN CRISOSTOMO. *Tratados ascéticos.* Ed. bilingüe, por D. RUIZ BUENO.—100 tela, 145 piel.
143 OBRAS DE SANTA CATALINA DE SIENA. *El diálogo,* por A. MORTA.—70 tela, 115 piel.
147 TEOLOGIA DE LA SALVACION, por ROYO MARÍN, O.P. (2.ª ed.).—85 tela.
148 LOS EVANGELIOS APOCRIFOS, por A. SANTOS OTERO (2.ª ed.).—125 tela, 145 plástico.
150 HISTORIA DE LOS HETERODOXOS ESPAÑOLES, de MENÉNDEZ PELAYO (2 v.). T. I.—80 tela, 125 piel.
151 HISTORIA DE LOS HETERODOXOS. T. II y ÚLTIMO.—80 tela, 125 piel.
153 BIOGRAFIA Y ESCRITOS DE SAN VICENTE FERRER.—75 tela, 120 piel.
154 CUESTIONES MISTICAS, por ARINTERO, O.P.—75 tela, 120 piel.
155 ANTOLOGIA GENERAL DE MENENDEZ PELAYO (2 v.). T. I: *Biografía. Juicios doctrinales. Juicios de Historia de la filosofía. Historia general y cultural de España. Historia religiosa de España.*—90 tela.
156 ANTOLOGIA GENERAL DE MENENDEZ PELAYO. T. II y ÚLTIMO: *Historia de las ideas estéticas. Historia de la literatura española. Notas de Historia de la literatura universal. Selección de poesías. Indices.*—90 tela.
157 OBRAS COMPLETAS DE DANTE. Ed. bilingüe. Versión de N. GONZÁLEZ RUIZ. (Agotada.)
158 CATECISMO ROMANO, de SAN PÍO V. Texto bilingüe y comentario.—85 tela, 130 piel.
159 SAN JOSE DE CALASANZ. *Estudio. Escritos.*—85 tela, 130 piel.
160 HISTORIA DE LA FILOSOFIA. T. I: *Grecia y Roma,* por G. FRAILE, O.P (Agotada.)
190 HISTORIA DE LA FILOSOFIA. T. II: *El judaísmo y la filosofía. El cristianismo y la filosofía. El islamismo y la filosofía,* por G. FRAILE, O.P. (Agotada.)
161 SEÑORA NUESTRA, por J. M. CABODEVILLA (3.ª ed.).—80 tela, 100 plástico.
162 JESUCRISTO SALVADOR, por TOMÁS CASTRILLO.—75 tela, 120 piel.
166 TEOLOGIA MORAL PARA SEGLARES, por ROYO MARÍN, O.P. (2 v.). T. I: *Moral fundamental y especial* (3.ª ed.).—120 tela, 140 plástico.
173 TEOLOGIA MORAL PARA SEGLARES, por ROYO MARÍN, O.P. T. II y ÚLTIMO: *Los sacramentos* (2.ª ed.).—100 tela, 120 plástico.
170 OBRAS DE SAN GREGORIO MAGNO. *Regla pastoral. Homilías sobre Ezequiel. Cuarenta homilías sobre los Evangelios.*—105 tela, 150 piel.
175 THEOLOGIAE MORALIS COMPENDIUM, por M. ZALBA, S.I. (2 v.). T. I: *Theologia moralis fundamentalis. De virtutibus moralibus.*—125 tela, 170 piel.
176 THEOLOGIAE MORALIS COMPENDIUM, por M. ZALBA, S.I. T. II y ÚLTIMO: *De virtutibus theologicis. De statibus. De sacramentis. De delictis et poenis.*—115 tela, 160 piel.
179 EL COMIENZO DEL MUNDO, por J. M.ª RIAZA (2.ª ed.).—120 tela.
181 EL SENTIDO TEOLOGICO DE LA LITURGIA, por C. VAGAGGINI, O.S.B.—110 tela, 155 piel.
182 AÑO CRISTIANO (4 v.), por un copioso número de colaboradores, bajo la dirección de L. DE ECHEVERRÍA, B. LLORCA, S.I.; L. SALA BALUST y C. SÁNCHEZ ALISEDA. T. I: *Enero-marzo.* (Agotada.)
184 AÑO CRISTIANO. T. II: *Abril-junio.* (Agotada.)
185 AÑO CRISTIANO. T. III: *Julio-septiembre.* (Agotada.)
186 AÑO CRISTIANO. T. IV y ÚLTIMO: *Octubre-diciembre.* (Agotada.)
188 SAN ANTONIO MARIA CLARET. *Escritos autobiográficos y espirituales.*—105 tela, 150 piel.
192 TEOLOGIA DE LA CARIDAD, por ROYO MARÍN, O.P.—100 tela, 145 piel.
193 OBRAS DEL DOCTOR SUTIL JUAN DUNS ESCOTO. *Dios uno y trino.* Ed. bilingüe.—105 tela, 150 piel.
195 HOMBRE Y MUJER. *Estudio sobre el matrimonio cristiano y el amor humano,* por J. M.ª CABODEVILLA (2.ª ed.).—100 tela, 120 plástico.
196 BIBLIA COMENTADA, por una comisión de profesores de la Universidad Pontificia de Salamanca. T. I: *Pentateuco,* por A. COLUNGA y M. GARCÍA CORDERO, O.P. (2.ª ed.).—130 tela, 150 plástico, 175 piel.
201 BIBLIA COMENTADA. T. II: *Libros históricos del A. T.,* por L. ARNALDICH, O.F.M. (2.ª ed.).—130 tela, 150 plástico, 180 piel.
209 BIBLIA COMENTADA. T. III: *Libros proféticos,* por M. GARCÍA CORDERO, O.P.—130 tela, 150 plástico, 175 piel.
218 BIBLIA COMENTADA. T. IV: *Libros sapienciales,* por M. GARCÍA CORDERO, O.P., y G. PÉREZ RODRÍGUEZ.—140 tela, 160 plástico, 185 piel.
198 OBRAS DE FRANCISCO DE VITORIA. *Relecciones teológicas.* Ed. bilingüe preparada por T. URDÁNOZ, O.P. (1.404 págs.).—140 tela, 185 piel.
200 CRISTO Y LAS RELIGIONES DE LA TIERRA, por el Dr. FRANZ KÖNIG, cardenal arzobispo de Viena (3 v.). T. I: *El mundo prehistórico y protohistórico.*—110 tela.
203 CRISTO Y LAS RELIGIONES DE LA TIERRA, por el Dr. FRANZ KÖNIG, cardenal arzobispo de Viena. T. II: *Religiones de los pueblos y de las culturas de la antigüedad.*—120 tela.

208 CRISTO Y LAS RELIGIONES DE LA TIERRA, por el Dr. FRANZ KÖNIG, cardenal arzobispo de Viena. T. III y ÚLTIMO: *Las grandes religiones no cristianas hoy existentes. El cristianismo.*—130 tela.

202 CURSO DE LITURGIA ROMANA, por M. GARRIDO y A. PASCUAL, O.S.B.—100 tela, 120 plástico.

204 HISTORIA DE LA PERSECUCION RELIGIOSA EN ESPAÑA, 1936-1939, por A. MONTERO MORENO.—125 tela, 170 piel.

205 ENCHIRIDION THEOLOGICUM S. AUGUSTINI, por FRANCISCO MORIONES, O.R.S.A.—120 tela.

206 PATROLOGIA, por J. QUASTEN. T. I: *Hasta el concilio de Nicea.*—125 tela, 145 plástico.

217 PATROLOGIA, por J. QUASTEN. T. II: *La edad de oro de la literatura patrística griega.*—125 tela, 145 plástico.

207 LA SAGRADA ESCRITURA. Texto y comentario. *Nuevo Testamento* (3 v.). T. I: *Evangelios*, por J. LEAL, S. DEL PÁRAMO y J. ALONSO, S.I. 135 tela, 155 plástico.

211 LA SAGRADA ESCRITURA. *Nuevo Testamento.* T. II: *Hechos de los Apóstoles y Cartas de San Pablo*, por J. LEAL, J. I. VICENTINI, P. GUTIÉRREZ, A. SEGOVIA, J. COLLANTES y S. BARTINA, S.I.—120 tela, 140 plástico.

214 LA SAGRADA ESCRITURA. *Nuevo Testamento.* T. III y ÚLTIMO: *Carta a los Hebreos. Epistolas católicas. Apocalipsis. Indices*, por MIGUEL NICOLÁU, J. ALONSO, R. FRANCO, F. RODRÍGUEZ-MOLERO y S. BARTINA, S.I.—120 tela, 140 plástico.

210 JESUCRISTO Y LA VIDA CRISTIANA, por A. ROYO MARÍN, O.P.—100 tela, 120 plástico.

212 OBRAS COMPLETAS DE SANTA TERESA (en un solo vol.). Edición preparada por EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS, O.C.D., y OTGER STEGGINK, O.Carm.—135 tela, 155 plástico.

213 COMENTARIOS A LA «MATER ET MAGISTRA». Ed. preparada por el INSTITUTO SOCIAL LEÓN XIII (2.ª ed.).—130 tela, 150 plástico.

215 TRATADO DE MORAL PROFESIONAL, por A. PEINADOR, C.M.F.—115 tela, 135 plástico.

216 EJERCITACIONES POR UN MUNDO MEJOR, por el P. LOMBARDI (2.ª ed.). 125 tela, 145 plástico.

219 CARTAS DE SAN JERONIMO (2 v.). Edición bilingüe preparada por D. RUIZ BUENO. T. I: *Cartas 1-83.*—125 tela, 145 plástico.

220 CARTAS DE SAN JERONIMO. T. II y ÚLTIMO: *Cartas 84-154.*—125 tela, 145 plástico.

221 TRATADOS ESPIRITUALES. MELCHOR CANO: *La victoria de sí mismo.* DOMINGO DE SOTO: *Tratado del amor de Dios.* JUAN DE LA CRUZ: *Diálogo sobre la necesidad de la oración vocal.* Edición preparada por V. BELTRÁN DE HEREDIA, O.P.—105 tela, 125 plástico.

222 DIOS Y SU OBRA, por A. ROYO MARÍN, O.P.—110 tela, 130 plástico.

223 COMENTARIOS AL CODIGO DE DERECHO CANONICO. T. I: *Cán. 1-681*, por M. CABREROS DE ANTA, C.M.F.; A. ALONSO LOBO y S. ALONSO MORÁN, O.P.—140 tela, 160 plástico.

225 COMENTARIOS AL CODIGO DE DERECHO CANONICO. T. II: *Cánones 682-1321*, por A. ALONSO LOBO, O.P.; L. MIGUÉLEZ y S. ALONSO MORÁN, O.P.—140 tela, 160 plástico.

234 COMENTARIOS AL CODIGO DE DERECHO CANONICO. T. III: *Cánones 1322-1998*, por S. ALONSO MORÁN, O.P., y M. CABREROS DE ANTA, C.M.F.—130 tela, 150 plástico.

224 TEOLOGIA DE LA MISTICA, por B. JIMÉNEZ DUQUE.—100 tela, 120 plástico.

226 LA IGLESIA. *Misterio y misión*, por A. ALCALÁ GALVE.—100 tela.

227 HISTORIA DE LA ESTETICA, por EDGAR DE BRUYNE (2 v.). T. I: *La antigüedad griega y romana.*—110 tela.

228 HISTORIA DE LA ESTETICA, por EDGAR DE BRUYNE. T. II y ÚLTIMO: *La antigüedad cristiana. La Edad Media. Indices.*—135 tela.

229 TEOLOGIA FUNDAMENTAL PARA SEGLARES, por F. DE B. VIZMANOS e I. RIUDOR, S.I.—125 tela, 145 plástico.

230 COMENTARIOS A LA «PACEM IN TERRIS». Ed. preparada por el INSTITUTO SOCIAL LEÓN XIII.—115 tela, 135 plástico.

231 ORIGEN DE LA VIDA Y DEL HOMBRE, por A. HAAS, S.I.—130 tela, 150 plástico.

232 CRISTO VIVO. *Vida de Cristo y vida cristiana*, por J. M.ª CABODEVILLA.—125 tela, 145 plástico.

233 OBRAS SELECTAS DE MONS. ANGEL HERRERA. Edición preparada por J. M. SÁNCHEZ DE MUNIÁIN y J. L. GUTIÉRREZ.—125 tela, 145 plástico.

236 AZAR, LEY, MILAGRO. *Introducción científica al estudio del milagro*, por J. M. RIAZA MORALES, S.I.—95 tela, 115 plástico.

237 ISABEL LA CATOLICA. *Estudio crítico de su vida y su reinado*, por T. DE AZCONA, O.F.M. Cap.—130 tela, 150 plástico.

238 CONCILIO VATICANO II. Ed. dirigida por S. E. Rvma. D. CASIMIRO MORCILLO, arzobispo de Madrid-Alcalá. Tomo I: *Comentarios a la constitución sobre sagrada liturgia.*—110 tela, 130 plástico.

DE PROXIMA APARICION

BIBLIA COMENTADA. Tomo v: *Evangelios*, por M. TUYA, O.P.
COMENTARIOS AL CODIGO DE DERECHO CANONICO, por profesores de la Universidad Pontificia de Salamanca. Tomo IV y ÚLTIMO.
OBRAS DE SAN AGUSTIN. Tomo XX: *Enarraciones sobre los Salmos* (2.º).

EN PREPARACION

LA SAGRADA ESCRITURA. *Antiguo Testamento*. Tomo I: *Pentateuco*, por profesores de la Compañía de Jesús.
PATROLOGIA. Tomo III, por el profesor J. QUASTEN, de la Universidad Católica de América.
MANUAL DE DOCTRINA SOCIAL CATOLICA. Ed. preparada por el INSTITUTO SOCIAL LEÓN XIII.
EJERCICIOS DE SAN IGNACIO. Edición y comentarios por JESÚS SOLANO, IGNACIO IPARRAGUIRRE y LUIS GONZÁLEZ, S.I.
HISTORIA DE LA FILOSOFIA. Tomo III, por G. FRAILE, O.P.

EDICIONES DE TAMAÑO MANUAL

NOVUM TESTAMENTUM. Edición en latín preparada por JUAN LEAL, S.I.—35 tela, 65 piel.
NUEVO TESTAMENTO, de NÁCAR-COLUNGA, 6.ª ed. (544 págs.).—18 tela, 23 plástico.
NUEVO TESTAMENTO, de NÁCAR-COLUNGA, 7.ª ed. (740 págs. en tipo mayor).—24 tela, 30 plástico.
NUEVO TESTAMENTO, por J. M. BOVER. (Agotada.)
LOS CUATRO EVANGELIOS, por J. M. BOVER, S.I. (Agotada.)
LIBRO DE LOS SALMOS. Edición bilingüe, con el texto castellano de la Nácar-Colunga. Exposición exegético-doctrinal por M. GARCÍA CORDERO, O.P.—En tela, 50 pesetas; en piel con cantos en oro fino, 100.

Este catálogo comprende la relación de obras publicadas hasta el mes de julio de 1964.

Al hacer su pedido haga siempre referencia al número que la obra solicitada tiene, según este catálogo, en la serie de la BAC

LA EDITORIAL CATOLICA, S. A.-Mateo Inurria, 15. Madrid-16

SAGRADA BIBLIA

DE

NACAR-COLUNGA

	Ptas.
1. **Tamaño normal** (con 24 láminas a todo color):	
Encuadernación en tela	130
En fibra de piel, tapa almohadillada, con estampaciones en oro y cortes en oro sobre rojo	250
En piel turco planchada, con funda de la misma piel, tapa almohadillada, con estampaciones y contracantos en oro, guardas de seda y cortes en oro sobre rojo	600
En pergamino de artesanía, lomo con nervios, decoración y contracantos en oro, guardas de seda y cortes labrados en oro...	800
2. **Formato grande** (con 50 láminas a todo color):	
En tela especial labrada, tapa almohadillada, cortes blancos.....	250
En tela especial labrada, tapa almohadillada, cortes en oro sobre rojo	350
En fibra de piel, tapa almohadillada, con estampaciones en oro y cortes en oro sobre rojo	450
En piel turco planchada, con funda de la misma piel, tapa almohadillada, con estampaciones y contracantos en oro, guardas de seda y cortes en oro sobre rojo	950
En pergamino de artesanía, lomo con nervios, decoración y contracantos en oro, guardas de seda y cortes labrados en oro...	1.000

DATE DUE

GAYLORD PRINTED IN U.S.A.

SICUT CERVUS AD FONTES
B.A.C.

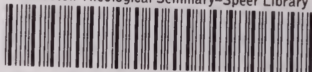
DATE DUE

GAYLORD
PRINTED IN U.S.A.


SICUT CERVUS AD FONTES
B.A.C.

BS2347 .S12 v.1
La Sagrada Escritura : texto y

Princeton Theological Seminary-Speer Library



1 1012 00082 7602

